

К 2000-ЛЕТИЮ РОЖДЕСТВА ХРИСТОВА



Православная
Энциклопедия

XXXIV

**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
2014**

ВЪЗРОДѢНІЕ ХРИСТА



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

ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ

Под редакцией
Патриарха Московского и всея Руси
Кирилла

Том XXXIV КИПРСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ — КИРИОН, ВАССИАН, АГАФОН И МОИСЕЙ



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
Павел,
Митрополит Минский и Слуцкий,
Патриарший Экзарх всея Белоруссии

С. Э. Приходько,
Заместитель Председателя
Правительства РФ
С. С. Собянин,
Мэр Москвы, Председатель
Попечительского совета
В. Е. Фортков,
Президент Российской академии наук
Ювеналий,
Митрополит
Крутицкий и Коломенский
С. Л. Кравец,
ответственный секретарь

Попечительский совет по изданию
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

Председатель совета —

Сергей Семенович Собянин, Мэр Москвы

А. И. Акимов,
Председатель правления «Газпромбанка»
(открытое акционерное общество)
В. А. Асирян,
Генеральный директор
фирмы «Теплоремонт»
Д. А. Барченков,
Председатель совета директоров
холдинга «Щёлковский»
В. Ф. Вексельберг,
Председатель
Наблюдательного совета группы
компаний «Ренова»
А. Ю. Воробьев,
Губернатор 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
Г. С. Полтавченко,
Губернатор
Санкт-Петербурга
М. В. Сеславинский,
Руководитель
Федерального агентства
по печати и массовым коммуникациям

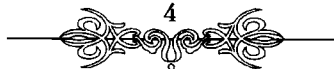
В. И. Тарасов,
Председатель
совета директоров
АКБ «Интрастбанк»
А. К. Титов,
Эксперт
по стратегическому развитию
ОАО КБ «Солидарность»
К. А. Титов,
Член Комитета
Совета Федерации
Федерального Собрания РФ
по экономической политике
В. П. Шанцев,
Губернатор
Нижегородской области
Ю. Е. Шеляпин,
Президент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


Ассоциация благодетелей при Попечительском совете по изданию
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

А. К. Галенко,
Генеральный директор
ООО «Стрибог»
В. Н. Коромысличенко,
Генеральный директор
ЗАО «Эмплауэр»
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,
*Член Комитета
Государственной Думы
по науке
и наукоемким технологиям*
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*
Ю. С. Осипов,
*Действительный член Российской
академии наук*
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 Православная Духовная Академия, Санкт-Петербургская Православная Духовная Академия, Институт российской истории РАН, Институт всеобщей истории РАН, Институт славяноведения РАН, Институт востоковедения РАН, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Российский православный университет св. Иоанна Богослова, Свято-Троицкая Джорданвилльская Духовная Семинария РПЦЗ, Кипрская Православная Церковь, Архангельская и Холмогорская епархия, Вологодская епархия, Костромская епархия, Петрозаводская и Карельская епархия, Ярославская митрополия, Нововалаамский монастырь (Финляндия), Покровский Хотьков монастырь, Троице-Сергиева лавра, Церковно-археологический кабинет МДА, Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата, Издательский Совет РПЦ, Синодальная библиотека Московского Патриархата, Российский государственный исторический архив, Центральный государственный исторический архив Украины (Киев), Библиотека Российской академии наук, Всероссийская государственная библиотека иностранной литературы, Государственная публичная историческая библиотека, Институт рукописей Национальной библиотеки Украины имени В. И. Вернадского, Российская государственная библиотека, Российская национальная библиотека, Архангельский государственный музей деревянного зодчества и народного искусства «Малые Корелы», Архангельский областной краеведческий музей, Вельский краеведческий музей, Вологодский государственный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник, Государственное музейное объединение «Художественная культура Русского Севера» (Архангельск), Государственный историко-культурный музей-заповедник «Московский Кремль», Государственный исторический музей, Государственный музей истории религии, Государственный музей-заповедник «Ростовский кремль», Государственный Русский музей, Государственная Третьяковская галерея, Государственный Эрмитаж, Кирилло-Белозерский историко-архитектурный и художественный музей-заповедник, Музей изобразительных искусств Республики Карелия, Музей русской иконы (Москва), Музей фресок Дионисия в Ферапонтове, Национальный Киево-Печерский историко-культурный заповедник, Центральный музей древнерусской культуры и искусства имени Андрея Рублёва, Череповецкое музейное объединение, Комитет по связям с религиозными организациями Правительства Москвы, Московский государственный университет печати, Российская католическая энциклопедия.

При подготовке тома оказали содействие в предоставлении иллюстраций протоиерей Владислав Провоторов, С. П. Заиграйкина, А. П. Иванникова, священник Игорь Палкин, Т. М. Кольцова, В. В. Корниенко, И. В. Креженстовский, Б. Кудавя, архимандрит Лука (Головков), И. Е. Марголина, И. А. Орецакая, Л. Тогонидзе, В. И. Ульяновский, В. М. Федотов, иеродиакон Феофил (Волик), И. А. Шалина.


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
Амвросий, архиеп. 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, митр. 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.,
Анtioхийский Патриархат
А. В. Назаренко, председатель
Научного совета РАН
«Роль религий в истории»
Пантелеимон, митр. Оулуский,
Православная автономная Церковь
в Финляндии
М. Б. Пиотровский, директор
Государственного Эрмитажа
Г. В. Попов, директор
Центрального музея
древнерусской культуры и искусства
имени Андрея Рублёва
В. А. Садовничий, ректор
Московского государственного
университета
А. Р. Соколов, директор
Российского государственного
исторического архива
Г. Ф. Статис, профессор
Афинского университета
Тихон, митр.
Новосибирский и Бердский,
глава Новосибирского
представительства
ЦНЦ «Православная энциклопедия»
Тихон, архим.,
ректор Сретенской Духовной
Семинарии
В. В. Фёдоров, президент
Российской государственной
библиотеки
В. С. Христофоров, начальник
Управления регистрации
и архивных фондов ФСБ России
А. О. Чубарьян, директор
Института всеобщей истории РАН
С. Л. Кравец, ответственный
секретарь

Представительства и координаторы Церковно-научного центра
«ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ»

Армянское (С. С. Аревшатян, академик), Белорусское (Г. Н. Шейкин), Болгарское (игум. Филипп (Васильцев)), Волгоградское (А. В. Дубаков, канд. ист. наук), 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, митрополит Истринский
Заместитель Председателя совета – С. Л. Кравец

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

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

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

Церковно-научный центр
«ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ»

Руководитель – С. Л. Кравец

Научные редакции: Богословия, Церковного права и патрологии	<i>Л. В. Литвинова, Е. В. Барский, М. М. Бернацкий, свящ. Димитрий Артёмкин, М. В. Никифоров, Е. А. Пилипенко, Д. В. Смирнов</i>	Выпускающая редакция:	<i>Л. В. Барбашова (ответственный секретарь) Т. Д. Волоховская, Е. В. Никитина, О. Н. Никитина, Ю. М. Развяжкина, 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 (корректорская группа) И. П. Кашникова, Д. П. Сафронова, О. В. Хабарова, А. Е. Доброхотова (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, О. С. Кравец, 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, Е. Е. Калашникова, А. М. Кузьмин, Л. Б. Максимова, Т. Ю. Облицова, Ю. А. Романова (группа подбора иллюстраций и фототека) О. В. Мелихова, В. В. Растворова (электронная версия) свящ. Павел Конотопов, 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. Ткаченко, 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</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, М. Э. Михайлов</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, О. Л. Данова, С. В. Завадская, Е. Б. Колубин, С. Н. Кузина, А. В. Милованова, Т. П. Соколова, А. Б. Тимошенко, Е. Е. Тимошенко
Пресс-группа: В. И. Петрушко, О. В. Владимирцев, А. М. Киселёв, Ю. В. Клиценко



КИПРСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ [КПЦ; греч. Ὁρθόδοξος Ἐκκλησία τῆς Κύπρου], автокефальная

Архиепископия, занимает 10-е место в диптихах Православных Церквей. Ее юрисдикция распространяется на территорию Республики *Кипр*. КПЦ возглавляет Блаженнейший архиепископ Нов. Юстинианы и всего Кипра. Кафедра находится в Никосии, кафедральный собор освящен во имя ап. Иоанна Богослова. Свящ. Синод осуществляет высшую церковную власть, в него входят все правящие епархией и титулярные архиереи КПЦ (в наст. время 17 чел.), председателем является архиепископ. При Свящ. Синоде действуют секретариат, бюро межцерковных связей, бюро при структурах Евросоюза в Брюсселе, бюро по паломничеству, бюро информации и связей с общественностью, центральная церковная касса, контрольный отдел, центральный фонд зарплаты приходского духовенства. Образованы 14 синодальных комиссий: по догматическим проблемам, по межправосл., межхрист. и межрелиг. связям, антиеретическая, по вопросам богослужения, монашества, по каноническим вопросам, зодчества, памятников архитектуры и христ. искусства, по вопросам образования, биоэтике, по проблемам молодежи, по социальному попечению, благотворительности и миссионерству, по богословскому образованию и просвещению духовенства, по европ. и международным делам.

В наст. время в составе КПЦ 13 епархий: архиепископский округ (Кипрская Архиепископия), 9 митрополий (Пафосская, Китийская, Киринийская, Лимасольская, Морфская, Константинопольская-Фамагустская, Киккская и Тиллирийская, Тамас-

ская и Оринийская, Тримифунтская) и 3 епископии (Карпасийская, Арсинойская, Амафунтская). Епископ Карпасийский является викарным епископом Кипрской Архиепископии, Арсинойский — викарным епископом *Пафосской митрополии*, а Амафунтский — викарным епископом *Лимасольской митрополии*. Кроме того, в иерархию КПЦ входят 4 титулярных епископа: Лидрский, Хитрский, Неапольский и Месаорийский; 2 последних являются викарными епископами Кипрской Архиепископии.

На Кипре находится 36 действующих мон-рей (16 мужских и 20 женских), в т. ч. 3 ставропигиальных (все мужские). 15 недействующих мон-рей расположены на оккупированной территории (в т. ч. 1 муж. ставропигиальный). В наст. время мн. древние мон-ри действуют как приходские храмы.

При Архиепископии работают канцелярия, епархиальная комиссия, экономические и технические службы, архив, центр реставрации визант. икон и памятников, конторы актов гражданского состояния, совет по бракоразводным процессам, службы церковной катехизации, проповеди, правосл. окормления армии, христ. союз женщин, школа для правосл. родителей, школа несовершеннолетних оглашенных, 5 школ византийской музыки, книжный магазин «Свет» (Τὸ Φῶς), Фонд им. архиепископа Макария III. Под эгидой Архиепископии открыты благотворительные учреждения «Добрый самаритянин» и «Св. Нектарий».

В архиепископском округе (кафедра в Никосии) действуют 54 прихода и 3 жен. мон-ря (на оккупированных территориях находится 36 приходов), в Пафосской митропо-

лии (кафедра в Пафосе) — 93 прихода, 4 муж. монастыря и женский, в *Китийской митрополии* (кафедра в Ларнаке) — 47 приходов, 2 муж. мон-ря и женский, в *Киринийской митрополии* (кафедра в Киринии, временно в Агландзии) — 4 прихода (на оккупированной территории 44 прихода и 4 мон-ря; решением Свящ. Синода от 19 марта 2007 этой епархии временно переданы в управление 4 прихода архиепископского округа — 1 в Агландзии и 3 в Лаце), в Лимасольской митрополии (кафедра в Лимасоле) — 104 прихода, 4 муж. и 6 жен. мон-рей, в *Морфской митрополии* (кафедра в Морфу, временно в Эвриху) — 45 приходов (на оккупированной территории 27 приходов), муж. мон-рь, исихастерий и 2 жен. мон-ря, в Константинопольской-Фамагустской митрополии (кафедра в Фамагусте, временно в Паралимни) — 15 приходов (на оккупированной территории 31 приход) и жен. мон-рь, в Киккской и Тиллирийской митрополии (кафедра в *Киккском мон-ре*) — 7 приходов (на оккупированной территории 8 приходов), в *Тамасской и Оринийской митрополии* (кафедра в Эпископио, временно в Пано-Дефтере) — 47 приходов, 3 жен. монастыря и исихастерий, в Тримифунтской митрополии (кафедра в Треметусье, временно в Дали) — 35 приходов, 2 жен. мон-ря (4 прихода и муж. мон-рь на оккупированной территории) и 4 поклонных храма, в *Карпасийской епископии* (кафедра в Ялусе, временно в Никосии) — 5 приходов и муж. мон-рь (47 приходов, 9 недействующих мон-рей, хотя в одном из них живет насельница), в Арсинойской епископии (кафедра в Перистероне) — 39 приходов, в Амафунтской епископии (кафедра в Айос-Тихонесе) — 21 приход.

В Никосии действует семинария «Ап. Варнава». Офиц. печатный орган КПЦ — ж. «Ап. Варнава» (Ἀπόστολος Βαρνάβας), выходящий один раз в 2 месяца.

Представители КПЦ участвуют в богословских диалогах с дохалкидонскими Церквями, римо-католиками, англиканами, лютеранами, протестантами, мусульманами, иудеями и в межконфессиональных диалогах, являются членами Всемирного Совета Церквей, Совета Ближневосточных Церквей, Конференции Европейских Церквей, Межправославной комиссии по вопросам биоэтики и литургики.

Постриженники кипрских мон-рей пополняют духовенство Александрийского Патриархата (патриарх *Петр VII*, митрополиты *Макарий Кенийский*, *Сергий мыса Доброй Надежды*, *Серафим Зимбабвийский*, *Афанасий Киринский*, *Георгий Аккрский* и др.) и Иерусалимского Патриархата (сщмч. *Филумен* (Хасапис) († 1979), пострадавший в Св. земле от фанатиков иудеев, и его брат архим. *Елпидий* († 1983), архиепископы *Тивериадские Анатолий* († 1986) и *Григорий* († 1996), митр. *Скифопольский Аркадий* († 2002) и др.). На Афоне киприоты подвизаются в Ватопеде и Дионисиате.

Ист.: Εκκλησία της Κύπρου: Διοκητική συγκρότηση της Εκκλησίας Κύπρου και των λοιπών Ὀρθόδοξων Εκκλησιῶν. Ἔτος 2013. Λευκωσία, 2012; [Электр. ресурс: www.churchofcyprus.org.cy (офиц. сайт КПЦ)].

Распространение христианства на Кипре. Сведения о появлении христианства на Кипре в I в. по Р. Х. содержатся в *Деяниях святых апостолов*, в апокрифических «Деяниях ап. Варнавы» (или «Хождение и мучение ап. Варнавы»; BHG, N 225, V в., до 488 г.), в греч. и арм. Житиях сщмч. *Ираклидия* (BHG, N 743, 2-я пол. V в.; арм. перевод утраченного греч. текста выполнен не ранее VIII в.), в Житии свт. *Авксивия*, еп. *Солийского* (BHG, N 204, по мнению К. П. Кирриса, VI в., согласно Ж. Норе — 1-я пол. VII в.), а также в более поздних источниках, напр. в сборнике афонских преданий *Patgia* (XV в. или не позднее нач. XVI в.).

Христианство стало известно на Кипре вскоре после крестной смерти Спасителя. В 36–37 гг. по Р. Х. мн. христиане покинули Иерусалим во время гонений, начавшихся после убийства первомч. *Стефана*, и «...прошли до Финикии и Кипра и Антиохии, никому не проповедуя слово,

кроме Иудеев. Были же некоторые из них Кипряне и Кириейцы, которые, придя в Антиохию, говорили Еллинам, благовествуя Господа Иисуса» (Деян 11. 19–20). Видную роль в жизни иерусалимской христ. общины играл ап. *Варнава*, «левит, родом Кипрянин» (Деян 4. 36–37). В Деяниях апостолов также упоминается живший в Иерусалиме христианин *Мнасон* Кипрянин, называемый «давним учеником» Спасителя (Деян 21. 16), к-рый впосл. стал помощником и преемником кипрского еп. *Ираклидия*. Когда в Иерусалиме стало известно о распространении христианства в Антиохии, апостолы послали туда Варнаву (Деян 11. 22). Согласно «Деяниям ап. Варнавы», в Антиохии апостолы Варнава и *Павел* исцелили от проказы и крестили киприота *Аристоклиана*, а затем отправили его епископом в Амафунт на Кипр (Acta Barnab. § 20).

В 45 г. по Р. Х. апостолы Павел и Варнава с племянником Иоанном *Марком* прибыли на Кипр. Они начали проповедовать в иудейских синагогах в Саламине (Деян 13. 5), а затем и среди эллинов. «Пройдя весь остров», апостолы достигли Пафоса. Там, согласно местному преданию, ап. Павел претерпел «сорок без одного» ударов. В Пафосе ап. Павел вступил в спор с псевдопророком *Елимо* (Вариисусом) и обратил в христианство рим. проконсула *Сергия Павла* (Деян 13. 6–12), достоверность существования которого подтверждают данные эпиграфики (*Elderer B., van. Some Archaeological Observations on Paul's First Missionary Journey // Apostolic History and*

ному сказанию из постной Триоди и «Сокровищу» *Дамаскина Студита*, рукоположение *Лазаря* совершили оба апостола (Τριῳδίου κατανοητικόν. Ἀθήνα, 1960. Σ. 346; Χατζηγιάννου Κ. Π. Ἡ ἀρχαία Κύπρος εἰς τὰς Ἑλληνικὰς πηγὰς. Λευκωσία, 1971. Τ. 1. Σ. 354–356), в сб. *Patgia* упомянут только Варнава (*Γεδεών*. 1885. Σ. 297; *Λόμπρος*. 1912. Σ. 124). *Patgia* содержит предание о посещении прав. *Лазаря* на Кипре Пресв. Богородицей, к-рая привезла ему в подарок омофор и поручи (*Γεδεών*. 1885. Σ. 298–300; *Λόμπρος*. 1912. Σ. 124, 126). Считается, что прав. *Лазарь* прожил после своего воскресения 30 лет, т. е. скончался в 63 г. (*Eriph. Adv. haer. [Paragon]*. 66 // PG. 42. Col. 88).

Из Пафоса Павел и Варнава отплыли на корабле в М. Азию, о чем сообщает *Евсевий Кесарийский* в «Церковной истории» (*Euseb. Hist. eccl. VII 25, 15–16*). В 49 г. апостолы Варнава и Марк отправились во 2-е миссионерское путешествие на Кипр, описанное в «Деяниях ап. Варнавы». Согласно этому источнику, ап. Варнава поставил во епископы Тамаса *Ираклидия*, к-рого он крестил вместе с ап. Павлом во время их 1-го путешествия (Acta Barnab. § 16–17). Помимо *Ираклидия* в «Деяниях» упоминаются киприоты-ученики ап. Варнавы *Родон*, *Тимон* и *Аристон*. Греч. Житие сщмч. *Ираклидия* добавляет *Мнасона*, а армянское — *Феодора*. В Саламине ап. Варнава встретил и наставил в христ. вере приехавшего на Кипр из Рима *Авксивия* († ок. 102), которого впосл. крестил ап. Марк и рукоположил во епископа г. Солы (*Vita Sancti Auxibii. 7–8 // Hagiographica Cyprica*. 1993). Ап. Варнава пострадал в Са-



Ап. Павел ослепляет псевдопрор. Елиму перед проконсулом Сергием Павлом. Мозаика в Тронном зале резиденции Пафосского митрополита в Пафосе. Кон. XX в.

ламине ок. 57 или ок. 68 г. Предание, зафиксированное Этьенном де Лужиньяном (XVI в.), считает *Аристона* его преемником на Саламинской кафедре (*Lusignano S. Chorografia, et Breve Historia Universale dell'Isola de Cipro. Bologna, 1573. Fol. 27v*). В поздневизант. период *Аристон* был отождествлен с *Аристионом*, к-рого *Евсевий Кесарийский* называл «учеником

ЕПАРХИИ КИПРСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ



Господним» (*Euseb. Hist. eccl.* III 39. 4–5, 7, 14), о чем свидетельствует фреска с изображением Аристиона (XIV в.) в аскитерии прп. Созомена близ Потамии с надписью, именующей его одним из 72 учеников Господних (*Stylianou A., Stylianou J. The Painted Churches of Cyprus. Nicosia, 1997*². P. 512). Однако это отождествление ошибочно, поскольку до знакомства с ап. Варнавой Аристон был слугой языческого жреца в Кроммаките (ныне Кормацитис, Кипр).

В Житии свт. Авксивия сообщается, что ап. Павел, узнав о смерти Варнавы, направил на Кипр к Ираклидию (к-рый назван в этом источнике архиепископом) апостолов от 70 *Епафраса* и *Тихика*, чтобы тот поставил их епископами в Пафосе и Неаполе (ныне Лимасол) (*Vita Sancti Auxibii. 13 // Hagiographica Cypria. 1993*). Эти кафедры не совпадают с указанными в апостольских списках Псевдо-Епифания (V–VI вв.), Псевдо-Ипполита (VII–VIII вв.) и Псевдо-Дорофея (VII–VIII вв.), которые называют Тихика епископом Халкидона в Вифинии, а Епафродита — епископом Андриаки (Адриаки) (*Hipp. De LXX Apostolis // PG. 10. Col. 955–956; Schermann Th. Prophetarum vitae fabulosae, indices apos-*

tolorum discipulorumque Domini Dorotheo, Eriphanio, Hippolyto aliisque vindicata. Lpz., 1907. P. 124–125, 141–142; Écrits apocryphes chrétiens / Éd. P. Geoltrain, J.-D. Kaestli. P., 2005. Vol. 2. P. 479–480). Прибывший в Соли брат Авксивия Фемистагор был поставлен диаконом, а его жена Тимо — диакониссой (*Vita Sancti Auxibii. 20 // Hagiographica Cypria. 1993*). Прием-



Свт. Авксивий.
Роспись и. Панагии Аракос.
2-я пол. XII в.

ником Авксивия на Солийской кафедре стал его ученик Авксивий или Авксиний (102–112) из кипрского сел. Солопотамия (*Ibid. 17–18*).

Предание о посещении Кипра ап. Андреем Первозванным сложилось не позднее нач. XII в. (гавань Св. Анд-

рея на п-ове Карпасия упом. в 1102–1103 паломником Зевульфом — Путешествие Зевульфа в Св. Землю, 1102–1103 гг. // ППС. 1885. Т. 3. Вып. 9. Прил. 5. С. 289). Когда корабль, на к-ром путешествовал апостол, проплывал мимо п-ова Карпасия, ветер стих и судно не могло продолжать путь. На корабле закончились запасы воды, и экипаж был вынужден высадиться на берег. Однако нигде в окрестностях они не обнаружили источника. После того как по молитве ап. Андрея из скалы забила вода, капитан и моряки уверовали во Христа. Позднее на этом месте был построен мон-рь во имя ап. Андрея. По др. версии, ап. Андрей прибыл на Кипр и, проведя некоторое время на острове, решил отправиться дальше. Он ожидал появления попутного корабля на п-ове Карпасия. Для причаливших моряков он извел источник воды и исцелил слепого мальчика, сына капитана (*Ανδρέας απόστολος // ΜΚΕ. 1985. Т. 2. Σ. 177–178*).

Визант. синаксари упоминают сщмч. *Филагрия* (пам. 9 февр.), ученика ап. Петра, к-рый был епископом на Кипре (*MenolGraec // PG. 117. Col. 305; SynCP. Col. 454*). Однако неясно, епископом какого го-



того, что во время миссионерских путешествий по Кипру Ираклидий не встретил ни одного епис-

Мавзолей над могилой сщмч. Ираклидия (XIV в.) и фундамент раннехрист. базилики (нач. V в.)

копа, Ф. Алькен предположил, что изначально весь остров был обширной епископией с кафедрой в Тамасе. По мнению исследователя, Житие сщмч. Ираклидия призвано утвердить древность и главенство Церкви Тамаса (*Halkin*. 1964. P. 134) и содержит сведения о церковной иерархии на Кипре, но эти данные отражают реалии не I в., а более поздней эпохи. Мнасон, названный в начале повествования учителем (*διδάσκαλος*), был рукоположен во пресвитера (*Ibid*. P. 157) и затем наследовал кафедру Тамаса, к-рую после него возглавил Родон (*Ibid*. P. 166–168). Из членов христ. общины Тамаса в тексте упомянуты диакон, а затем протодиак. Клисипп (*Ibid*. P. 147, 157), иподиаконы Аэтий и Ро-

Т. н. катакомбы св. Соломони в Пафосе — гробницы эллинистического периода

мул, тзец Герман, диак. Аэтий и его мать диаконисса Трофима (*Ibid*. P. 141), диаконисса Проклиана (*Ibid*. P. 157), Григорий (сын или муж знатной горожанки Македонии), к-рый сначала был диаконом, затем пресвитером, а в конце жизни Ираклидия был рукоположен в протопресвитеры (*Ibid*. P. 147, 149, 169). О христ. общинах на Кипре во II–III вв. практически не сохранилось сведений. В 115–117 гг. остров потрясло иудейское восстание, в ходе к-рого погибло множество язычников, христиан и иудеев.

В правление *Максимиана* (285–305, 307–308) в Саламине были казнены пресвитер соборной церкви Тамаса Аристоклий, диак. Димитриан и тзец Афанасий из ц. ап. Варнавы в Ледре (ныне Никосия) (*ΜενοίΓαεσ* // PG. 117. Col. 508; SynCP. Col. 765–766; см. в ст. *Аристоклий, Димитриан и Афанасий*, мученики Саламинские).

рода был этот святой: нек-рые списки Синаксарей называют Филагрия епископом Курия (напр., Петров Синаксарь, 1249 г.), а в «Хронике» Леонтия Махераса он фигурирует как епископ Пафосский (*Leont. Makhair. Chronicle*. § 30). О христианине Кононе, к-рый жил на Кипре в апостольские времена, говорится в Похвальном слове прп. Феосевию Арсинойскому, составленном в XII в. прп. *Неофитом Затворником*. Конон сохранил в браке девственность и



впосл. стал епископом, сотворил множество чудес и принял мученическую кончину (*Delehaye H. Saints de Chypre* // AnBoll. 1907. T. 26. P. 185–186).

В греч. и арм. Житиях сщмч. Ираклидия рассказывается о проповеди Ираклидия и Мнасона в разных частях острова, о совершенных ими чудесах и обращении в христ. веру мн. язычников. Согласно греч. Житию, Ираклидий мирно преставился в возрасте 60 лет (*Halkin*. 1964. P. 139), тогда как визант. календари называют его священномучеником (в стихных Синаксарях говорится, что он был сожжен на костре — SynCP. Col. 54; *Νικόδημος. Συναξαριστής*. 1993³. Т. 1. Σ. 167). На основании

Одновременно с ними пострадал сщмч. *Филонид*, еп. Курийский, однако краткие синаксарные жития связывают его мученическую кончину с именами имп. *Диоклетиана* (284–305) и игемона Максима (SynCP. Col. 753, 933–934). В соч. «О палестинских мучениках» Евсевия Кесарийского сообщается, что в 309/10 г., во время гонений *Максимиана Дайи*, мн. христиане-исповедники, работавшие в рудниках в Палестине, были сосланы на Кипр, в Ливан и соседние страны (*Euseb. De mart. Palaest.* 13. 1–2). При имп. *Лицинии* (308–324) был подвергнут пыткам и заключен в темницу по приказу игемона Савина сщмч. *Феодот*, еп. Кирикийский. Он был освобожден после издания Миланского эдикта (313) и умер спустя 2 года (SynCP. Col. 404, 502). В источниках упоминается проконсул Кипра Антистий Сабин, управлявший островом немного ранее — в 283–305 гг. Нек-рые из казненных на Кипре мучеников не известны по именам (см. ст. *Кипрские мученики*). В лат. Мартирологах сохранились имена кипрских святых, которые не вошли в визант. календари (напр., мученики Потамий, Немесий и Дидим, пам. 20 февр. — Mart.Hieron. Comment. P. 106).

В эпоху гонений христиане использовали для собраний и богослужений некрополи эллинистического и рим. периодов (нек-рые из царских гробниц в Пафосе, т. н. катакомбы св. Соломони и св. Ламприана в Пафосе, и св. Синесия в Ризокарпасо, т. н. темницу вц. Екатерины близ Саламина и др.) и заброшенные каменоломни (часовня св. Евлампия близ Лампусы, Хрисокава в Киринии). Высеченные в скальной породе раннехрист. гробницы найдены в местности Цамбрес недалеко от Ризокарпасо и в Айос-Еорьосе близ Пейи.

В нач. IV в. прп. *Евтихий* и свт. *Николай*, архиеп. Мирликийский, к-рый был тогда еще мирянином, основали *Иереев монастырь* (Агия-Мони) в окрестностях Пафоса. Прп. Евтихий носил камни для строительства церкви из святилища богини Геры, а свт. Николай их обтесывал. Воздвигнув храм, свт. Николай подвизался там непродолжительное время и затем вернулся в М. Азию, а прп. Евтихий остался в построенной им обители до конца жизни. Эти сведения содержались в ныне утраченной пергаменной рукописи Жития прп. Евтихия,

к-рая была обнаружена в ризнице мон-ря Иереев ученым дидакалом, возглавлявшим Греческую школу в Никосии, Ефремом Афинянином (впосл. патриарх *Ефрем II* Иерусалимский, 1766–1770 или 1771).

Кипрская Православная Церковь в византийский период. *Ранневизантийский период.* С именем равноапостольных *Константина I Великого* и *Елены* связан ряд кипрских преданий. Наиболее ранние источники, повествующие о посещении этого острова равноап. Еленой по пути в Св. землю и обратно в 327–328 гг., — «Хроника» Леонтия Махераса (1-я пол. XV в.) и рукопись Lond. Brit. Mus. Add. MS 34554 (XVI в., архетип XIII в.). Но предание возникло намного раньше, о Еленином кресте в мон-ре *Ставровуни* упоминает уже рус. игум. Даниил в нач. XII в. («Хожение» игум. Даниила в Св. Землю в нач. XII в. СПб., 2007. С. 22). После того как Елена прибыла с Честным Крестом на Кипр, на страдавшем от многолетней засухи (с 324 г.) острове пошел дождь (*Κυπριανός*. 1788. Σ. 97). Елена подарила частицу Честного Креста в основанные ею мон-рь *Ставровуни* и церковь в дер. *Тохни* (*Leont. Makhair. Chronicle. § 8; Κυπριανός*. 1788. Σ. 97). В сел. *Кука* она оставила неск. крошек этой реликвии, в Омодесе — часть веревки, которой был связан Спаситель (*Κυπριανός*. 1788. Σ. 98). Т. к. остров находился в запустении, равноап. Елена велела переселить на Кипр жителей из соседних областей империи: Египта, Иудеи, Сирии, Киликии, Каппадокии, Памфилии и др. (*Παπαδόπουλλος*. 1952. Σ. 232–233). По др. преданию, назначенный имп. Константином на Кипр наместник *Калокер* поселил на острове жителей *Тилоса* и эта местность впосл. получила название *Тиллирия* (*Κύρρης*. 1986. Σ. 364). *Киррис* высказал предположение, что *Тиллирия* была заселена воинами из *Иллирика* для защиты побережья от пиратов (*Idem. Χαρακτηριστικά τῆς Κυπριακῆς Ἱστορίας κατὰ τὴν πρώτῃ βυζαντινῇ περίοδῳ // Πρακτικά τοῦ Συμποσίου Κυπριακῆς Ἱστορίας: Λευκωσία, 2–3 Μαΐου 1983. Ἰωάννινα, 1984. Σ. 17–40*). Поскольку за время засухи на Кипре размножились змеи, *Калокер* велел развести в мон-ре свт. *Николая Чудотворца* на п-ове *Акротири* кошек (*Κυπριανός*. 1788. Σ. 98). На *Вселенском I Соборе* в *Никее* (325) присутствовало 3 кипрских



Прибытие равноап. Елены с Честным Крестом на о-в Кипр. Роспись кафоликона мон-ря *Ставровуни*. Худож. иером. *Каллиник Ставровуниот*. 1987 г.

епископа: *Кирилл Пафосский*, свт. *Геласий* (*Гирасий*) *Саламинский* и свт. *Спиридон Тримифунтский*. Старшим по чести среди кипрских епископов считался епископ *Пафоса*, который 1-м ставил подпись на соборных документах (*Κύρρης. Αρχιεπίσκοποι Κύπρου*. 1985. Σ. 350–351). *Пафос* оставался главным городом острова до сер. IV в. (до 346 г., по мнению *Кирриса* — *Kyrris*. 1996. P. 163), до восстановления после землетрясений 332 и 342 гг. *Саламина*, к-рый был переименован в *Констанцию*. Из *Жития* свт. *Епифания Кипрского* известно, что еп. *Геласий* претерпел гонения за Христа (*Vita S. Epiphani. 33, 34 // PG. 41. Col. 65–67*). В «Библиотеке» свт. *Фотия*, патриарха *К-польского*, *Пафосский* еп. *Кирилл* назван *Кирриаком* и автором *Слов «На Богоявление»* и «*О воплощении»* (*Phot. Bibl. Cod. 229 // PG. 103. Col. 996, 1020*). Свт. *Спиридон* благодаря многочисленным чудесам стал одним из наиболее чтимых святых не только на Кипре, но и во всем правосл. мире. В *Сардикийском Соборе* 343 г. принимали участие уже 12 кипрских епископов. Они выступили на сторо-

не правосл. «западных епископов», еп. *Юлия I Римского* и свт. *Афанасия I Великого Александрийского*, к-рых поддерживал правивший в зап. части Римской империи *Констант I*, против арианствующих «восточных епископов» во главе с предстоятелем *Антиохийской Церкви*, к-рым покровительствовал арианин *Констанций II*. Помимо участвовавших в *I Вселенском Соборе* *Геласия* и *Спиридона* в *Сардику* приехали кипрские епископы *Трифиллий Ледрский* (*Лефкосийский*), *Авксивий*, *Фотий*, *Афродисий*, *Ириник*, *Нунехий*, *Афанасий*, *Македоний*, *Норван*, *Сосикрат*, кафедры которых не известны (*Mansi. T. 3. Col. 69; Athanas. Alex. Apol. contr. ar. 50 // PG. 25. Col. 340*). Свт. *Трифиллий* (347 — ок. 370) родился в *К-поле* и получил образование в *Берите*. Услышав о свт. *Спиридоне Тримифунтском*, он приехал на Кипр и стал его учеником. Впосл. *Трифиллий* был поставлен епископом *Ледры*. Блж. *Иероним Стридонский* характеризовал еп. *Трифиллия* как одного «из самых красноречивых людей своего времени» и упоминал, что читал его комментарий на *Песнь Песней*. *Иероним* отмечал, что *Трифиллий* «написал много других книг, но ни одна из них не дошла до нас» (*Hieron. De vir. illustr. 92 // PL. 23. Col. 695*). *Словарь Суда* называет *Трифиллия* автором *Жития* свт. *Спиридона Тримифунтского* (*Suda. T 1032*). Преемники свт. *Спиридона*, *Тримифунтские епископы* *Аркадий* и *Нестор*, также были причислены к лику святых. По словам *синаксарного Жития*, они были добрыми пастырями, обратили мн. язычников ко Христу, претерпели ссылки и невзгоды, совершили множество чудес и скончались в мире (*Ath. Laur. I 70, XIV v.*).

В царствование равноап. имп. *Константина* на Кипре зародилось монашество. На острове подвизался прп. *Аркадий*, ученики которого, *Еввул* и *Иулиан* врач, постра-



Свт. *Спиридон Тримифунтский*. Роспись собора Пресв. *Богородицы Амасгу*. Нач. XII в.

дали при имп. *Юлиане Отступнике*. На Кипре в окрестностях *Пафоса* провел последние годы

жизни (ок. 365–371) родоначальник палестинского монашества прп. *Иларион Великий*. В 367 г. подвижника навещил Епифаний (впосл. свт. *Епифаний Кипрский*), с к-рым тот познакомился еще в мон-ре прп. Илариона близ Газы. Прп. Иларион предсказал ему избрание епископом Констанции (Vita S. Eriphanii. 33 // PG. 41. Col. 66). После того как Саламин был переименован в Констанцию и стал адм. центром Кипра, епископ этого города возглавил церковную иерархию. Новый статус закрепился за Констанцией в годы архипастырства свт. Епифания. Формально свт. Епифаний не носил титул архиепископа, но фактически являлся первым из кипрских епископов и председателем КПЦ. По сообщению Созомена, он вникал в гражданские дела и решал их с таким благоразумием, что заслужил признание горожан и приезжих (*Sozom. Hist. eccl. VI 32*). Предметом особого внимания свт. Епифания являлось монашество. Благодаря его усилиям на Кипре возникло множество мон-рей, куда съехались монахи из разных областей империи (*Hieron. Ep. 108. 7 // PL. 22. Col. 882*). Епифаний Кипрский прославился как борец с ересями, обличению к-рых посвящены написанные им в 70-х гг. IV в. сочинения «Анкорат» и «Панарион». В это время на острове распространились ереси маркионитов, савеллиан, николаитов, симониан, василидиан, карпокрatian, валентиниан (*Ioan. Chrysost. Ep. 221 // PG. 52. Col. 733; Vita S. Eriphanii. 59, 64 // PG. 41. Col. 100, 108*). В списке участников *Вселенского II Собора* (381) нет имени свт. Епифания (названы епископы Иулий Пафосский, Феопомп Тримифунтский, Тихон Тамасский и Мнемий Китийский — *Mansi. T. 3. Col. 570*), однако есть основания предполагать, что он оказал определенное влияние на внесение изменений и дополнений к Символу веры, принятому Собором, окончательная формула которого очень близка к тексту в его соч. «Анкорат» (*Eriph. Ancor. 118. 9–13; Dechow J. F. Dogma and Mysticism in Early Christianity: Eriphanus of Cyprus and the Legacy of Origen. Mason, 1988. P. 87*; впрочем, мн. исследователи считают Символ веры в «Анкорате» позднейшей интерполяцией). Не исключено, что свт. Епифаний мог присутствовать на нек-рых заседаниях Собора, но покинул его до закрытия (*Dechow J. F. Dogma and*

Mysticism... 1988. P. 88). В 382 г. свт. Епифаний участвовал в Соборе в Риме, осудившем ересь *аполлинарианства*. Он испросил у имп. *Феодосия I Великого* (379–395) указ об изгнании с Кипра всех еретиков (Vita S. Eriphanii. 59 // PG. 41. Col. 99; *Hackett. 1901. T. 1. P. 11–12*). В 401 г. свт. Епифаний провел на Кипре Собор против оригенистов. В Констанции он начал строительство крупнейшей на острове 7-нефной базилики (длина здания — 57, ширина — 35 м). Впосл. эта базилика носила имя своего основателя.

Из письма Александрийского архиеп. *Феофила* (385–412), сохранившегося в лат. переводе блж. Иеронима Стридонского (*Hieron. Ep. 92 // PL. 22. Col. 760*), известно, что в 399 г. на Кипре было 15 епископий (включая Констанцию, епископом к-рой был свт. Епифаний; названия др. кафедр не упом.). На протяжении всего визант. периода число епископий оставалось неизменным. В V в. Созомен противопоставлял скифам, у к-рых на множество городов был один епископ, киприотов, имевших



Часть честной главы
свт. Епифания Кипрского
(Кикский мон-рь)

епископов, по словам историка, даже в селениях (*Sozom. Hist. eccl. VII 19*). Это наблюдение Созомена является преувеличением, однако оно основано на реальном факте, что иногда епископские кафедры находились в незначительных по размеру и числу населения городах. Двое из епископов, рукоположенных свт. Епифанием, были причислены к лику святых — *Филон*, еп. Карпассийский, и *Тихон*, еп. Амафунтский. Уроженцы Кипра занимали кафедры др. православ. Церквей. Так, сщмч. *Маркелл* (пам. 14 авг.), сын богатых и знатных киприотов, в правление имп. *Феодосия I Великого* стал чиновником местной администрации на Кипре, а затем епископом Апамеи в Сирии

и был сожжен язычниками за разрушение их святилища ок. 389 г. (*Latushev. Menol. T. 2. P. 276–277*).

Борьба Кипрской Православной Церкви за автокефалию. Среди причин получения статуса *автокефалии* столь небольшой островной территорией, как Кипр, историки называют его географическое положение, использование киприотами антагонизма между Антиохийской и Александрийской Церквами, с одной стороны, и Александрийской и К-польской — с другой, а также авторитет свт. Епифания Кипрского, к-рый на протяжении 32 лет (до 398) не признавал Антиохийских епископов и не имел с ними общения, подерживая еп. *Павлина II* и его сторонников (*Παῦλος (Ἐγγλεζάκης). 1996. Σ. 58, 67*).

Относительно того, существовало ли формальное подчинение КПЦ Антиохийской Церкви в первые века христианства, нет достаточных сведений. Ряд исследователей, исходя из того что Кипр входил в состав диоцеза Восток, столицей к-рого была Антиохия, считали КПЦ зависевшей от Антиохийской Церкви либо целиком (*Tillemont. Mémoires. T. 14. P. 444–447; Neale. 1850. P. 125; Mas Latrie L., de. Histoire de l'île de Chypre sous le règne des princes de la maison de Lusignan. P., 1852. T. 1. P. 81; Ἀμαντος Κ. Σύνομος ἱστορία τῆς Κύπρου. Ἀθήνα, 1956. Σ. 17*), либо при сохранении автономии (*Χρυσόστομος (Παπαδόπουλος), ἀρχιεπ. Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας Ἀντιοχείας. Ἀλεξάνδρεια, 1951. Σ. 591–592*). Др. ученые полагали, что независимая КПЦ «сохраняла по причинам историческим и политически-административным тесную связь с Антиохийской Церковью» (*Ἀγγελόπουλος Ἀ. Ἀ. Ἐκκλησιαστική Ἱστορία: Ἡ Ἐκκλησία τῆς Κύπρου στό παρελθόν καί στό παρόν. Θεσσαλονίκη, 2008. Σ. 31*). В наст. время возобладало мнение о полной независимости КПЦ от Антиохии. Те ученые, к-рые считали, что до *Вселенского III Собора* КПЦ подчинялась Антиохии, объясняли предоставление ей автокефалии желанием ослабить влияние *Иоанна I* Антиохийского, который вместе с вост. епископами открыл в Эфесе «соборик восточных» в противовес III Вселенскому Собору (*Neale. 1850. P. 125–126; Ἀμαντος Κ. Ἱστορία τοῦ Βυζαντινοῦ κράτους. Ἀθήνα, 1939. T. 1. Σ. 115*).

После смерти свт. Епифания в 403 г. кафедру Констанции занял свт.



Савин I. Во время епископства его преемника Троила (? – 431) Антиохийский еп. *Александр I* (414–424) обратился с письмом к Римскому еп. *Иннокентию I*, протестуя по поводу того, что кипрские епископы рукополагались на острове, а не в Антиохии. Он утверждал, что до евстафианской схизмы кипрские иерархи поставлялись Антиохийским епископом (содержание письма известно из ответа Иннокентия I – *Innocent I, papa*. Ep. 24 // PL. 20. Col. 549). Троил во время пребывания в Антиохии подвергался со стороны антиохийского клира и еп. *Феодота* (424–428) дурному обращению и даже побоям (АСО. Т. 1. Vol. 1. Pt. 7. P. 118). В 431 г. Антиохийский еп. Иоанн I, узнав о кончине Троила, просил комита Востока Флавия Дионисия, чтобы тот предотвратил выборы нового епископа. Комит отдал соответствующее распоряжение консулу Кипра Феодору и обратился к духовенству Констанции, но, несмотря на давление Антиохии, кипрские епископы избрали и хиротонисали во епископа Констанции *Ригина*.

На III Вселенском Соборе (431) кипрские архиереи подняли вопрос об автокефалии КПЦ. Из кипрских епископов в нем участвовал Ригин, Саприкий Пафосский (умер во время Собора), свт. *Зинон* Курийский и свт. *Евагрий* Солийский; иногда к числу кипрского духовенства ошибочно причисляют Кесария, хор-епископа г. Арки (АСО. Т. 1. Vol. 1. Pt. 2. P. 6, 58; Pt. 7. P. 87, 117). 7-м Деянием Собора были определены взаимоотношения Кипрской и Антиохийской Церквей. На заседании Собора была рассмотрена жалоба кипрских епископов на вмешательство в их дела предстоятеля Антиохийской Церкви, к-рый стремился «подчинить остров и восхитить себе право рукоположения, вопреки правилам и обычаю, к-рый издавна имел силу» (АСО. Т. 1. Vol. 1. Pt. 7. P. 119, 121; ДВС. Т. 2. С. 7). Свт. *Зинон* Курийский подчеркивал, что с апостольских времен Антиохийский епископ «никогда ни управлял, ни рукополагал ни в митрополии, ни в каком-либо городе; но митрополита ставил собор, собиравшийся в нашей области» (АСО. Т. 1. Vol. 1. Pt. 7. P. 121; ДВС. Т. 2. С. 7–8). Участники Собора сослались на правило I Вселенского Собора, «которое охраняет изначальные преимущества каждой Церкви» (АСО. Т. 1. Vol. 1. Pt. 7. P. 121;



Свт. *Зинон* Курийский.
Роспись ц. *Панагии* Аракос.
2-я пол. XII в.

ДВС. Т. 2. С. 7). Собор определил, что «предстоятели святых кипрских церквей будут сохранять неприкосновенным и ненарушимым, по правилам святых отцов и по древнему обычаю, свое право — самим производить рукоположение благочестивейших епископов» (АСО. Т. 1. Vol. 1. Pt. 7. P. 122; ДВС. Т. 2. С. 8). Ссылка на правила св. отцов и на I Вселенский Собор противоречит 37-му из т. н. араб. канонов (сапопес арабиси) I Вселенского Собора, в котором ясно говорится о зависимости КПЦ от Антиохийской Церкви и особо оговаривается ситуация, когда зимой из-за штормового моря кандидат в кипрские епископы не может прибыть в Антиохию (*Mansi*. Т. 2. Col. 964). В наст. время этот канон не считается подлинным, видимо он был создан позднее в Антиохии для обоснования претензий Антиохийской Церкви; кроме того, отцы III Вселенского Собора, жившие спустя столетие после I Вселенского Собора, хорошо знали его постановления (*Hackett*. 1901. P. 15; *Mitsidhis*. Το αυτοκέφαλον. 2005. Σ. 132).

Термин «автокефалия» в документах Собора не употреблялся, впервые он применен в отношении к КПЦ в нач. VI в. в «Церковной истории» Феодора Чтеца (*Theod. Lect. Eccl. hist.* 2. 2 // PG. 86a. Col. 184).

Из формулировки прав. 8 III Всел., постановившего, что «начальствующие в святых Кипрских церквах да имеют свободу, без притязания к ним, и без стеснения их, по правилам св. отец, и по древнему обыкновению, сами собою совершати поставление благоговейнейших епископов» (*Ράλλης, Ποτλής. Σύναγμα*. Т. 2. Σ. 203–204; Правила ВС с толк. С. 131–132), К. Сафас сделал вывод, что на Соборе речь шла не об автокефалии, а только о подтверждении

древней традиции невмешательства Антиохии в избрание кипрских епископов, а автокефалия была провозглашена на Пято-Шестом (Трулльском) Соборе (691–692) (*Σάθας*. МВ. Т. 2. Σ. 19–20, 28 (1-я пар.)). Х. Г. Бек также считал, что на III Вселенском Соборе Кипр получил не автокефалию, а только право самостоятельного избрания епископов, но в посл. постепенно КПЦ превратилась в Патриархат без патриаршего титула (*Beck*. Kirche und theol. Literatur. S. 29, 68). Однако, по замечанию А. Н. Мицидиса, поддерживавшего традиц. т. зр. о признании III Вселенским Собором автокефального статуса КПЦ, самостоятельное избрание епископов и составляло основу автокефалии (*Μιτσιδής. Το αυτοκέφαλον*. 2005. Σ. 133). По мнению совр. исследователя архим. Павла (Энглезакиса), в 431 г. КПЦ не получила новый статус (автокефалию), а только подтвердила свое издавна существовавшее положение (*Παύλος (Εγγλεζάκης)*. 1996. Σ. 58). Он подчеркивает, что в то время автокефалия понималась иначе, чем в XIX–XX вв.: как «никому не подчи-



Фрагмент иконы
«Отцы III Вселенского Собора».
Худож. Г. *Ликургос*. 1989 г.
(частное собрание Г. *Ликургоса*, Ларнака)

ненная и самоуправляемая» (*Const. Porphyr. De adm. imp.* 29), и в этом смысле все митрополии первоначально были автокефальными (*Ράλλης, Ποτλής. Σύναγμα*. Т. 2. Σ. 171; *Παύλος (Εγγλεζάκης)*. 1996. Σ. 65–66).

В 451 г. на *Вселенском IV Соборе* еп. Констанции Олимпия I представлял Епифаний, еп. Солийский, епископов Иლიдора Амафунтского и Проехия Арсинойского — еп. Сотир Феодосианский (Неапольский), еп. Дидима Лапифского — еп. Епа-



фродит Тамасский, еп. Фотина Хитрского — диак. Дионисий (*Mansi*. Т. 6. Col. 568, 577). Под конец работы Собора в Халкидон прибыли Олимпий I и Амафунтский еп. Феодосий, избранный вместо скончавшегося Илиодора (*Ibid.* Т. 7. P. 523).

При патриархе-монофизите *Петре Гнафевсе* (ок. 469–471 и 475–476, 478–479, 485–489) Антиохийская Церковь возобновила свои притязания на включение острова в свою юрисдикцию на том основании, что Кипр получил христианство из Антиохии. Кипрскому архиеп. Анфемию во сне явился ап. Варнава и указал место своего захоронения. Следуя этим указаниям, Анфемий обрел мощи апостола и переписанное его рукой Евангелие от Матфея. Традиционно это событие датируют 488 г.



Обретение мощей
ап. Варнавы Анфемием,
архиеп. Кипрским.

Роспись кафедрального собора
ап. Иоанна Богослова
в Никосии. 1731–1756 гг.

Анфемий отправился к визант. имп. *Зинону* (474–475, 476–491), рассказал ему об обретении мощей и подарил Евангелие. По указанию императора участники К-польского Собора, проходившего под председательством *Акакия* (472–489), рассмотрели вопрос об автокефальном статусе Кипра и подтвердили решение III Вселенского Собора. Кроме того, Зинов предоставил Кипрскому архиепископу 3 привилегии: подписывать документы киноварью, совершать богослужение в порфировой мантии и с императорским жезлом вместо архиерейского посоха (*Theod. Lect. Eccl. hist.* 2. 2 // PG. 86a. Col. 184; *Sancti Barnabae laudatio auctore Alexandro Monacho*. 706–809 // *Hagiographica Cypria*. 1993).

Монофизиты и монофелиты на Кипре. О распространении монофизитства на Кипре известно со времени правления Юстиниана I. В 532 г. Филоксен, монофизитский епископ г. Долиха на границе Анатолии с Сирией (ныне Тель-Дюлюк, Турция), принял халкидонский догмат и вскоре стал епископом Константины. Он является 1-м из архиереев Константины, о котором из-

вестно, что он носил титул архиепископа (надпись 533 г., обнаруженная в окрестностях Константины — *Kypris*. 1996. P. 170–171). Однако Киприс считал, что предстоятели КПЦ именовались архиепископами уже в 457 г. (*Idem. Αρχιεπισκοποι Κύπρου*. 1985. Σ. 352).

Основатель яковитской Церкви *Иаков Барадей*, по протекции имп. Феодоры рукоположенный в 542 г. во епископа Эдессы, был надзирателем (эпоптом) в М. Азии (включая К-поль), на Родосе и Кипре. В 578 г. имп. Тиверий II переселил на Кипр тысяч армян-монофизитов с территории, граничащей с Ираном. Сохранился текст о чуде свт. Епифания, к-рый явился приехавшему на Кипр из Египта монофизиту и обратил его в Православие (*Jean Rufus. Plerophories: Appendice / Ed. F. Nau // PO*. 1912.

Обретение мощей
ап. Варнавы Анфемием,
архиеп. Кипрским.

Роспись кафедрального собора
ап. Иоанна Богослова
в Никосии. 1731–1756 гг.

Т. 8. Fasc. 1. P. 181–182). В 1-й пол. VII в. на Кипре жил восточно-сирийский аскетический писатель *Григорий Кипрский*, принадлежавший к Церкви Востока.

Ересь монофелитства, появившаяся в результате попытки компромисса с монофизитами, предпринятой имп. *Ираклием* и К-польским патриархом *Сергием I*, встретила противников в лице уроженца Неаполя (ныне Лимасол) свт. *Иоанна V (III) Милостивого*, патриарха Александрийского (610–619/20), и Кипрских архиепископов свт. *Аркадия I* (625/626–641/642) и *Сергия* (642 — после 655). Об участии Иоанна Милостивого в борьбе с ересью монофелитства упоминается в «Диспуте с Пирром» прп. Максима Исповедника (*Maximus Conf. Disp. Purg. // PG*. 91. Col. 333; *Афиногенов Д. Е., Муравьев А. В., Поспелов Д. А.* Диспут с Пирром: Прп. Максим Исповедник и христологические споры VII ст. М., 2004. С. 209).

В 622–623 гг. в Феодосииполе (ныне Эрзурум, Турция), где остановился имп. Ираклий с войском, направлявшийся на войну с персами, состоялся богословский диспут с Павлом Одноглазым, главой арм. монофизитов на Кипре. Поскольку

Павел не изменил своих взглядов, император направил архиеп. Аркадию I декрет, в к-ром предписывал держать Павла на острове под стражей и не разрешать тому вести дискуссии по вопросам соединения двух природ или двух энергий Христа (*Dieten J.-L., van. Geschichte der griechischen Patriarchen von Konstantinopel: Von Sergius I. Bis Johannes VI (610–715)*. Amst., 1972. S. 29).

Из письма *Кира*, еп. Фасидского (впосл. патриарх Александрийский), К-польскому патриарху Сергию (626) известно о планах имп. Ираклия осуществить примирение православных и монофизитов на Кипре (*Hill*. 1949. P. 283). В 638 г. свт. Аркадий I, ранее с сомнениями принявший учение о единой энергии, окончательно отверг монофелитизм; он был противником «Эктесиса» («Изложение веры», 638) имп. Ираклия и патриарха Сергия, в к-ром содержалось учение о единой воле во Христе. Имп. *Констант II* (641–668) послал на Кипр большой отряд воинов, чтобы схватить архиеп. Аркадия I, который был сторонником вдовствующей имп. Мартины, но тот скончался ранее, чем воины прибыли на остров (*Chronique de Jean, évêque de Nikiou / Ed. H. Zotenberg. P.*, 1883. P. 188, 582).

Ко времени архиеп-ства Аркадия I относятся 2 эпизода, характеризующие церковную жизнь Кипра 1-й пол. VII в. Один из них вошел в христ. лит-ру как история о «милостивом блуднике». Богач из Константины Филентол, сын Олимпия, известный порочным поведением, был щедрым благотворителем и тратил много денег на неимущих и сирот (в т. ч. построил больницу). После его кончины среди духовенства разгорелся спор, получил ли спасение Филентол благодаря щедрым пожертвованиям или попал в ад как развратник. Архиеп. Аркадий велел прибегнуть к посту и бдениям, а также разослал столпникам и затворникам просьбу обратиться к Богу с молитвой, чтобы Тот открыл посмертную участь Филентола. Один из затворников, подвизавшихся близ Константины, по имени Каюма, к-рый до этого много лет провел в мон-ре прп. Антония Великого около Клисмы, был удостоен видения, что Филентол оказался между раем и адом. Из-за щедрой милостыни он был избавлен от адских мук, но из-за блуда не мог попасть в рай (*Halkin F. La Vision*



de Kaïoumos et le sort éternel de Philentolos Olympiou // *AnBoll.* 1945. Т. 63. Р. 56–64). Если в этом рассказе содержатся уникальные сведения о значительном числе затворников и столпников, подвизавшихся в окрестностях Констанции и их богоугодной жизни, то из др. рассказа, написанного мон. Анастасием (возможно, является одним лицом с прп. Анастасием Синаитом), известно о пороках в среде духовенства. Один осужденный в посл. пресвитер из с. Триахидес стал заниматься чародейством, и с того момента во время литургии в алтаре появлялся ангел, к-рый привязывал иерея к колонне, совершал таинство Евхаристии и причащал верующих, а затем развязывал недостойного священника (*Nau F. Le texte grec des récits utiles à l'âme d'Anastase (le Sinaïte) // Oriens Chr.* 1903. Vol. 3. Р. 56–90).

Архиеп. Аркадию I приписывается Похвальное слово вмч. Георгию Победоносцу (ВНГ, N 684), ранее он также считался автором Жития прп. Симеона Дивногогорца (ВНГ, N 1689). Литературным творчеством занимались и др. кипрские иерархи VII в.: напр., *Леонтий*, еп. Неаполя Кипрского († ок. 650), принадлежат Жития свт. Иоанна Милостивого, прп. Симеона Юродивого, свт. Спиридона Тримифунтского (утрачено), «Слово в защиту христиан и против иудеев: об иконах святых» и др., *Феодору*, еп. Пафосскому, — Житие свт. Спиридона (впервые прочитано 12 дек. 655 в присутствии архиеп. Сергия и др. кипрских иерархов). Из Амафунта происходил богослов и писатель прп. *Анастасий Синаит* (нач. VII в. — после 701). Преемник Аркадия I архиеп. *Сергий* считается автором антимонофелитского послания к папе Римскому *Феодору I* (643), к-рое было прочитано на 2-м заседании 1-го Латеранского Собора (649) (*АСО II. Vol. 1. Р. 60–64*), однако подлинность послания оспаривается (*Hackett, Παπαιωόννου.* 1923. Σ. 54, σπρ. 108; *Mansi.* Т. 10. Col. 916). Архиеп. *Сергий* также упоминается в надписи в пещере прор. Моисея на Синае (*Sevčenko I. The Early Period of the Sinai Monastery in the Light of its Inscriptions // DOP.* 1966. Т. 20. Р. 264). Архиеп. *Аркадий II* (ранее 680) известен как борец с еретиками из послания против Павла, возглавлявшего на Кипре одну из монофизитских групп *акефалов*, написанного имп. *Константином IV* Пого-



Свт. Иоанн Милостивый.
Роспись ц. Панагии Асину. 1105/06 г.

натом (668–685) (*Le Quien. ОС. Т. 2. Р. 1050*).

Кипрская Православная Церковь в период арабских нашествий. До нашествия персов в Св. землю мн. киприоты становились насельниками палестинских мон-рей (напр., прп. *Георгий Хозевит* († ок. 625) и его брат *Ираклид*). Персидское и последовавшее за ним арабское завоевание Св. земли вызвали приток беженцев-христиан на Кипр. С этими событиями связано сложение цикла легенд о т. н. Аламанских святых (см. в ст. *Кипрские (Аламанские) святые*).

Араб. нашествия нанесли непоправимый урон процветавшему острову. При разорении прибрежных городов было разрушено большое число храмов. Многие из них так и не были отстроены заново (напр., базилики *Курия, Кампанопетра* в Констанции), или на их месте сооружены часовни или небольшие храмы (напр., базилика свт. Епифания в Констанции, Св. Троицы близ Ялусы, Хрисополитиссы в Пафосе). Тем не менее в некоторых городах сразу же после первых 2 араб. нападений (649 и 650) начались восстановительные работы. Так, из надписи, найденной в 1974 г. при раскопках в Солах, известно, что епископская базилика этого города пострадала от пожара при нападении арабов и вскоре после этого была повреждена землетрясением, но в 655 г. была отстроена еп. Иоанном (*Browning.* 2005. З. Σ. 247). В Амафунте при имп. *Констанине IV* Погонате были частично восстановлены укрепления, т. н. приморская базилика, базилика на акрополе и базилика свт. Тихона Амафунтского,

но в кон. VII в. после очередного набега арабов город окончательно запустел.

Во время 2-го нападения арабов на остров киприоты перевезли в К-поль мощи сщмч. *Ферапонта*, к-рый был епископом на Кипре в первые века христианства и принял мученическую смерть за Христа (точное время неизвестно). Перед нападением арабов он явился просмонарию церкви, где хранились его мощи, и велел срочно увезти их в К-поль (*СунСР. Col. 709–710*).

В правление имп. *Юстиниана II* (685–695, 705–711) была восстановлена базилика свт. Епифания и центральную часть Констанции обнесли укреплениями. В 691 г. Юстиниан II организовал переселение большей части населения Кипра во главе с архиеп. *Иоанном I* на п-ов Кизик (ныне Капыдагы) (*Theoph. Chron.* Р. 365). Во время осады К-поля (ок. 673–677) арабы захватили п-ов Кизик и создали на Геллеспонте морскую базу. Предполагают, что переселение киприотов было вызвано потребностью предотвратить повторение угрозы араб. нападения на столицу. Собравшийся в 691–692 гг. в К-поле Пято-Шестой Трулльский Собор 39-м канонам признал в качестве новой кафедры Кипрского архиепископа Юстинианополь (Нов. Юстиниану) и сохранил все его прежние права и привилегии: «Да будут сохранены неизменными преиму-



Сщмч. Ферапонт.
Роспись ц. Пресв. Богородицы Кафолики в дер. Куклия. Кон. XII в.

щества, данные престолу вышенаименованного мужа от Богоносных отец, во Эфесе некогда собравшихся, да имеет Новый Юстинианополь миссии по догматическим вопросам,





права града Константи, и учреждаемый в оном боголюбнейший епископ да начальствует над всеми епископами Геллеспонтской области, и да будет поставляем от своих епископов по древнему обычаю — ибо и Богоносные отцы наши рассудили, да будут соблюдаемы обычаи каждой Церкви; и епископ града Кизического да подчиняется предстоятелю реченного Юстинианополя, по примеру всех прочих епископов, подвластных вышереченному боголюбнейшему предстоятелю Иоанну; от которого, когда потребно будет, и самого Кизика града епископ да поставляется» (*Mansi*. Т. 11. Col. 961–962; ср.: *Const. Porphyr. De adm. imp.* 47–48). Согласно приписке в одной из рукописей актов (*Vallis*. F10, X в.), кафедра «Нового Юстинианополя» находилась в г. Артака (ныне Эрдек, Турция), примерно в 10 км к северо-западу от Кизика (*Бенешевич В. Н.* Канонический сборник XIV титулов со 2-й четв. VII в. до 883 г. СПб., 1905. Прил. С. 45). Архим. Павел (Энглезакис) высказал предположение, что Юстиниан II переселил киприотов, чтобы устроить в названном в его честь Нов. Юстинианополе автокефальную архиепископию, подражая Юстиниану I, к-рый дал автокефалию архиепископии Юстинианы Примы (*Παῦλος (Ἐγγλεζάκης)*. 1996. Σ. 129). В качестве ответной меры халиф переселил большую часть оставшихся на острове киприотов на сир. побережье между Тиром и Сидоном (в посл. они были возвращены на родину — *Const. Porphyr. De adm. imp.* 47). Когда имп. Тиверий II (III) (698–705) обезопасил остров от араб. набегов, архиеп. Иоанн I возвратился со своей паствой на Кипр. Однако упоминание в архиепископском титуле Нов. Юстинианы сохранилось до наст. времени.

В 805/6 г., во время набега на Кипр халифа Харуна ар-Рашида, арабы увели в плен 1600 киприотов, в т. ч. не названного по имени архиепископа. Историки отождествляют его с Кипрским архиеп. *Иоанном II*, имя к-рого сохранилось на печати нач. IX в. (Ἰωάννης Β' // *МКЕ*. 1987. Т. 6. Σ. 132). Предстоятель КИЦ был выкуплен из плена за 1 тыс. динаров (*Ὁικονομᾶκης Ν. Ὁ Κύπρος καὶ οἱ Ἀράβες* (622–965 μ. С.) // *Μελέται καὶ Ὑπομνήματα*. Λευκωσία, 1984. Т. 1. Σ. 311–327). Имена архиепископов VIII–IX вв. известны гл. обр.

благодаря данным сфрагистики (Дамиан, Фома, Христофор, Иоанн II) и синодикам (Дометий, Иларий, Порфирий) (*Dikigoropoulos*. 1965/1966. P. 242–252).

Несмотря на то что нек-рые мон-ри бесследно исчезли в результате араб. нападений на остров (напр., обитель Симвулу, постриженником к-рой был еп. Феодор Пафосский), монашество, имевшее глубокие корни на Кипре, продолжало существовать и развиваться. А. И. Дикигоропулос считал, что в период арабо-византийского совместного владения островом (кондоминиум) на Кипре действовало 18 мон-рей (*Ibid.* P. 274–276). Но Р. Браунинг, признавая, что число кипрских мон-рей было велико, сомневается, можно ли считать монастырскими постройками все руины церковных зданий периода кондоминиума (*Browning*. 2005. Σ. 286). О кипрском монашестве говорится в ряде письменных источников. Среди участников *Вселенского VII Собора* (787) был Каллист, «игумен разных монастырей Кипра» (*Mansi*. Т. 13. Col. 153). В Житии свт. Димитрияна Хитрского († 913) упоминается мон-рь прп. Антония Великого, насельником к-рого был этот святой (*Grégoire*. 1907. S. 224), а в Житии прп. Константина из иудеев (между 886 и 912) — безымянные монахи и мон-ри на Кипре в IX в. (*ActaSS*. Nov. Т. 4. P. 635–636; Житие прп. отца нашего Константина, что из иудеев. Житие св. исп. Никиты, игум. Мидийского / Пер., сост., автор ст.: Д. Е. Афиногенов. М., 2001. С. 33–34). Совпадение названий нек-рых кипрских мон-рей с названиями известных малоазийских обителей (Агрос, или Мегас-Агрос, близ Кизика — Агрос в Пицилье на Кипре; Кафарский мон-рь в Вифинии — Кафарский мон-рь близ Ларнакас-тис-Лапиту; лавра Стилос на Латрской горе — мон-рь Стилос на п-ове Акротири) дает повод предполагать, что они были основаны монахами из М. Азии (*Dikigoropoulos*. 1965/1966. P. 273), спасшимися на Кипре от гонений в период *иконоборчества* (726–787, 815–843). Эта ересь не возобладала на Кипре и мн. сторонники почитания икон нашли прибежище на этом острове (Житие прмч. Стефана Нового: Vita S. Stephani Junioris // PG. 100. Col. 1117; «Малый Апологетик» К-польского патр. Никифора I: *Niceph. Const. Apol.* // PG. 100. Col. 837; Житие прп. Петра

Атройского: *Laurent V. La Vie merveilleuse de saint Pierre d'Atroa*. Вгух., 1956. P. 101. (SH; 29)), а другие были сосланы туда (*Theoph. Chron.* P. 445). На Кипре также укрывались гонимые мусульманами христиане Сирии, Палестины и Египта (*Ibid.* P. 499).

Кипрский архиеп. свт. *Георгий I* или *Георгий Монах* (эти лица отождествляются нек-рыми исследователями) был анафематствован вместе со свт. *Германом I*, патриархом К-польским, на иконоборческом Иерийском Соборе (754). Анафема была снята в 787 г. на VII Вселенском Соборе. С Кипра, а именно из Констанции происходил К-польский патриарх *Павел IV* (780–784), который, оставив кафедру и приняв схиму в мон-ре Флора, побуждал имп. *Ирину* к созыву VII Вселенского Собора (*Niceph. Const. Apol.* // PG. 100. Col. 837; *Theoph. Chron.* P. 453; *Leo Gramm. Chron.* P. 191; *The Synodicon vetus* / Ed. J. J. Duffy, J. Parker. Wash., 1979. P. 126. (CHFB; 15)). Председательствовавший на Соборе свт. *Тарасий*, патриарх К-польский, также был киприотом.

Статус и взаимоотношения с Константинопольским Патриархатом. Присутствовавший на VII Вселенском Соборе Кипрский архиеп. *Константин II* был сторонником иконопочитания и принимал активное участие в обсуждениях. Из его рассказа мы узнаем об отдельных случаях проявления иконоборчества на Кипре. Он упоминает о киприоте-землепашце, к-рый выколол глаз у иконы Божией Матери в одной из церквей Констанции, и о жителе Кития, проткнувшем гвоздем лоб изображения ап. Петра на стене храма. Обоих, по словам архиепископа, немедленно постигла Божия кара (*Mansi*. Т. 13. Col. 77–80). Любопытно, что Константин II ставил подпись на соборных документах не среди предстоятелей автокефальных Церквей, а среди старейших митрополитов К-польского Патриархата: после Агапия Кесарийского и Иоанна Эфесского, но перед Леонтием Ираклийским (*Ibid.* Т. 12. Col. 994, 1087, 1147; Т. 13. Col. 133, 365, 380). Ранее Кипрский архиеп. Иоанн I подписывал акты Пято-Шестого (Трульского) Собора (691–692) после патриархов (*Ibid.* Т. 11. Col. 989), а представитель Кипрского архиеп. Епифания II на *Вселенском VI Соборе* (680/1) — дважды, после



патриархов и их представителей (Ibid. Т. 11. Col. 639, 688) и в одном случае — после них и Филалифа Кесарийского, экзарха диоцеза Понт (Ibid. Т. 11. Col. 669). КПЦ занимает позицию 3-й митрополии К-польского Патриархата и в т. н. «Тактиконе» имп. Льва III Исавра (717–741), сохранившемся в рукописи Paris. gr. 1555A (XIV в.) (*Darrouzès. Notitiae. N 3. P. 230*). Но в наст. время признано (Л. Дюшен, В. Лоран, Х. Г. Бек, Ж. Дарузес), что эта нотиция не относится к VIII в., а представляет собой компиляцию IX в. и не имеет исторической ценности: ее составитель привел перечень епархий до Пергийской митрополии в точном соответствии со списком подписей участников VII Вселенского Собора, к-рый он использовал в числе основных источников (Ibid. P. 22, 31–32).

В одном из списков «Тактикона» (Athen. Bibl. Nat. Cod. 1372, 1779 г., копия рукописи 1311 г.), составленном в правление имп. Иоанна I Цимисхия (969–976), уже после освобождения Кипра от арабов, Кипр-



ская Архиепископия перечислена среди епархий К-польского Патриархата, после Болгарской Архиепископии (*Darrouzès. Notitiae. N 8. P. 290*). Георгий Кедрин (рубеж XI и XII вв.), описывая обретение мощей ап. Варнавы в 488 г. архиеп. Анфемием, отметил, что «тогда Кипр стал митрополией, но принадлежал не Антиохии, а Константинополю» (*Cedrenus G. Comp. hist. Vol. 1. P. 619*). На основании этих фактов Г. Гельцер и Софроний (Евстратиадис), митр. Лентопольский, предположили, что на нек-рое время автокефалия КПЦ была упразднена и подчинялась К-польскому Патриархату (*Gelzer H. Ungedrückte und ungenügend veröffentlichte Texte der Notitiae episcoporum. Münch., 1900. S. 572; Σωφρόνιος (Ευστρατιάδης), μητρ. Τὸ ἀρχαιότερον Τακτικὸν τῆς Ἐκκλησίας Κωνσταντινουπόλεως // Νέα Σιών. 1931. Т. 26. Σ. 557*). Иной т. зр. придерживался проф. Г. Конидарис. Он считал, что

Кипр из-за араб. угрозы долгое время зависел от помощи К-поля и оказался под его покровительством и надзором, но без офиц. отмены автокефалии (*Κωνιδάρης. 1934. Σ. 36, 104; Idem. 1972. Σ. 91–92, 109; Idem. 1976. P. 23–25*), равно как и позже автокефалия КПЦ не отменялась, а ограничивалась в силу тех или иных обстоятельств (*Idem. 1972. Σ. 101, 120*). Совр. кипрские исследователи пытаются оспорить это мнение. В частности, в качестве объяснения места, занимаемого Кипрским архиепископом в перечнях подписей VII Вселенского Собора, некоторые ученые (*Παῦλος (Εγγλεζάκης). 1996. Σ. 142–143; Μιτσιδής. Τὸ αὐτοκέφαλον. 2005. Σ. 141*) приняли во внимание давнее наблюдение А. Леклерка, что очередность подписей в соборных актах не всегда отражала реальный иерархический порядок (*Hefele, Leclercq. Hist. des Conciles. Т. 1/1. P. 92, not. 2*). По мнению архим. Павла (Энглезакиса), порядок подписей на документах VII Вселенского Собора свидетельствует не о понижении статуса Кипра, а о повышении в иконоборческий период значения Кесарийской и Эфесской

Печать Кипрского архиеп. Епифания III. 870 г. Прорись

митрополий, связанного с тем, что они являлись столицами фем Анатолик и Арменияк (*Παῦλος (Εγγλεζάκης). 1996. Σ. 145–147*). Киррис считал, что в Тактиконе, составленном в правление имп. Иоанна I Цимисхия, позиция КПЦ определялась не церковной, а гос. политикой, к-рая предусматривала особый контроль императора над воссоединенными землями с целью пресечения автономистских движений (*Κύρρης. 1986. Σ. 372*). В качестве свидетельства независимости КПЦ в этот период исследователи приводили соч. «Описание Восточно-римского государства» Георгия Кипрского (нач. VII в. в составе компиляции IX в.), где подчеркивается ее автокефальный статус (*Parthey. 1866. P. 93*), и трактат «Об управлении империей» имп. Константина VII Багрянородного, подтверждающий решение Трулльского Собора (*Const. Porphy. De adm. imp. 48*). Нил Доксонатп (сер. XII в.) называл Кипрскую Архиепископию, как и Болгарскую, автокефальной



Свт. Димитриан, еп. Хитрский. Роспись ц. Христа Антифонита близ Калогреи. Кон. XII – нач. XIII в.

и «самовластной», архиепископов которой назначал император, а хиротонисали кипрские епископы (*Parthey. 1866. P. 284*).

Из-за недостатка источников трудно установить, когда кандидатура Кипрского архиепископа стала выдвигаться визант. императором. Из Жития свт. Димитриана Хитрского видно, что в 888 г. архиеп. Евстафий был избран киприотами, а не назначен императором (*Grégoire. 1907. S. 228*). Первое упоминание о выдвигении императором кандидатуры Кипрского архиепископа сохранилось в Житии прп. Евфимия Святогорца, где говорится, что Василий II Болгаробойца «весьма принуждал» игумена афонского Иверского мон-ря прп. Евфимия Святогорца (Мтацминдели) стать архиепископом Кипра, но тот отказался (*Histoires monastiques géorgiennes / Trad., préf.: P. Peeters // AnBoll. 1917/1919. Vol. 36/37. P. 40*; Житие блаженных отцов наших Иованэ и Эптвимэ и известие достойного жительства их, написанное убогим Гиорги иеромонахом / Пер. с древнегруз.: свящ. И. Затеишвили // Символ. 1996. № 35. С. 281). По мнению Кирриса, император стал назначать архиепископа Кипра после освобождения острова (965), но при этом подчеркнул, что это не означало зависимости КПЦ от К-польского патриарха (*Κύρρης. 1986. Σ. 372*).

Кипрская Православная Церковь после возвращения острова в состав Византии. Визант. присутствие на Кипре усилилось в нач. X в. В 901/2 г. на месте разрушенной базилики Кития был обнаружен мраморный саркофаг с мощами и надписью: «Лазарь Четверодневный, друг Христов». От гробницы прав.

Лазаря произошло совр. название города Ларнака (Λάρναξ — гроб, саркофаг). Визант. имп. Лев VI Мудрый пожелал перенести эту реликвию в К-поль, а на месте обретения мощей он построил большую 3-нефную 3-купольную базилику (*Georgii Monachi Vitae recentiorum imperatorum // Theoph. Contin.* P. 860; *Zonara.* Epit. hist. 1897. Vol. 3. P. 446; *Arethae Scripta Minora / Ed. L. G. Westerink.* Lpz., 1972. Bd. 2. S. 7–8). В 910 г., когда к Кипру подошла посланная имп. Львом VI эскадра Империя, греч. население нарушило условие нейтралитета. В наказание за это остров был разграблен эмиром Тарса Дамианой, множество жителей было уведено в плен. Свт. *Димитриан*, еп. Хитрский, отправился в «Вавилон» (видимо, в Багдад) и вымолил у халифа разрешение освободить пленников (*Grégoire.* 1907. S. 232–233). Предполагают, что к этой миссии Димитриана было приурочено письмо-ходатайство К-польского патриарха *Николая I Мистика*, отправленного халифу аль-Муктадиру (913/4).

Совр. исследователи подвергают сомнению традиц. т. зр. о перенесении архиепископской кафедры из Константиции в Арсиною (Фамагусту) в 698 или в 705 г. (*Janin R. Chypre // DHGE.* 1953. T. 12. Col. 796; *Hill.* 1949. P. 285–286) и считают, что это произошло после 913 г. (*Κύρρης. Ατζόχωστος.* 1985. Σ. 66). О том, что Константиция в VIII–IX вв. оставалась церковно-адм. центром, свидетельствует сооружение в IX в. рядом с тем местом, где находилась базилика свт. Епифания, 3-нефной базилики с 3 куполами над центральным нефом, к-рая служила кафедральным храмом. Скорее всего базилика была разрушена в 913 г. эмиром Дамианой (*Ibid.* Σ. 63, 65). Однако остается неясным, когда кафедральным собором стала ц. прав. Симеона Богоприимца в Фамагусте. Ее сев. часть построена в VII–IX вв., а в XII или XIII в. церковь была расширена, что могло быть связано с переносом архиепископии (*Ibid.* Σ. 63, 65). Но датировка этапов строительства ц. прав. Симеона остается спорной. Напр., А. Папагеоргиу считает, что она была возведена в кон. XII в., а расширена к югу в XIII в. (*Παπαγεωργίου Α. Συμεών Αγίου Εκκλησία // ΜΚΕ.* 1990. T. 12. Σ. 354). В связи с этим Киррис подверг сомнению господствовавшее ранее мнение о пере-

несении в кон. XI в. архиепископской кафедры в Лefкосию (ныне Никосия) (*Κύρρης. Ατζόχωστος.* 1985. Σ. 66).

В 963 г., после того как *Никифор II Фока* нарушил данное прп. *Афанасию Афонскому* обещание принять постриг на Св. Горе и стал императором, тот покинул Афон и неск. ме-



Церковь прп. Афанасия Афонского на месте, где подвизался святой. Мн-рь Иереев. XIV в., 1964 г.

сяцев жил на Кипре в мон-ре Иереев близ Пафоса (*Noret J. Vitae duae antiquae Sancti Athanasii Athonitae.* Turnhout, 1982. P. 43). В 965 г. посланный Никифором II визант. флот освободил Кипр и присоединил его к Византийской империи.

В кон. X в. на Кипре начали появляться груз. мон-ри, в одном из них действовал скрипторий. Выполненные там переводы текстов посылали на Синай (см. в ст. *Жалия*).

О кипрских архиепископах с 965 г. до воцарения династии Комнинов сведений практически не сохранилось. Неизвестный по имени Кипр-



Пресв. Богородица и ктитор магистр Никифор Исхирий с моделью храма в руках перед Спасителем. Ростись ц. Панагии Асину в Никосии. 3-я четв. XIV в.

ский архиепископ присутствовал на К-польском Соборе 1054 г., предавшем ответной анафеме Зап. Церковь (*Παύλος (Εγγλεζάκης).* 1996. Σ. 93). В 1094 г. др. не названный по имени архиепископ вместе с кипрскими епископами прибыл в К-поль и участвовал во Влахернском Соборе. Имя

Кипрского архиеп. Василия II известно благодаря печати (*Laurent V. Le Corpus des Sceaux de l'Empire Byzantin.* P., 1965. T. 5/2. P. 311–312. N 1484).

После того как войска крестоносцев достигли Антиохии, Иерусалимский патриарх Симеон II, опасаясь враждебных действий со стороны мусульман, уехал на Кипр. Когда крестоносцы начали осаду Иерусалима, он отправил Готфриду Бульонскому мясные продукты, вино и фрукты (*Alberti Aquensis. Historia Hierosolymitana // RHC, Occ.* 1879. T. 4. P. 489).

В кон. XI — нач. XII в. на Кипре началось бурное храмостроительство представителями как к-польской аристократии (*Киккский мон-рь* был основан в 90-х гг. XI в. военачальником имп. *Алексея I Комнина* Мануилом Вутомитом, парекклизии свт. Троицы в *Иоанна Златоуста мон-ре* близ *Куцовендиса* был сооружен между 1099 и 1103 г. дукой Кипра Евмафием Филокалом), так и местной знати (ц. Пресв. Богородицы «тис Алипу» в Гери была построена незадолго до 1091 г. магистром Епифанием Пасхалием, *Асину Панагии церковь* в 1105/06 г. — магистром Никифором Исхирием). Важным источником по истории кипрского монашества XII — нач. XIII в. являются ктиторские Типиконы (Уставы), в к-рых в т. ч. содержатся сведения об основании мон-ря свт. Иоанна Златоуста, *Махерасского монастыря* и *Неофита Затворника преподобного мон-ря* (Κυπριακά Τυπικά / Έπ. Γ. Π. Τσιγκόπουλλος. Λευκωσία, 2001). Георгий, 1-й игум. мон-ря свт. Иоанна Златоуста, видимо, происходил из Сев. Сирии и, прежде чем поселиться на Кипре,

провел некоторое время в Палестине. Он упоминается в письмах *Никона*

Черногорца (*Papacostas T. The History and Architecture of the Monastery of St. John Chrysostomos at Koutsovendis, Cyprus // DOP.* 2007. Vol. 61. P. 32–41).

Ок. 1152 г. возник *Хрисорроиятиссы Пресв. Богородицы мон-рь* близ Пафоса (*Φωτίου Σ. Σ. Ίερά Μονή Χρυσορροιάτισσης. Πάφος,* 2000. Σ. 19). В сер.

XII в. палестинские монахи *Неофит* († 1155) и *Игнатий* († 1175) основали Махерасский мон-рь. Имп. *Мануил I Комнин* (1143–1180) пожаловал новой обители ежегодное содержание 500 номисм и привилегии, в т. ч. титулование имп. мон-рем, а при игум. прп. *Ниле* (1175–1209) он получил статус ставропигиального мон-ря. В 1209 г. Нил был избран епископом Тамасским с титулом «первый среди кипрских епископов». В Тамасе прп. Нил основал жен. обитель во имя Пресв. Богородицы Влахернитиссы.

В 1159 г. прп. Неофит Затворник († вскоре после 1214) обосновался в окрестностях Пафоса в естественной пещере, к-рую он впосл. расширил. Еп. Пафоса Василий Киннам благосклонно относился к отшельнику, в 1170 г. он рукоположил его во иерея. К прп. Неофиту стали собираться ученики, однако он не хотел, чтобы его мон-рь был многонаселенным. Сначала он ограничил число насельников 10 иноками, во 2-м Типиконе 1214 г. определил, что их должно быть 15–18 чел. В 1183 г. пещеру, к-рая получила название Энклистра (Ἐγκλειστρα — затвор), украсил фресками к-польский худож. Феодор *Апсевд*, работавший в классицизирующем направлении искусства комниновской эпохи, в 1196 г. (или вскоре после 1214) роспись была продолжена провинциальным мастером в т. н. монашеском или аскетическом стиле. Лит. наследие прп. Неофита включает панегирики в честь святых, 16 слов на Шестоднев, катехизис, 2 книги душеполезных писем, толкования псалмов, Господних заповедей из Ветхого и Нового Завета, каноны двенадцатым праздникам и др., а также небольшие сочинения «Божье Знамение», повествующее о чудесном спасении прп. Неофита в 1197 г. из-под обвала, и письмо «О бедах, постигших страну Кипр» (1196) с описанием бедственного положения, в к-ром оказались киприоты после захвата в 1191 г. острова Ричардом I Львиное Сердце и образования лат. королевства. Многие труды Неофита Затворника не сохранились, они известны только по названиям: «Додекалог» и «Пятидесятиглавая книга», в к-рой в числе прочего содержались комментарии к Книге Песни Песней Соломона.

Из-за того что кандидатуры предстоятелей КПЦ предлагали для избрания визант. император, среди кипрских архиепископов и еписко-



1890. Σ. 327; *Petit L.* Documents inedit sur le Concile 1166 et ses derniers adver-

Ангелы возносят душу прп. Неофита Затворника. Роспись энклистры мон-ря прп. Неофита Затворника близ Пафоса. Мастер Феодор Апсевд. 1183 г.

saires // *ВВ.* 1904. Т. 11. С. 486–487). Между 1157 и 1169 гг. царский суд, куда входили К-польский патриарх *Лука Хрисоверг*

(1157–1170), Синод и синклит, признал недействительным отлучение Иоанном IV Амафунтского епископа Иоанна, поскольку решение было принято недостаточным числом епископов — в то время на Кипре было 11 епископов помимо архиепископа (*Θεόδωρος Βαλοσαμών. Ἐρμηνεία κανόνων // Ράλλης, Ποτλής. Σύνοχη. Τ. 3. Σ. 322*). По мнению К. Хаджипсалтиса, этот инцидент свидетельствовал об упрямстве de facto автокефалии КПЦ (*Χατζηψάλτης. 1954*) или об ее ограничении, как считал Конидарис (*Κονιδάρης. 1972. Σ. 93*). Однако А. Мицидис видит в этом действии к-польских властей только претворение в жизнь предписаний церковных канонов (*Μιτσιδής. Τὸ αὐτοκέφαλον. 2005. Σ. 146*).

пов этого периода было много некиприотов (напр., представители столичной аристократии: архиеп. Николай Музалон и Василий Киннам, еп. Пафосский, критяне — архиеп. *Иоанн IV Критянин* и Варнава, еп. Лапифский). Назначенный имп. Алексеем I Комнином Николай Музалон, представитель знатного к-польского рода, занимал Кипрскую кафедру в 1106/07–1110/11 гг. Видимо, его отставка и отъезд с Кипра были вызваны конфликтом с дукой Евмафием Филокалом, к-рый обложил киприотов тяжелыми налогами, чтобы улучшить оборону острова. Музалон выступил против этих мер, сохранилась поэма, написанная им против Филокала (*Δοανίδου Σ. Ἡ παραίτησις Νικολάου τοῦ Μουζάλωνος ἀπὸ τῆς ἀρχιεπισκοπῆς Κύπρου // Ἑλληνικά. Ἀθήνα, 1934. Τ. 7. Σ. 109–150*). Возвратившись в К-поль, Музалон основал мон-рь Космидий и подвизался в нем 36–37 лет. Он известен как автор ряда сочинений. Будучи в хороших отношениях с Комнинами, Музалон был избран в 1147 г. при Мануиле I на К-польский Патриарший престол (*Николай IV Музалон*), но в апр. 1151 г. он был вынужден уйти на покой из-за обвинений противников в том, что он сложил архиерейский сан при оставлении Кипрской кафедры.

В 1152–1174 (?) гг. архиепископом Кипра был «в высшей степени премудрый» Иоанн IV Критянин (*Constantinides C. N., Browning R. Dated Greek Manuscripts from Cyprus to the Year 1570. Wash.; Nicosia, 1993. P. 84–85*), к-рый при подписании деяний К-польских Соборов 1157 и 1170 гг. выражал протест против изменения иерархического места Кипрского архиепископа, перед которыми ставили подписи Болгарские архиепископы Иоанн Комнин и Константин (*Σακελλίων Γ. Πατριακή βιβλιοθήκη. Ἀθήνα,*

(1157–1170), Синод и синклит, признал недействительным отлучение Иоанном IV Амафунтского епископа Иоанна, поскольку решение было принято недостаточным числом епископов — в то время на Кипре было 11 епископов помимо архиепископа (*Θεόδωρος Βαλοσαμών. Ἐρμηνεία κανόνων // Ράλλης, Ποτλής. Σύνοχη. Τ. 3. Σ. 322*). По мнению К. Хаджипсалтиса, этот инцидент свидетельствовал об упрямстве de facto автокефалии КПЦ (*Χατζηψάλτης. 1954*) или об ее ограничении, как считал Конидарис (*Κονιδάρης. 1972. Σ. 93*). Однако А. Мицидис видит в этом действии к-польских властей только претворение в жизнь предписаний церковных канонов (*Μιτσιδής. Τὸ αὐτοκέφαλον. 2005. Σ. 146*).

В XII в. на Кипре существовали владения и подворья Иерусалимского Патриархата. В 1156/57 — до марта 1166 г. Иерусалимскую кафедру занимал постриженник кипрского монастыря свт. Иоанна Златоуста Иоанн IX Хризостомит. При Кипрском архиеп. Варнаве II остров посетил свт. *Леонтий II*, патриарх Иерусалимский (ок. 1174/75–1184/85),



Монета Исаака Комнина. Аверс. 1184–1191 гг.

поскольку владения Патриархата страдали от произвола сборщиков налогов (*The Life of Leontios, Patriarch of Jerusalem / Transl., comment.: D. Tsougarakis. Leiden; N. Y., Köln, 1993. P. 116, 118*).

По сообщению Антиохийского патриарха Михаила Сирийца, узурпатор Исаак Комнин (1184–1191) заставил кипрских епископов избрать предстоятелем КПЦ Софрония II и провозгласил его патриархом, а тот венчал Исаака на царство как императора (*Mich. Syr. Chron.* Т. 3. P. 402–403).

Ист.: *Κυπριανός, άρχιμ.* Ιστορία χρονολογική τής νήσου Κύπρου. Βενετία, 1788; *Parthey G., ed. Hieroclis Synecdemus et notitiae Graecae episcoporum.* Berolini, 1866; *Γεδεών Μ.* Ο Άθως: Άναμνήσεις, έγγραφα, σημειώσεις. Κωνσταντινούπολις, 1885. Σ. 297–300; *Grégoire H.* Saint Démétrios, évêque de Chytri (île de Chypre) // *BZ.* 1907. Bd. 16. N 1. S. 204–240; *Δάμιτρος Σ.* Τά Πάτρια του Άγίου Όρους // Νέος Έλληνομνήμων. Άθήνα, 1912. Τ. 9. Σ. 124, 126; *Leont. Makhair.* Chronicle. Τ. 1. P. 28–32; *Cappuyns N.* Le Synodikon de Chypre au XII^e s. // *Byz.* 1935. Τ. 10. P. 489–504; *Παπαδόπουλλος Θ.* Έκ τής Άρχαιοτάτης Ιστορίας του Πατριαρχείου Ιεροσολύμων // Νέα Σιών. 1952. Τ. 47. Σ. 206–235 [текст: Σ. 217–235]; *Halkin F.* Les Actes Aporcuyphes: De St. Héraclide de Chypre, disciple de l'Apotre Barnabé // *AnBoll.* 1964. Т. 82. P. 133–171; *Esbroeck M., van.* Les Actes armeniens de saint Héraclide de Chypre // *Ibid.* 1985. Т. 103. P. 115–162; *Acta Barnab.* S. 292–302; *Hagiographica Cypria: Sancti Barnabae laudatio auctore Alexandro Monacho et Sanctorum Bartholomaei et Barnabae vita e menologio imperiali deprompta. Vita Sancti Auxibii / Ed. P. Van Deun, J. Noret.* Turnhout; Leuven, 1993. P. 83–122, 208–236. (CCSG; 26); *Νεράντζη-Βαρμάζη Β.* Σύσταγμα βυζαντινών πηγών κυπριακής ιστορίας; 4ος – 15ος αιώνας. Λευκωσία, 1996.

Лит.: *Neale J. M.* A History of the Holy Eastern Church. L., 1850. Pt. 1: General Introduction; *Hackett J.* A History of the Orthodox Church of Cyprus from the Coming of the Apostles Paul and Barnabas to the Commencement of the British Occupation (A. D. 45 – A. D. 1878). L., 1901; *Hackett J., Παπαϊωάννου Χ. Ι.* Ιστορία τής Όρθοδόξου Έκκλησίας τής Κύπρου. Άθήνα, 1923. Т. 1; *Κονιδάρης Γ. Ι.* Αι Μητροπόλεις και Άρχιεπισκοπαί του Οικουμενικού Πατριαρχείου και η «Τάξις» αυτών. Άθήνα, 1934; *idem.* Η θέσις τής Έκκλησίας τής Κύπρου εις τα Έκκλησιαστικά Τακτικά (Notitia Episcopatum) άπό του Η' μέχρι και του ΙΒ' αιώνας // Πρακτικά του Α' Διεθνούς Κυπριολογικού Συνεδρίου. Λευκωσία, 1972. Τ. 2. Σ. 81–120; *idem.* Το αυτόκεφαλον τής Έκκλησίας Κύπρου // XV^e Congrès Intern. d'études byzantines: Rapports et Co-rapports. Athènes, 1976. Τ. 5. N 2. P. 3–29; *Hill G. F.* A History of Cyprus. Camb., 1949. Vol. 1; *Laurent V.* La succession épiscopale des derniers archevêques grecs de Chypre, de Jean le Crétois (1152) à Germain Pesimandros (1260) // *REB.* 1949. Τ. 7. N 1. P. 33–41; *Χατζημάλτης Κ.* Η καθαίρεσις του Άμαθούντος Ιωάννου επί Άρχιεπισκόπου Κύπρου Ιωάννου Κρητικού (1152–1174) και τα έκ ταύτης εξαχθέντα συμπεράσματα // Κυπριακά σπουδαί. Λευκωσία, 1954. Τ. 18. Σ. 38–45; *Dikigoropoulos A.* The Church of Cyprus During the Period of the Arab Wars, A. D. 649–965 // *GOTR.* 1965/1966. Τ. 11. P. 237–279; *Μισιόδης Α.* Το αυτόκεφαλον τής Έκκλησίας Κύπρου // XV^e Congrès Intern. d'Études byzantines: Rapports et Co-rapports. 1976. Τ. 5. N 2. P. 3–18; *idem.* Η Έκκλησία τής Κύπρου άπό τον δεύτερο μέχρι τον πέμπτο αιώνα // Ιστορία τής Κύπρου. Λευκωσία, 2005. Τ. 3.

Σ. 107–127; *idem.* Το αυτόκεφαλον τής Έκκλησίας Κύπρου // *Ibid.* Σ. 129–154; *Kyrris K. P.* History of Cyprus. Nicosia, 1985; 1996²; *idem.* (Κύρρης Κ. Π.). Αμμόχωστος: Προϊστορία και ιστορία επαρχίας Αμμοχώστου // *ΜΚΕ.* 1985. Τ. 2. Σ. 53–66; *idem.* Αρχιεπίσκοποι Κύπρου // *Ibid.* Σ. 350–354; *idem.* Εκκλησία Κύπρου // *Ibid.* 1986. Τ. 4. Σ. 361–372; *Παύλος (Έγγλεζάκης), άρχιμ.* Είκοσι μελέται διά την Έκκλησίαν Κύπρου (4ος έως 20ός αίων). Άθήνα, 1996; *Μακάριος, άρχιέπ.* Κύπρος ή Άγία Νήσος. Λευκωσία, 1997²; *Βλάσιος (Σταυροβουνιώτης), μον.* Πατερικόν τής Νήσου Κύπρου. Θεσσαλονίκη, 1999; *Οικονόμου Χ.* Η εισαγωγή του Χριστιανισμού και ή θεμελίωση τής Κυπριακής Έκκλησίας // Ιστορία τής Κύπρου. 2005. Τ. 3. Σ. 23–105; *Browning R.* Η Κύπρος και οι Άραβες // *Ibid.* Σ. 235–291.

О. В. Л.

Κипрская Православная Церковь в период правления Лузиньянов и венецианцев. С приходом к власти на Кипре франц. династии Лузиньянов (1192–1489) и учреждением лат. архиепископии КПЦ пришлось адаптироваться к новым условиям и устанавливать отношения с завоевателями. Именно Православие помогло грекам-киприотам сохранить свою национальную идентичность и культуру. Греч. κλιρ, как и греч. население острова, был подчинен новой власти. Часть владений КПЦ перешла к королю и лат. нобилитету, но не к католич. Церкви. Однако массовой конфискации земель КПЦ не проводилось.

В связи с событиями IV крестового похода связь Кипра с К-полем была нарушена и с просьбой о замещении архиепископской кафедры киприоты обратились к кипрскому и иерусалимскому кор. Амори (Амальрику) де Лузиньяну, который разрешил им самостоятельно избрать предстоятеля КПЦ. Т. о. местные епископы, представители монашества, низшего духовенства и мирян избрали Кипрским архиепископом Тивериадского еп. *Исаию*. Однако для укрепления своего авторитета Исаия был вынужден обратиться в Никею. На Соборе 1209 г. его избрано было признано каноническим и подтверждено. Его преемник архиеп. *Неофит I*, как известно из письма Никейскому имп. *Иоанну III Дуке Ватацу*, был поставлен на Кипрскую кафедру имп. *Феодором I Ласкарем*.

Решения лат. Соборов в Лимасоле (17 окт. 1220) и в Фамагусте (12 сент. 1222) внесли принципиальные изменения в положение КПЦ. Должность правосл. архиепископа была упразднена, Неофит I был вынужден покинуть остров. Количество

греч. епископов было уменьшено с 14 до 4. Их резиденции были перенесены из больших городов в удаленные районы: из Никосии в Солию (Солы), из Фамагусты в Ризокарпасо на п-ове Карпасия, из Пафоса в Арсиною, из Лимасола в Лефкару. Административно греч. епископы были подчинены латинским епископам Никосии, Лимасола, Пафоса и Фамагусты. Идеологическим обоснованием этих изменений было решение IV Латеранского Собора 1215 г., согласно которому на одной кафедре не должно быть 2 епископов. В местах совместного проживания различных этнических групп, как на Кипре, греч. епископы должны были выполнять функции помощников латинских. Поскольку лат. епископов было четверо, то число греч. архиереев не могло быть больше. Греч. епископы должны были приносить клятву верности лат. епископату, в к-рой выражалось подчинение папе Римскому, как это было принято для всех лат. прелатов на Западе. Споры о присяге раскололи греч. общество на тех, кто согласился с ее принесением, и тех, кто отвергли ее. В 20-х гг. XIII в. дополнительный разлад в среду греков-киприотов внес проживавший в Никее К-польский патриарх *Герман II* (1223–1240), к-рый по икономии советовал им оказать внешнее подчинение латинянам (даже согласиться апеллировать к лат. курии, хотя греки сохранили церковные суды), не приносить присягу верности. В 1229 г. патриарх изменил свою политику и призвал православных киприотов прервать общение с присягнувшими священниками.

По решениям Соборов 1220 и 1222 гт. была также ограничена численность греч. монашества. Хотя свободные греки теоретически имели право принять монашеский постриг, они могли быть приняты в мон-рь только в случае смерти или ухода из обители к.-л. из братии, когда освобождалось место для нового насельника. Сервам для поступления в мон-рь требовалось разрешение сеньора. Если епископ постригал серва в монахи без согласия его господина, то должен был предоставить ему др. серва. Т. к. по традиции Зап. Церкви представители духовенства не должны были быть лично зависимыми, франки гарантировали освобождение от манориальных повинностей греч. священнослужителям.



На Западе в мон-рь мог быть принят только свободный человек, имеющий собственность для дарения, а в нек-рых регионах и орденах — только представитель благородного сословия. После франкского завоевания Кипра и отъезда с острова визант. знати большинство греков оказалось в категории зависимого населения, поэтому многие из них стремились стать членами правосл. клира. После 1222 г. греч. мон-ри, как и латинские, считались подчиненными власти Римского престола. Сведений о закрытии правосл. монастырей при Лузиньянах источники не сообщают. Напротив, нек-рые греч. мон-ри имели тесные контакты с Римской курией и королевским домом Кипра, активно с ними сотрудничали, получая за это покровительство и гарантии их собственности на острове и в Киликийской Армении.

КПЦ пыталась отстаивать свою независимость во внутрицерковной жизни. Важнейшим ее достижением в XIII в. было признание права сохранения правосл. обрядов и использования в таинстве Евхаристии квасного хлеба. Полемика об опресноках не раз приводила к конфликтам между православными и католиками, и даже к казням греч. монахов (см. в ст. *Кантарские преподобномученики*), к-рые называли латинян еретиками за употребление пресного хлеба в Евхаристии. Только в 1340 г. на Соборе в Никосии греч. епископы признали допустимость использования опресноков.

Папа Римский *Иннокентий IV* (1243–1254) проводил более гибкую политику в отношении КПЦ. В 1246 г. он направил с миссией к грекам Антиохийского и Иерусалимского Патриархатов и Кипра своего легата, францисканца Лоренцо Португальского, обещая им прямое подчинение Римскому престолу без посредничества лат. епископов. Но эта идея встретила отпор лат. иерархии в государствах крестоносцев. Тем не менее в результате деятельности Лоренцо на Кипр вернулся Кипрский архиеп. Неофит I. Вместе с греч. епископами он признал прямое подчинение папе Римскому и в 1250 г. выдвинул Иннокентию IV ряд требований: восстановление 14 независимых от местных латинских иерархов правосл. епископий с неограниченной духовной властью над греч. паствой, передача греч. иерархам права сбора десятины, предоставление право-



Кантарские преподобномученики Герасим и Геннадий. Икона. Иконописец Г. Сиитпис. 90-е гг. XX в. (Собор Махерасского мон-ря)

славным свободой рукоположения и вступления в мон-ри. В этой сложной ситуации Иннокентий IV занял выжидательную позицию. После смерти Неофита I он позволил греч. епископам избрать нового архиеп. *Германа I Писимандра* и утвердил его в 1254 г., несмотря на резкие возражения со стороны лат. Никосийского архиеп. Гуго ди Фаджано. Вскоре Иннокентий IV умер, не успев решить вопрос о статусе греч. иерархии. Его преемник папа Римский *Александр IV* вновь подтвердил верховенство лат. Никосийского архиепископа над лат. и греч. епископами. Герман I, чтобы отстоять свою независимость от лат. архиепископа, отправился в Рим апеллировать к папе. Результатом переговоров стало издание в 1260 г. Александром IV «Кипрской буллы» (*Bulla Cypria*). Совр. исследователи по-разному оценивают этот документ. Одни считают, что она свидетельствует о полном подчинении КПЦ Риму, другие видят в ней компромисс между общинами. «Кипрская булла» позволяла Герману I пожизненно сохранить за собой титул архиепископа и независимость от лат. архиепископа Никосии. В «Кипрской булле» были повторены решения Соборов 1220 и 1222 гг. (но с неск. уступками, которые греки добивались еще в 1250 г.): 1) православные могли иметь только 4 епископии; 2) архиепископская кафедра переносилась в Солию, бли-

же к столице королевства, чтобы греч. архиепископ находился под контролем лат. архиепископа Никосии; 3) периодически греч. архиепископу разрешалось использовать в качестве кафедрального собора ц. ап. Варнавы в Никосии (в 1300 этот храм был официально признан кафедральным собором греч. епископа Солийского); 4) после смерти Германа I Писимандра должность архиепископа упразднялась; 5) епископ Солийский становился одним из 4 греч. епископов; 6) архиепископия Констанции присоединялась к Карпассийской епископии, к-рая была подчинена лат. епископу Фамагусты; 7) греч. епископы по-прежнему должны были приносить присягу папе Римскому и местному латинскому епископу, но если раньше присяга содержала оммаж и клятву верности, то теперь епископы давали только клятву; 8) греки могли сами избирать себе епископов с последующим утверждением лат. епископом диоцеза; 9) только папа Римский имел право низложить греч. епископа; 10) юрисдикция правосл. епископов распространялась на греков и сирийцев-мелькитов; 11) как и по договору 1222 г., судебные разбирательства дел, касающихся КПЦ, вели греч. епископы, однако апеллировать можно было к лат. епископу и к папе Римскому как к верховному судье; для разбирательства дел, касающихся греков, учреждались специальные церковные курии. В «Кипрской булле» содержались также специальные оговорки о возможности назначения греч. епископов папой Римским или лат. епископом. Однако на практике к этим мерам никогда не прибегали. В целом латинские епископы приняли условия, что они не должны вмешиваться во внутренние дела греч. епископов, касавшиеся управления греч. населением и мон-рями. Греки были обязаны присутствовать на ежегодных синодах, собираемых лат. епископом, но от участия в провинциальных соборах они были освобождены. Десятина поступала лат. епископам, и они получали фиксированную сумму при посещении греч. епископов. «Кипрская булла» воспринималась как соглашение (συμφωνία) между греками и латинянами и именно так неоднократно называлась в греч. текстах XIV в. Она предусматривала существование автономной во внутренних делах КПЦ при юридическом



подчинении Риму. Отношения между православными и католиками Кипра стали своеобразным примером компромисса для др. завоеванных крестоносцами земель на Востоке. В 1322 г. папа Римский Иоанн XXII пытался ввести кипрскую модель взаимоотношения религ. общин на Родосе. Положения, закрепленные «Кипрской буллой», фактически оставались действенными вплоть до тур. завоевания Кипра в 1570–1571 гг.

Светская и церковная власти на Кипре не пытались проводить насильственную латинизацию местного населения, хотя известно, что со стороны Рима предпринималось неск. попыток в этом направлении. В 1301 г. францисканец Раймунд Луллий хотел отправиться с миссией на Кипр, но не получил разрешения от кор. Генриха II де Лузиньяна. В 1338 г. папа Римский Бенедикт XII поблагодарил Никосийского архиеп. Илию за его усилия, направленные на приобщение греков, армян, яковитов и др. вост. христиан к католич. Церкви. На Соборе 1340 г. лат. клир был наиболее близок к достижению этой цели: представители др. христ. конфессий Кипра (греки, армяне, марониты, яковиты и несториане) согласились с зачитанными архиеп. Илией католич. Символом веры и положениями о чистилище и главенстве папы Римского. При этом была оговорена возможность отправления греч. обрядов, «к-рые не противоречат католической вере», что было гарантировано грекам «Кипрской буллой». Тем не менее усилия Папской курии и на этот раз не увенчались успехом. В 1360 г. прибывший на Кипр папский легат Петр Томасий предпринял попытку насильственного обращения в католич. веру правосл. духовенства. Он при поддержке лат. священнослужителей велел собрать всех находившихся в Никосии греч. клириков в лат. собор Св. Софии, закрыл двери на замок и начал убеждать их отречься от своих «заблуждений». Епископ Карпасийский и Фамагустский Иоанн Матза (Манцас) громко выразил возмущение происходящим, к нему присоединились остальные. Это едва ли не единственный случай принудительной латинизации греков за весь период правления Лузиньянов на Кипре, причем инициатором выступил не представитель местных властей, а приезжий, не знавший особенностей

отношений между крестоносцами и греч. населением, сложившихся за неск. веков их сосуществования на лат. Востоке. Действия папского легата вызвали в городе восстание греков. Лишь непосредственное вмешательство кор. Петра I Лузиньяна и временная высылка с острова Петра Томасия успокоили население и погасили опасный для власти конфликт. К-польский патриарх *Каллист I* назвал кипрских священников, подвергшихся принудительной латинизации, мучениками.

При еп. Карпасийском и Фамагустском Иоанне Матзе, в 1360–1370 гг., на деньги богатых греческих купцов и судовладельцев в Фамагусте был построен правосл. собор вмч. Георгия Победоносца, к-рый по размерам и красоте не уступал лат. собору свт. Николая Чудотворца. Возведение столь величественной постройки отразило возросшую роль греч. общины Фамагусты. Усиление ее значимости и влияния привели к тому, что уже с кон. XIII в. Карпасийский и Фамагустский епископ вопреки запрету проживал в Фамагусте и его авторитет в городе постоянно возрастал.

В XIV в. до Кипра докатилась волна разразившихся в Византийской империи исихастских споров. Еще в кон. XIII в. прп. *Григорий Синаит* (ок. 1280–1346 (?)) во время пребывания на острове принял монашеский постриг от одного кипрского пустынноика. В 20-х гг. XIV в. на Кипре подвизался прп. *Савва Новый*, Христа ради юродивый († ок. 1349), снискавший глубокое уважение греков-киприотов. В 1369 или 1371 г. бывш. визант. имп. *Иоанн Канта-*

кипрских королей, особенно Гуго IV (1324–1359), нашли убежище и единомышленников визант. антипаламиты (напр., Агафангел, ученик *Никифора Григоря*). При этом Иоанн Кантакузин указывал, что единственным антипаламитом за пределами Византии был *Георгий Латиф*. Этот кипрский интеллектуал и философ переписывался с Никифором Григорой, Ириной-Евлогией Хумниной (вдовой деспота Иоанна Палеолога), *Варлаамом Калабрийским* и *Григорием Акиндином*. Византийский ученый Феодул Магистр посвятил кипрскому кор. Гуго IV трактат «О королевстве», а Никифор Григора — энкомий. Фессалоникийскую кафедру в 1345–1346 гг. занимал киприот и антипаламит Иакинф, вокруг к-рого группировались мн. его соотечественники. Т. о., проникновение антипаламитских идей на Кипр не было стихийным, эти воззрения распространялись среди интеллектуальной элиты, близкой к окружению короля. В то же время на острове появились не только антипаламиты, находившиеся под защитой короля, но и сторонники свт. *Григория Паламы*, к-рых активно поддерживали греки. Трудно утверждать, что между партиями развернулась идеологическая борьба, как это было в Византии, скорее паламитские идеи практически безоговорочно принимались большинством греков, способствовали консолидации греч. общины, единению с К-польским Патриархатом и росту его влияния на острове. Еще в XIII в. КПЦ поддерживала тесные контакты с Никеей, а затем — с К-полем. *Георгий Кипрский*, ставший К-польским патриархом с именем *Григорий II Кипрский* (1283–1289) проявлял большой интерес к своим



Собор вмч. Георгия Победоносца «Греческого» в Фамагусте. 1360–1370 гг.

кузин в письме еп. Иоанну Матзе выразил беспокойство распространением в Византии и на Кипре лат. идей, подрывавших основы Православия. Действительно, при дворе

соотечественникам и к тому, что происходило на Кипре. Он вел переписку с Генрихом II Лузиньяном (1285–1324) и выражал благодарность кипрскому королю и его предшественникам за их благосклонное отношение к грекам-киприотам. В 1326 г. папа Римский Иоанн XXII жаловался, что нек-рые

греки привозили хлеб для причастия из К-поля, а в 40-х гг. XIII в. западноевроп. путешественники не раз отмечали, что греки-киприоты следуют за К-польской Церковью и остаются, как они их называли, схизматиками. В 1405 г., во время Великой схизмы на Западе, трое из 4 греч. епископов Кипра обратились к К-польской Церкви с просьбой о восстановлении в ней канонического общения (некоторые исследователи ошибочно считают, что речь шла о присоединении к К-польскому Патриархату). Только епископ Лефкары остался верным латинянам и лояльным Риму. В 1406 г. на Кипр для расследования положения КПЦ был отправлен местоблюститель К-польского патриарха *Иосиф Вриенний*. Изучив ситуацию, он отказал греч. епископам в их просьбе на том основании, что они дали клятву верности рим. понтифику и принимали участие в церковных церемониях и процессиях вместе с латинянами. Заявление епископов, что клятва является всего лишь формальностью, не убедило Иосифа Вриенния, который видел в них скорее униатов, нежели православных.

Постепенно все более заметным становился синтез греч. и лат. культур в разных областях жизни: в языке, обычаях, быту, архитектуре, а также в церковной сфере. С сер. XIV в. латиняне Кипра, как и греки, почитали местных святых ап. Варнаву, прп. Илариона Великого, свт. Епифания Кипрского. В нач. XV в. папа Римский по просьбе кор. Януса Лузиньяна (1398–1432) одобрил службу в честь прп. Илариона Великого, созданную по зап. образцу, но с некоторым влиянием кипрской традиции.

Положение КПЦ улучшилось при кор. Иоанне II Лузиньяне (1432–1458), женой которого была Елена Палеологина, дочь морейского деспота Феодора II Палеолога. Елена покровительствовала КПЦ, при ней фактически была аннулирована «Кипрская булла». Она основывала монастыри и храмы, в т. ч. ц. Пресв. Богородицы Хрисалиниотиссы и Манганский монастырь вмч. Георгия Победоносца в Никосии, где нашли приют мн. монахи, бежавшие в 1453 г. из К-поля после его захвата турками. За открытую поддержку КПЦ Елена Палеологина приобрела врагов среди католич. священнослужителей. Одним из ее ярых противников был пап-



Однако этот запрет не был введен в действие. Синтез культур в кипрском обществе сер. XV в.

Церковь Пресв. Богородицы Хрисалиниотиссы в Никосии. 1450 г., XVI в., 1735–1740 гг.

был столь велик, что лат. и греч. священники нередко служили в одних и тех же храмах, что производило сильное впечат-

ление на прибывавших из Европы на Кипр католиков (напр., в одном из селений близ монастыря Ставровуни, о чем сообщил в 1483 путешественник Феликс Фабри). Для отправления лат. обряда с сев. стороны к правосл. собору прп. *Иоанна Лампадиста монастыря* в Калопанайотисе была пристроена т. н. Латинская капелла. Ее фрески отражают сильное влияние живописи раннего Возрождения. В XV в. двухнефные храмы для совершения богослужения православными и католиками не были редкостью на Кипре, так же как и на островах Эгейского м., находившихся под властью латинян.

Видимо, обострение соперничества между французами и венецианцами после смерти Иакова II Лузиньяна привело к тому, что в 1474 г. игумен монастыря Ставровуни Симон де Санкто-Андреа был схвачен и заключен в тюрьму в Фамагусте, а затем отправлен в Венецию. В Ставровуни, принадлежавшем с 1-й пол. XIII в. бенедиктинцам, снова поселились правосл. монахи.

В венецианский период (1489–1570/71) формально мало что изменилось в положении КПЦ: греч. епископы по-прежнему должны были про-

живать в сельской местности, но реально пребывали в городах; их, как и при Лузиньянах, было 4; основной доход поступал в пользу Зап. Церкви. Однако начавшиеся еще в XV в. такие политические изменения в кипрской истории, как принятие унии на Ферраро-Флорентийском Соборе, угроза османского завое-

вание на прибывавших из Европы на Кипр католиков (напр., в одном из селений близ монастыря Ставровуни, о чем сообщил в 1483 путешественник Феликс Фабри). Для отправления лат. обряда с сев. стороны к правосл. собору прп. *Иоанна Лампадиста монастыря* в Калопанайотисе была пристроена т. н. Латинская капелла. Ее фрески отражают сильное влияние живописи раннего Возрождения. В XV в. двухнефные храмы для совершения богослужения православными и католиками не были редкостью на Кипре, так же как и на островах Эгейского м., находившихся под властью латинян.

Видимо, обострение соперничества между французами и венецианцами после смерти Иакова II Лузиньяна привело к тому, что в 1474 г. игумен монастыря Ставровуни Симон де Санкто-Андреа был схвачен и заключен в тюрьму в Фамагусте, а затем отправлен в Венецию. В Ставровуни, принадлежавшем с 1-й пол. XIII в. бенедиктинцам, снова поселились правосл. монахи.

В венецианский период (1489–1570/71) формально мало что изменилось в положении КПЦ: греч. епископы по-прежнему должны были про-



Роспись Латинской капеллы в монастыре прп. Иоанна Лампадиста. Нач. XVI в. или между 1555 и 1571 гг.

альным главой правосл. Церкви, которого они называли архиепископом.

В 1472 г. папа Римский Сикст IV повторно запретил греч. епископам, в первую очередь епископу Солийскому, находиться в крупных городах и отправлять там правосудие.

вания, массовый отъезд лат. населения в Европу, аноблирование греч. и сир. семей и эллинизация лат. знати, внесли серьезные коррективы в положение КПЦ. Мн. иерархи Зап. Церкви предпочитали большую часть времени проводить в Риме, изредка навещаясь в свои епархии. Так, в нач. XV в. лат. Фамагустский епископ постоянно проживал в Риме, а в Фамагусте для совершения мессы находилось небольшое число священников. В школу при лат. кафедральном соборе свт. Николая Чудотворца в Фамагусте принимали не только католиков, но и православных. КПЦ начала играть значительно более заметную и активную роль в политике Кипра.

Могущество Венецианской республики препятствовало непосредственному вмешательству папы в церковную жизнь Кипра. В 1507 г. Сенат Венеции изменил порядок избрания греч. епископов. Если ранее из 3 кандидатов, выдвинутых правосл. паствой, члены Реджименто избирали архиерея, к-рый должен был ехать в Венецию для утверждения, то теперь епископы должны были избираться местными собраниями правосл. духовенства и мирян из 3 кандидатов, предложенных членами Реджименто. Результаты выборов утверждал Сенат. В 1562 г. на Кипре действовало 52 греч. мон-ря, в к-рых проживало 237 насельников. Игуменов избирали в присутствии представителя венецианских властей. В 1521 г. венецианский Сенат постановил, что выборы игуменов правосл. мон-рей не осуществляются без согласия деканов. Кроме того, деканам был поручен надзор за мон-рями.

В докладе Сенату в 1562 г. генеральный проведитор Бернардо Сагрето предложил упразднить правосл. иерархию на Кипре (как на Крите, Ионических о-вах и др.), т. к. греч. архиереи настраивали паству враждебно по отношению к латинянам. Лат. архиеп. Никосии Филиппо Мочениго столкнулся с протестом правосл. клира, когда по возвращении на Кипр с Тридентского Собора (1545–1563) решил претворить в жизнь его решения (Собор для возвышения папского авторитета усилил и власть епископов в диоцезах, предоставив им более широкие права надзора за духовенством, как белым, так и черным).

В 1570 г. правосл. 80-летний еп. Солийский Симеон помогал в ук-

реплении Никосии. Во время взятия этого города турками погибли лат. и правосл. епископы Пафоса Франческо Контарини и Константин, а также правосл. епископ Курийский и Лимасольский (по др. сведениям, он попал в плен). Также героически участвовали в обороне Фамагусты лат. и правосл. епископы этого города.

Ист.: *Lusignano S.* Description de toute l'île de Cypre, et des roys, princes, et seigneur, tant Payens que Chrestiens, qui ont commande en icelle. P. 1580; *idem.* Chorograffia. Nicosia, 2004. 2 vol.; *Bustron F.* Chronique de l'île de Chypre / Publ. par R. de Mas Latrie. P. 1886; *Boustromios G.* The Chronicle: 1456–1489 / Ed. R. M. Dawkins. Parkville, 1964; *idem.* A Narrative of the Chronicle of Cyprus: 1456–1489 / Ed. N. Coureas. Nicosia, 2005; *Chroniques d'Amadi et de Strambaldi* / Publ. par R. de Mas Latrie. P. 1891–1893. 2 vol.; *Leont. Makhair.* Chronik. Χατζηψάλτης Κ. Σχέσεις της Κύπρου προς τὸ ἐν Νικαίᾳ Βυζαντινὸν Κράτος. Αἱ περὶ τῆς Ἐκκλησίας Κύπρου δύο πρὸς Ἰωάννην Βατάτζην ἐπιστολαὶ τοῦ Ἐπρίκου Ἀ' Λουζινιανὸν καὶ τοῦ Ἀρχιεπισκόπου Νεόφυτου // Κυπριακὰ ἰστορικά. 1951. Τ. 15. Σ. 76; *Richard J., Papadopoulos Th., ed.* Le Livre des remembrances de la secrète du Royaume de Chypre: 1468–1469. Nicosia, 1983; *Voyageurs occidentaux à Chypre au XV^e siècle* / Ed. G. Grivaud. Nicosia, 1990; *Coureas N., Schabel C. D., ed.* The Cartulary of the Cathedral of Holy Wisdom of Nicosia. Nicosia, 1997; *Graziani A. M.* De bello Cyprio. Nicosia, 1997; *Schabel C. D., ed.* The Synodicum Nicosiense and Other Documents of the Latin Church of Cyprus: 1196–1373. Nicosia, 2001; *Guillaume de Machaut.* The Capture of Alexandria / Ed. J. Shirley. Aldershot, 2001; *idem.* La prise d'Alexandrie / Trad. A. Chatzivasavas. Besançon, 2012; *Avvisi, 1570–1572: The War of Cyprus* / Ed. A. Koumariou, A. Malliaris. Nicosia, 2004; *Filippo di Novara.* Le livre de forme de plait / Ed. P. W. Edbury. Nicosia, 2009; *Schabel C. D., Richard J., Perrat Ch., ed.* Bullarium Cyprium. Nicosia, 2010–2012. Vol. 1–3; *Documents Concerning Cyprus from the Hospital's Rhodian Archives: 1409–1459* / Ed. K. Borchardt, A. Luttrell. Nicosia, 2011.

Лит.: *Hill G. F.* History of Cyprus. Camb., 1948. Vol. 3; *Richard J.* Croises, missionnaires et voyageurs: Les perspectives orientales du monde latin medieval. L., 1983; *Efthimiou M. B.* Greeks and Latins on 13th Cent. Cyprus: A Study of Churchmen and Crusaders. Brookline (Mass.), 1987; *Κύρης Κ. Π.* Ἡ ὀργάνωση τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας τῆς Κύπρου κατὰ τοὺς δύο πρώτους αἰῶνες τῆς Φραγκοκρατίας // Ἐπετηρίδα Κέντρου Μελετῶν Ἱερῶς Μονῆς Κύκκου. Λευκωσία, 1993. Τ. 2. Σ. 149–186; *Cyprus and the Crusades: Papers given at the Intern. Conf., Nicosia, 6–9 Sept., 1994.* Nicosia, 1995; *Παπαδόπουλλος Θ.* Ἡ Ἐκκλησία Κύπρου κατὰ τὴν περίοδο Φραγκοκρατίας // Ἱστορία τῆς Κύπρου. Λευκωσία, 1995. Τ. 4. Σ. 543–665; *Coureas N.* The Latin Church in Cyprus: 1195–1312. Aldershot; Brookfield, 1997; *idem.* The Latin Church in Cyprus: 1312–1378. Nicosia, 2010; *Luttrell A.* The Hospitallers in Cyprus, Rhodes, Greece and the West: 1291–1440. L., 2001; *Schabel Ch.* Religion // Cyprus: Society and Culture 1191–1374 / Ed. A. Nicolaou-Konnari, Ch. Schabel. Leiden; Boston, 2005. P. 157–218; *Καππαῖς Δ.* Ἡ ἡσυχαστικὴ κίνηση στὴν Κύπρο κατὰ τὸν ΙΔ' αἰῶνα // Ἐπετηρίδα Κέντρου Μελετῶν Ἱερῶς Μονῆς Κύκκου. Λευκωσία, 2006. Τ. 7. Σ. 157–

190; *Jacoby D.* Latins, Greeks and Muslims: Encounters in the Eastern Mediterranean, 10th–15th Cent. Farnham (Surrey); Burlington, 2009.

С. В. Близнюк

КПЦ в период османского владычества. Османское завоевание Кипра сделало возможным восстановление позиций правосл. Церкви. После взятия турками Фамагусты, в сент. 1571 г., посольство греков-киприотов отправилось в К-поль к вел. везиру Мехмед-паше Соколлу (Соколовичу). В окт. 1571 г. вел. везир распорядился о беспрепятственном совершении православыми богослужения на Кипре, тогда как католич. вероисповедание запрещалось (*Cobham.* 1908. P. 160), в связи с чем мн. европейцы перешли в Православие или стали мусульманами (однако турецко-венецианский мирный договор от 3 марта 1573 разрешал европ. купцам проживать на Кипре и исповедовать католицизм). Вел. везир также предоставил грекам право получить обратно захваченные мусульманами мон-ри (напр., в 1589 была выкуплена ц. прав. Лазаря в Ларнаке, занятая турками в 1570). Впосл. строительство правосл. церквей разрешалось на прежде существовавших фундаментах храмов, для сооружения или перестройки каждой церкви требовалось особое разрешение Высокой Порты. Однако были запрещены колокольный звон (колокола были переплавлены в пушки) и кресты на куполах (за исключением Киккского монастыря). В 1572 г. все земли, кроме находящихся в пределах населенных пунктов, были объявлены общественными. Владения, к-рые ранее принадлежали КПЦ, были переданы в ведение особого чиновника. За их возвращение правосл. архиереи единовременно выплатили огромную сумму — 700 тыс. аспр, а мон-ри в свою очередь выкупили свои земли у архиереев (*Θεοχαρίδης Γ.* Ὁθωμανικὰ ἔγγραφα, 1572–1839. Λευκωσία, 1993. Τ. 1. Σ. XXXV).

По решению Мехмед-паши К-польский патриарх рукоположил во архиепископа Кипрского неизвестного по имени серб. монаха (единоплеменника и, возможно, родственника вел. везира). Тот в сопровождении янычар прибыл на Кипр, однако из-за незнания греч. языка и корыстолюбия его отношения с местным населением не сложились. Он занимал кафедру очень непродолжительное время: с окт. по нояб. или дек. 1571 г.



По рассказу кипрского доминиканца Андже́ло Кале́пио, с жалобой на архиепископа-серба в К-поль отправился некий кипрский игумен, к-рый стал добиваться своего поставления во архиепископа Кипрского (*Cobham*. 1908. P. 161). Ряд исследователей доверяют этим сведениям (*Mitsidhis*. 1990. Σ. 25).

В 1572 г. в К-поле был создан Собор, в к-ром приняли участие К-польский патриарх *Иеремия II* Транос, Александрийский патриарх *Сильвестр*, Иерусалимский патриарх *Герман I*, представитель Антиохийского патриарха *Иоакима IV* митр. Лаодикийский и 53 архиерея, которые простили киприотам вынужденное подчинение папе Римскому и приняли кипр. духовенство в каноническое общение. Кипрским архиепископом был избран пострижник Киккского мон-ря *Тимофей*, происходивший из огречившегося франц. рода д'Акр. Ок. 1550 г. он покинул Кипр и занимал должность протосинкелла Великой ц. В К-поле архиеп. Тимофей рукоположил епископов Пафосского и Солийского и вернулся на Кипр, где был с радостью встречен правосл. паствой. Кафедру Фамагусты занял неизвестный по имени настоятель ц. прав. Симеона в этом городе, уроженец Крита; Лимасольскую кафедру — игум. мон-ря свт. Иоанна Златоуста близ Куцовендиса Герман (*Кускунарис*) (в 1580 переселился в Италию, принял католицизм, последние годы жизни провел в Испании; † 1604).

Т. о. была восстановлена иерархия КПЦ. Архиепископ, резиденция которого находилась в Никосии, управлял Церковью вместе со Свящ. Синодом, число членов которого в XVI в. нам неизвестно. Очевидно, что не все епископии, существовавшие в визант. период, были восстановлены. В 1572 г. упоминаются епископы Пафосский, Лимасольский, Солийский и Фамагустский (в 1575 также — Амафунтский), в 1600 г. — Тамасский, Пафосский, Солийский и Китийский, в 1609 г. — Фамагустский, Лимасольский, Пафосский, Кирикийский и Амафунтский, в 1618 г. — Солийский, Арсинойский, Пафосский, Кирикийский (*Hill*. 1972. P. 312). Во 2-й пол. XVII в., видимо с 1651 г. (*Χρυσόστομος (Παπαδόπουλος)*. 1929. Σ. 45, 47; *Hill*. 1972. P. 313), на Кипре осталось 4 епархии, к-рые поглотили остальные и были возведены в ранг митрополий: архиепископский



Распоряжение наместника Кипра Мехмед-паши относительно владык Киккского мон-ря. 1572 г. (Архив Киккского мон-ря)

округ (куда кроме Никосии входили бывшие Саламинская (Констанцийская), Карпасьская, Тримифунтская, Тамасская и Хитрская епархии) и 3 митрополии — Пафосская (включившая древнюю Арсинойскую епископию), Китийская (с присоединенными Амафунтской, Курийской, Лимасольской епископиями; кафедра в Ларнаке) и Кирикийская (с упраздненными Лапифской-Ламбусской и Солийскими епископиями; в XVIII в. кафедра в монастыре Скуриотисса, в XIX в. — в мон-ре вмч. Пантелеимона в Мирту), а остальные епископии замещались лишь на незначительное время (напр., Тамасская и Тримифунтская, Ламбуская).

Османские власти признали ведущую роль КПЦ в организации сбора налогов и поддержании порядка на острове. Об ответственности духовенства за сбор налогов с православного населения впервые упоминает в 1589 г. Ж. де Вилламон (*Cobham*. 1908. P. 173). При архиеп. *Ну-*

кифоре, в 1641 г. (или в 1660, или в 1669), предстоятель КПЦ официально был объявлен представителем всех греков-киприотов. Статус архиепископа как этнарха (дословно — управляющий нацией, от *ἔθνος* — нация и *ἀρχή* — власть) был утвержден фирманом 1754 г. при архиеп. Филофее. Привилегии главы КПЦ перечислялись в бератах. Впервые о получении Кипрским архиепископом берата упоминается в 1601 г. (*Καλλινίκος (Δελικάνης)*. 1904. Σ. 551), однако до наст. времени сохранились только бераты, изданные в XIX в. Однотипность текстов бератов позволила исследователям предполагать, что и более древние бераты имели аналогичное содержание. Бераты обеспечивали внутреннюю автономию КПЦ (подтверждали исконные адм. и судопроизводственные функции архиереев, запрещали вмешательство светских властей в управление церковной собственностью), защищали от произвола османских чиновников (напр., дела архиереев рассматривались только султанским диваном — *Φιλίππου*. 1975. Σ. 27), давали различные налоговые льготы (напр., освобождение от уплаты пошлин на ткани для церковных одеяний, вино, масло и нек-рые др. продукты). Без разрешения султана у православных не могли быть отняты храмы и мон-ри. Архиепископ имел право обращаться к османским властям с жалобами. Местные чиновники должны были оказывать поддержку церковным представителям при ежегодном сборе денег с христиан на церковные нужды. За получение берата архиепископ платил значительную сумму, как и за интронизацию.

В июле 1575 г. архиеп. Тимофей участвовал в Соборе в К-поле, созванном по поводу восстановления Синайской архиепископии и привилегий *Екатерины великомученицы мон-ря на Си-*

Никифор, архиеп. Кипрский. Фрагмент иконы «Богоматерь на престоле». Худож. Павел Иерограф. 1650 г. (Музей Киккского мон-ря)



нае. Его подпись стоит на решении Собора сразу после подписей патриархов (*Καλλινίκος (Δελικάνης)*. 1904. Σ. 332–337).





Кроме архиеп. Тимофея из кипрских архиереев на Собор приехал Герман, еп. Амафунтский. 24 окт. 1587 г. архиеп. Тимофей направил письмо кор. Испании Филиппу II, где описывал притеснения христиан турками и просил его освободить остров (*Μισαίδης*. 1990. Σ. 29). Датировка этого письма опровергает предполагаемое нек-рыми исследователями время архиеп-ства Лаврентия Палеолога (до 1579–1586/87) (*Κύρρης Κ. Π. Αρχιεπίσκοποι Κύπρου // ΜΚΕ*. 1985. Т. 2. Σ. 354; *Ακυρέντιος αρχιεπίσκοπος // Ibid*. 1988. Т. 8. Σ. 303), который упомянут в недатированной грамоте К-польского патриарха Иеремии II и в письме (кон. 1587) Филадельфийского митр. *Γαβριήλα Σεβίρα* к местоблжителю К-польского престола Никифору (в к-ром Лаврентий обвинялся в присвоении денег, вырученных от сбора средств для помощи КПЦ в Европе).

О правившем 5 лет архиеп. *Νεοφίτη II* (в миру Николаос Орсини Дукатарис, 1587–1592) также сохранилось мало сведений. Он был потомком итал. рода Орсини, правившего на о-ве Кефалиния и в Эпире. Выборы преемника архиеп. Неофита *Αφανασία I* (1592–1602) сопровождалась нестроениями в церковной среде, в т. ч. были подняты догматические вопросы: в 1592 г. ученый иером. Леонтий Евстратий († между 1600 и 1602) вызвал богословскую полемику об опресноках и *Filioque*. В молодости он уехал с Кипра в Италию, стал учеником Кифирского еп. *Μαξίμου Μαρτυνία*, вполн. преподавал на Закинфе и Керкире, в 1589–1590 гг. путешествовал по Германии и в 1591 г. вернулся на Кипр. Взгляды Леонтия опроверг свт. *Μελετίου I Πιγας*, патриарх Александрийский. Леонтий продолжил преподавание на Кипре и стал игуменом мон-ря ап. Иоанна Богослова (Пипи). Алчность и произвол *Αφανασία I* побудили киприотов обратиться на него с жалобой к Мелетию Пигасу, к-рый в тот момент также являлся местоблжителем К-польского Патриаршего престола. *Αφανασίης* был обвинен в нарушении церковных канонов относительно браков духовенства, мздоимстве, кощунственном обращении со святынями и др. Мелетий Пигас отправил на Кипр в качестве экзархов свящ. Иеремию и диакона Анфима для расследования жалоб. В 1598 г. на острове был созван местный Собор,

в к-ром участвовали епископы *Φιλοφείης* Пафосский, *Βενιαμίν* Соллийский, *Ιερεμία* Китийский и *Ίακωβ* Тамасский. Архиепископ не явился на вызов предстать перед церковным судом для оправдания. Тогда суд начал расследование в его отсутствие, заслушал свидетелей, и в результате низложил архиепископа. Однако *Αφανασίης I* убедил представителей местных властей арестовать экзархов и заключить их в тюрьму. После этого созданный в 1600 г. в К-поле Собор объявил *Αφανασίης I* низложенным, но тот не пожелал подчиниться его решению, продолжая богослужение и управление Церковью. Избранный на его место архиеп. *Βενιαμίν* (являлся Кипрским архиепископом по крайней мере в июне 1600, хотя документ, подтверждающий его избрание был получен от К-польского патриарха только в янв. 1601) столкнулся с противодействием сторонников *Αφανασία I*. Нестроениями в КПЦ воспользовался Антиохийский патриарх *Ιωακίμ VI*, который в кон. 90-х гг. XVI в. заявил о своем праве посылать кипрских архиереев. Однако Мелетий Пигас не поддержал его претензии. После расследования дела *Αφανασία I* К-польским патриархом *Ματθαίος II* тот был в 1601 г. повторно низложен. Архиеп. *Βενιαμίν* в 1600–1601 гг. вел переговоры с представителями Савойского герцога *Καρλά* *Εμμανουήλα I* о подготовке антитуры. восстания на Кипре. Из-за слухов, распушенных сторонниками *Αφανασία I*, что письмо *Ματθαία II* о поставлении *Βενιαμίν* архиепископом является поддельным, тот в 1602 г. снова поехал в К-поль к новому патриарху *Νεοφίτη II*, к-рый выдал ему документ, подтверждавший его хиротонию и отлучение *Αφανασία* (авг. 1602). Тем не менее в 1604 или в 1605 г. *Βενιαμίν* отрекся от архиепископского престола и киприоты обратились за помощью к Александрийскому патриарху *Κυρίλλου III* *Λουκαρίσου* (см. *Κυρίλλου I Λουκαρίσου*, патриарх К-польский). В янв. 1606 г. он прибыл на остров. Свое участие в разрешении церковных проблем на Кипре он объяснил в письме К-польскому патриарху не как вмешательство в дела автокефальной Церкви, а как «дело любви» (*Φιλίππου*. 1975. Σ. 52). Собор кипрского духовенства просил для прекращения нестроений совершить хиротонию нового архиепископа. Ки-

рилл *Λουκαρίσου* рукоположил *Χριστοδούλα I* (1606/07–1639, 1640–1641), к-рый не отличался ученостью, но обладал мн. добродетелями (*Legrand. Bibl. hell. XVII^e. Т. 4. Р. 235*). Возможно, *Χριστοδούλα* являлся потомком династии Лузиньянов и был двоюродным братом лат. еп. Пафосского *Πέτρο* *Βεσπυ* (*Κύρρης Κ. Π. Νέα ιστορικά καὶ προσωπογραφικά εἰδήσεις ἐξ ἄρτι ἐκδοθέντων κυπριακῶν ἐγγράφων: Επίμετρον περὶ Ἀρχιεπισκόπων Χριστοδούλου, Παρθενίου καὶ Νικηφόρου // Κυπριακὸς Λόγος. Λευκωσία, 1974. Т. 6. Σ. 47–49, 96–99, 178–183*). Видимо, после подавления антитуры. восстания под рук. *Βιττοριό* *Ζεβέτο* архиеп. *Χριστοδούλα* вместе с высшим кипрским духовенством был вынужден бежать с острова, однако в окт. 1609 г. он уже вернулся на Кипр. В 1608 (или 1609) и 1611 гг. архиепископ призывал герцога Савойского совершить «святое дело» — освободить остров от турок (*Μικλοσίχ, Müller. Vol. 3. Р. 267–268*). С аналогичной просьбой обращался в 1632 г. племянник архиеп. *Χριστοδούλα* *Φеоκλίτ*, игум. мон-ря *Ικοσιφινίсса*, к сыну *Καρλά* *Εμμανουήλα I* *Βικтору* *Αμαδέю*. Однако герцоги Савойские, хотя и носили титул королей Кипра, были не в силах вести войну с Османской империей. *Χριστοδούла I* также переписывался с испан. кор. *Φιλιππο* *III*, папой Римским и рус. царем *Μιχαήλο* *Φеодоровичем*; вел имени *Χριστοδούла* в 1628 г. велась переговоры с *Φερдинандо* *II*, герц. Тосканским (*Βελοβροβα*. 1972. С. 15, 19–20, 86; *Παυλίδης Α. Χριστόδουλος Α' αρχιεπίσκοπος // ΜΚΕ*. 1990. Т. 13. Σ. 81–86; *Παύλος (Εγγλεζάκης)*. 1996. Σ. 315–316).

Т. о., в кипрском обществе прослеживаются 2 противоположные тенденции: с одной стороны, греки-киприоты приветствовали турок как освободителей от лат. угнетения, с другой — на протяжении 2-й пол. XVI — 3-й четв. XVII в. часть кипрской элиты тяготела к Западу. Среди греков, покинувших Кипр после османского завоевания и поселившихся в Италии, выделяются *Ιωάννις* *Σοζομεнос* (участник осады Никосии и автор сочинения, посвященного этому событию), его тезка — ученый, преподаватель и заведующий 6-кой св. Марка в Венеции *Ιωάννις* *Σοζομεнос* († ок. 1629) и др. представители этой семьи, основатель греч. гимназии в Падуе *Πετρο* *Γαφρανός*



(Гарфанис), издатель в Венеции иером. Феофан (Логара), переводчик Иоаннис Вонафеас, преподаватели Падуанского ун-та Иасон Денорес (в 1577–1590), Александрос Синклитикос (в 1623–1647) и др.

В кон. XVI — 1-й пол. XVII в. представители кипрского духовенства занимали высокие посты в церковной иерархии др. Поместных Церквей: напр., *Игнатий*, митр. Рязанский (1602–1605) и патриарх Московский (1605–1606); каллиграф *Лука*, еп. Бузуу (1583–1602) и митр. Унгро-Влахийский (1603–1629); Феофан Ксенакис, митр. Филадельфийский (1617–1632); Филипп, протонотарий Великой ц. (протезе патриарха Кирилла Лукариса, упом. в 1633–1653) и др.

С 1610 г. остров страдал от саранчи, в 1628 г. было решено привезти из афонского мон-ря *Великая Лавра* честную главу прп. Михаила, еп. Синадского, который, как считалось, избавлял от этого бедствия. Посольство возглавил протонотарий Архиепископии Матфей Кигалас. Возможно, он ездил и в Россию, где сохранилась переписанная им в 1629 г. кн. «Поучение от Евангелия» (РНБ. Соф. № 1312). В годы правления архиеп. Христодула были восстановлены мон-ри прп. Неофита Затворника (1631) и Иереев (1638). В последние годы жизни Христодул I был ненадолго смещен со своего поста и кафедры в авг. или сент. 1639 — нач. марта 1640 г. занял архиеп. *Парфений*. Когда Христодулу удалось вернуть управление Церковью, Парфений отправился в Россию с просьбой о материальной помощи, имея рекомендательное письмо молдав. господаря Василия Лупу. В сент. 1641 г. он прибыл в Россию в сопровождении архим. Дорофея и архидиака. Парфения (*Муравьев А. Н.* Сношения России с Востоком по делам церковным. СПб., 1860. Ч. 2. С. 224–225; *Бантыш-Каменский Н. Н.* Реестры греч. делам Моск. архива коллегии иностранных дел: РГАДА. Ф. 52. Оп. 1. М., 2001. С. 78). По пути в Москву архиеп. Парфений встречался с митр. Петром (Могилой) и вел с ним беседу по богословским вопросам. Во 2-й четв. XVII в. поездки киприотов в Россию стали частым явлением: в 1623–1624 гг. свящ. Никифор Ксенакиос и служака Георгий, в 1628 г. — архим. Софроний из Благовещенского монастыря, в 1628–1629 гг. — архим. Симеон из мон-ря арх. Михаила и Гав-



Христодул I, архиеп. Кипрский. Портрет. Худож. М. Ансельм. 60-е гг. XX в. (Культурный центр им. архиеп. Макария III. Никосия)

риила близ Фамагусты, в 1629 г. — архим. Иоасаф из мон-ря свт. Николая Чудотворца, в 1630 г. — Иван Мануйлов, в 1632 г. — архим. Никифор из мон-ря мч. Маманта, в 1651–1652 гг. — Иван Антонов, в 1651–1652 гг. — «нищий старец» Мануил Юрьев (*Он же*. С. 45, 54–56, 61, 63, 109; *Фонкич Б. Л.* Кипрский священник в Ярославле и Москве: К истории кипрско-русских отношений в 1-й четв. XVII в. // *РиХВ*. 2004. Вып. 2/3. С. 238–247; РГАДА. Ф. 52. Оп. 2. № 57. Июль 1628 г.; № 402. Авг. 1651 г.; № 404. Авг. 1651 г.). Киприот *Иоанникий*, патриарх Александрийский (1645–1657), также поддерживал тесные связи с Россией.

Архиеп. Никифор (июнь 1641–1674) являлся до своего избрания игуменом Киккского мон-ря (с 1636). В его правление епископы попытались урезать властные полномочия архиепископа, сделав его первенство среди кипрских архиереев номинальным. Тот был вынужден обратиться к К-польскому патриарху Иоанникию II, к-рый созвал в июле 1651 г. в К-поле Собор, подтвердивший статус Кипрского архиепископа. В то время архиепископская резиденция находилась в *Архангелу монастыре*, отреставрированном и расширенном Никифором. В 1662 г. он основал кафедральный собор ап. Иоанна Богослова в Никосии.

Архиеп. Никифор продолжил про-католич. политику Христодула I, призывая венецианского дожа (1664) и герцога Савойского Карла II изгнать турок с острова (1664, 1668) и ведя переписку с папами Римскими Иннокентием X и Александром VII

(1655) (*Μιτσιδης*. 1993. Σ. 143). 8 апр. 1668 г. архиеп. Никифор созвал в Никосии антикальвинистский Собор. В 1672 г. на Кипр был сослан бывший К-польский патриарх *Парфений IV*. Архиеп. Никифор вступил с ним в общение, за что был вызван в К-поль и был вынужден оправдываться перед Свящ. Синодом. Спустя 4 года Парфений IV снова занял Патриарший престол.

Недолгим был период архиерейства *Илариона Кигаласа* (1674–1679, сын протонотария Матфея Кигаласа), к-рый получил образование в Греческой коллегии св. Афанасия в Риме. Он написал ряд богословских сочинений, был ректором Греческой коллегии в Падуе, преподавал на Кефалинии и в К-поле. К-польский патриарх присвоил Илариону титул «Великого Богослова Великой Христовой Церкви и Экзарха повсюду находящихся учителей» и разрешил носить нек-рые епископские знаки отличия. Архиеп. Иларион восстановил находившийся в запустении *Варнавы апостола монастырь* близ Фамагусты. Находясь в К-поле по церковным делам (возможно, с целью оправдаться в обвинениях в латинофильстве), он заразился чумой и умер. В годы его правления получивший образование в Риме и прозападно настроенный эпитроп Александрийского Патриархата Косма Маврудис при поддерж-



Никифор, архиеп. Кипрский. Портрет. Худож. М. Ансельм. 60-е гг. XX в. (Культурный центр им. архиеп. Макария III. Никосия)

ке франц. консула в Ларнаке на короткое время занял Китийскую кафедру (1674–1676). Современниками Илариона Кигаласа были жившие на Западе латинофилы-киприоты:

проповедник и писатель *Афанасий Ритор* (ок. 1571–1663), автор соч. «О героях, полководцах, философах, святых и других именитых людях, которые произошли с острова Кипра» *Неофит Родинос* (ок. 1576/77–1659), теолог и филолог *Георгий Вустронос* (1586–1661). Из деятелей греч. просвещения, не причастных к латинофильству, следует назвать киприота *Марка Порфирупулоса*, писателя и преподавателя, а затем директора греч. школы в Бухаресте († между 1708 и 1710).

Имена преемников *Илариона Христудула II* и *Иакова I* (ок. 1679 – ок. 1689) известны из заглавий документов в кодексе Кипрской Архиепископии. Помимо этого единственным фактом деятельности *Иакова I* является упоминание в «Хронологической истории» архим. *Киприана* о его поездке в К-поль с целью добиться облегчения налогового гнета (*Κυπριανός*. 1788. С. 314). Напротив, архиеп. *Германа II* (ок. 1690–1705) современники обвиняли в том, что он при сборе налогов, сговорившись с влиятельными турками, вел себя как «ненасытный волк» (*Φιλίππου*. 1975. С. 86). По просьбе кипрских митрополитов *Герман II* был низложен К-польским патриархом *Гавриилом III* за экономические злоупотребления. Вместо него Кипрским архиепископом был избран *Афанасий II (Афанасий III Даббас, патриарх Антиохийский)*, к-рый в 1706 г. прибыл на Кипр. *Афанасий* был образованным человеком, писал сочинения на араб. и греч. языках, учредил 1-ю на Ближ. Востоке типографию, печатавшую араб. шрифтом. Когда в 1707 г. *Афанасий II* отправился в К-поль для участия в избрании Иерусалимского патриарха *Хрисанфа*, бывший архиеп. *Герман* рукоположил во архиепископа разведенного иерея *Иакова (Иаков II; 1707–1718)*. К-польский патриарх *Гавриил III* объявил избрание нового архиепископа неканоничным, однако, поскольку *Афанасий II* не вернулся на Кипр, *Иаков II* исполнял обязанности предстоятеля de facto и впоследствии был официально признан архиепископом в К-поле. Как и *Иаков I*, он совершил поездку в К-поль, пытаясь решить вопрос с долгами правосл. населения.

Преемник *Иакова II*, архиеп. *Сильвестр* (1718–1733), будучи ранее митрополитом Китийским, построил в своей епархии много храмов.

В Никосии он завершил возведение кафедрального собора ап. *Иоанна Богослова*, заложенного архиеп. *Никифором*. До этого кафедра, видимо, находилась в ц. арх. *Михаила Трипиотиса* в Никосии. В кон. 20-х гг. XVIII в. латинствующий иером. *Варнава (Викос)* попытался занять Китийскую кафедру с помощью купленной им кипрской знати (архонтов) и влиятельных турок этой епархии, но прокриты Ларнаки и Никосии не допустили этого. Канонический Китийский митр. *Иоанникий II* обратился с жалобой к К-польскому патриарху, который отлучил *Варнаву* от Церкви. В кон. 1729 г. архиеп. *Сильвестр* вместе с кипрскими митрополитами ездил в К-поль из-за необходимости уменьшить налогообложение и разрешить конфликт между архиереями. Возможно, эта поездка состоялась по вызову *Высокой Порты* для того, чтобы *Сильвестр* оправдался в возводимых на него обвинениях. В результате архиеп. *Сильвестр* и *Иоанникий*, митр. *Китийский (племянник архиеп. Германа II)*, были сосланы в *Аврат-Ота-*



Кафедральный собор ап. *Иоанна Богослова* в Никосии. 1662–1720 гг.

си, а митрополиты *Никифор Киринийский* и *Иоаким Пафосский* заняли их кафедры. Однако из-за разграбления церковного имущества вверенных им епархий они были низложены К-польским патриархом, а изгнанники в 1732 г. возвратились на свои кафедры. В 1733 г. в Ларнаке была открыта 1-я школа на Кипре (в XVII в. греческих школ на острове не существовало), организованная митр. Китийским *Иоанникием* на средства митрополии. Преподававший в ней диак. *Филофей* окончил школу в Халебе (Алеппо), основанную в 1726 г. Антиохийским патриархом *Сильвестром*, киприотом по происхождению.

Образованный, деятельный и добродетельный архиеп. *Филофей* (1734–

1759), обучавшийся в Патриаршей академии в К-поле, в 1741 г. открыл Школу греч. музыки и наук (или «Эллиномусион») в Никосии (действовала до 1784) и был тесно связан с учеными мужами той эпохи – иером. *Иаковом Патмосским*, *В. Г. Григоровичем-Барским*, *Ефремом Афинянином* (впосл. патриарх Иерусалимский *Ефрем II*) и архим. *Паусием* (впосл. архиепископ Кипрский). Греч. школы действовали также в мон-рях: в XVIII в. – в Киккском и Махерасском, а в XIX в. – также в мон-рях *Хрисорройяссисса*, *Тродитисса*, *Ахиропитос*, *Подиту* и прп. *Анастасия*.

По благословению архиеп. *Филофея* на острове были проведены сборы средств в помощь Святогробскому братству (1734) и Антиохийской Православной Церкви (1736). В 1735 г. архиеп. *Филофей* наложил епитимию на отмечающих престольные праздники в монастырях плясками и игрой на муз. инструментах. В 1744 г. закончилась неудачей попытка иером.-святогробца *Макария* захватить архиепископский престол.

В конце этого же года архиеп. *Филофею* удалось во время поездки в К-поль добиться уменьшения налогов. Однако

пафосский алайбей *Киосе Мехмед-паша* и некоторые знатные киприоты оклеветали архиепископа, утверждая, что в 1743 г.

тот собрал с христиан без фирмана значительную сумму денег. Вел. везир объявил *Филофея* низложенным и отправил его в оковах на Кипр. По приказу султана К-польский патриарх *Паисий II* объявил о выборах нового архиепископа, к-рым 23 февр. 1745 г. стал молодой киприот иером. *Неофит*. Впосл. выяснилась невиновность *Филофея*, и в июне 1745 г. он был возвращен на архиепископскую кафедру.

В 1754 г. кипрские архиереи отправились в К-поль для упорядочения налогообложения. По состоянию здоровья архиеп. *Филофей* прервал путешествие, оставшись в Бейруте. Уполномоченная им делегация добилась для кипрских архиереев статуса райя-векилов или райя-кодзабасов



(т. е. представителей правосл. населения), установления фиксированной общей суммы налогов в размере 21,5 гросса с человека и неизменного количества налогоплательщиков (10 066 чел.) вне зависимости от роста численности населения, а также разрешения напрямую обращаться к Высокой Порте с насущными проблемами. В 1755 г. вел. везир определил ежегодный харадж для монастырей в 4 тыс. гроссов, и наместник острова (мухассыл) не имел права требовать большую сумму. При архиеп. Филофее были восстановлены мон-ри первоим. и равноап. Феклы, прп. Анастасия, перестроен собор мон-ря ап. Варнавы и выполнены росписи кафедрального собора ап. Иоанна Богослова. В июне 1759 г. Филофей отрекся от кафедры из-за болезни и через неск. месяцев скончался.

Архиеп. Паисий (1759–1767) до избрания на кафедру 38 лет служил в Архиепископии диаконом, архи-диаконом и архимандритом. Он переписал множество книг (*Κυπριανός*, 1788. Σ. 325). В 1760 г. из-за нашествия саранчи и эпидемии чумы архиеп. Паисий отправил в К-поль митр. Макария Китийского и Ефрема Афинянина с просьбой об отмене рушфета, к-рый выплачивался вел. везиру в качестве дара сверх обычно взимаемой суммы. Вопрос был решен положительно, однако против Паисия был составлен заговор, враги добились его смещения, и в 1761 г. он уехал в Ливан. Архиепископскую кафедру с марта или апр. 1761 г. в течение почти года неканонично занимал иеродиак. *Κυπριαν* (впосл. патриарх Александрийский), ученик *Ευγενία* (Булгариса). Возвращенный 23 апр. 1762 г. Паисий обнаружил, что долг Архиепископии составил 84 тыс. гроссов.

В 1764 г. мухассыл Джиль Осман-ага решил увеличить подушную подать с 21 до 47 гроссов. Кипрские архиереи собрались ехать с жалобой в К-поль, но мухассыл узнал об их планах, арестовал и заключил под стражей в Архиепископии. В окт. 1764 г. на Кипр прибыл представитель вел. везира с распоряжением, что размер хараджа не может превышать 20 гроссов и собранные сверх того деньги должны быть возвращены жителям. 25 окт. Джиль Осман-ага призвал в свою резиденцию представителя вел. везира, архиереев, знатных греков и турок. Лишь



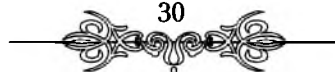
*Филофей, архиеп. Кипрский.
Портрет. Худож. М. Ансельм.
60-е гг. XIX в.
(Культурный центр
им. архиеп. Макария III. Никосия)*

только начался диалог между мухассылом и архиепископом, пол под приглашенными рухнул и они упали в глубокий подвал. Как показало расследование, доски были подпилены по приказу Джиль Осман-аги. Все остались живы, однако получили серьезные травмы. Как только в Никосии стало известно об этом событии, народ собрался у резиденции мухассыла, здание было подожжено, а Джиль Осман-ага убит. Новый наместник острова в наказание за мятеж обложил греков и турок штрафом, что вызвало всеобщее возмущение. В 1765 г. восставшие осадили Никосию, но архиеп. Паисию удалось вместе с митрополитами Хрисанфом Пафосским и Хрисанфом Кириинским отправиться в К-поль. Восстание приобрело широкий размах, когда его возглавил комендант крепости Кириинии Халиль-ага, в нем участвовали мусульмане, христиане и криптохристиане. В февр. 1766 г. архиеп. Паисий и митрополиты вернулись в Ларнаку с новым наместником Сулейманом. Архиеп. Паисий убедил Халиля в своей лояльности и в том, что Сулейман прибыл для расследования дела и впосл. назначит Халиля наместником острова, после чего им был разрешен беспрепятственный проезд в осажденную Никосию. Видя, что подавить восстание будет нелегко, Сулейман отправил письма с просьбой прислать на Кипр дополнительные войска. Когда Халиль понял, что его обманули, то снова осадил столицу. Сулейман, не доверяя кипрским архиереям, заключил их под стражу в серале. Войска,

прибывшие в сент. 1766 г. на Кипр, подавили восстание. Все эти события сказались на здоровье архиепископа, к-рый скончался 1 янв. 1767 г.

Выборы Кипрского архиеп. *Χρυσανφα* (1767–1810; Пафосский митрополит в 1762–1767) проводились митрополитами и представителями духовенства без участия мирян. Этот деятельный иерарх разумно распорядился церковной собственностью и покровительствовал просвещению, несмотря на свое посредственное образование. На деньги архиепископа и свт. *Παναρέτα*, митр. Пафосского, в Венеции были напечатаны сочинение митр. Феофила (Коридалева), посвященное «Физике» Аристотеля (1779), «Хронологическая история острова Кипр» архим. Киприана (1788) и службы нек-рым Кипрским святым. Хрисанф выделил помещение для школы «Дворец премудрости» в здании Архиепископии, а в 1808 г. мон. Иоанникий предоставил свой дом рядом с архиепископской резиденцией для нового «Эллиномусиона», действовавшего под покровительством Хрисанфа и вел. драгомана Хаджигеоргакиса Корнесиоса. В 1772 г. архиеп. Хрисанф и др. кипрские архиереи обратились к Высокой Порте с письменной жалобой на злоупотребления откупщиков налогов.

Ставший в 1775 г. мухассылом Хаджи Баки (аль-Хак Абдюльбаки-ага) увеличил налогообложение, поэтому 22 авг. 1783 г. архиеп. Хрисанф с митрополитами Панаретом Пафосским, Мелетием Китийским, Софронием Кириинским и игуменом Киккского мон-ря Мелетием отправились с жалобой на него в К-поль. Однако Хаджи Баки, до того как они достигли столицы, добился султанского указа об их аресте и ссылке на Афон. Узнав об этом во время остановки на Хиосе, кипрские архиереи изменили маршрут и, приплыв в Смирну, попросили убежища в европейских консульствах. Архиепископскую кафедру занял Иоанникий, игум. Махерасского мон-ря, Пафосскую — Иоаким, игум. мон-ря Пресв. Богородицы Паллуриотиссы, Китийскую — экононом ц. прав. Лазаря в Ларнаке, Кириинскую — экзарх Кириинский Иоанникий, все они получили от османских властей соответствующие бераты. Под давлением великого везира К-польский патриарх Гавриил IV обратился с просьбой к Антиохийскому патриарху Даниилу



послать на Кипр архиереев для хиротонии новых кипрских иерархов. Однако патриарх Даниил, понимая неканоничность этого действия, ответил отказом. Из письма Гавриила IV мы узнаем, что по местной традиции архиерейские выборы осуществлялись духовенством и мирянами, а затем выдвинутая кандидатура утверждалась или отвергалась властями (*Χριστοδούλου Ν. Τὸ ἀρχιεπισκοπικὸ ζήτημα τῆς Κύπρου κατὰ τὰ ἔτη 1900–1910. Λευκωσία, 1999. Σ. 31*). Вел. везир, узнав о злоупотреблениях Хаджи Баки, вызвал его в К-поль для расследования, а кипрские архиереи были реабилитированы (июль 1784). Архиеп. Хрисанф построил и отремонтировал множество храмов: только в описи недвижимого имущества Архиепископии за 1768–1795 гг. перечислена 81 цер-



Богоматерь Хрисорройяссиса. Среди чудес в клеймах путешествие архиеп. Хрисанфа в К-поль. Гравюра И. Корнароса. 1801 г. (Британская б-ка, Лондон)

ковь, т. е. $\frac{1}{6}$ всех храмов острова (*Φιλίππου. 1975. Σ. 128–130*).

Во 2-й пол. XVIII в. Патриаршей академией в К-поле заведовали киприоты Герасим (1767–1769), Илия (1774–1777 и 1779–1786) и логофет Фотий (1797–1798), в 1-й пол. XIX в. Самуил (1820–1830 или 1836, в посл. митрополит Месемврийский). Бывш. сшоларх Герасим, занявший в 1794–1797 гг. К-польскую кафедру как Герасим III, канонизировал в 1794 г. Пафосского митр. Панарета (1767–1790), прославившегося строгой аскетической жизнью и прижитенными чудесами. Кесарий Дапонте называл свт. Панарета «живой добродетелью» (*Παῦλος (Ἐγγλεζάκης). 1996.*



нуло восстание из-за повышения налогов и года, только дипломатический талант Киприана

Парекклисион во имя нмч. Георгия близ Махерасского мон-ря. Кон. XX в.

Σ. 362). Племянники Герасима III *Анфим* (1791–1813) и *Афанасий* (Кассивертис; 1794–1822) занимали совместно Патриарший престол Антиохийского Патриархата и кафедру Димитриадской митрополии.

По сравнению с др. частями Османской империи на Кипре не получило распространения новомученичество. За весь период тур. владычества известно всего 2 киприотановомученика, и те пострадали за пределами острова: нмч. *Георгий* — в Акке (1752), нмч. *Полидор* — в Нов. Эфесе (1794).

В старости Хрисанф назначил себе помощниками племянника Хрисанфа (с 1791 епископ Тамасский, с 1797 — митрополит Китийский) и Спиридона, еп. Тримифунтского (с 1802). Пафосскую кафедру занимал др. племянник архиепископа, к-рый также именовался Хрисанфом. Распределение церковных пос-

из-за болезни не мог двигаться, Киприан фактически управлял церковными делами. Высказывалось мнение, что ссылка архиеп. Хрисанфа с митр. Хрисанфом Китийским в мае 1810 г. на Эвбею (где он умер через неск. месяцев) была инициирована экономом Киприаном. Однако совр. исследования не подтверждают этого предположения (*Ἀρχιεπίσκοπος Κύπρου Κυπριανός: Ὁ Μάρτυρας τῆς Πίστεως καὶ τῆς Πατρίδος. Μονὴ Μαχαρᾶ, 2009. Τ. 2: Ἀρχεῖον κεκλιμένων. Σ. 583–596*). Султан назначил Киприана предстоятелем Кипрской Церкви, и 30 окт. 1810 г. он был хиротонисан прибывшим на Кипр Синайским архиеп. Константином II с одобрения К-польского патриарха.

Одной из задач нового предстоятеля КИЦ стала выплата долга Архиепископии. Только из-за содержания тур. войск, пришедших из М. Азии для подавления восстания 1804 г., долг Архиепископии увеличился с 1,5 до 2 млн гроссов. Несмотря на сложное экономическое

«Казнь архиеп. Киприана и трех митрополитов». Худож. Г. Маврогенис. 1971 г. (Пинакотекa

Культурного центра им. архиеп. Макария III. Никосия)



тов и гос. должностей среди родственников (в т. ч. драгоман Хаджигеоргакис Корнесиос был женат на племяннице Хрисанфа Марудии Павлиди) породило недовольство части духовенства и прокритов. Они возлагали надежды на деятельного эконома Архиепископии *Киприана* (архиеп. Кипрский в 1810–1821). Когда в марте 1804 г. на острове вспых-

положение, архиеп. Киприан выделял средства для основанной им в 1811–1812 гг. «Греческой школы» в Никосии и в 1819 г. обязался ежегодно выплачивать по 500 гроссов школе в Лимасоле.

Несмотря на призывы архиеп. Киприана к киприотам не участвовать в национально-освободительном восстании (22 апр. и 16 мая 1821), наместник острова Кючюк Мехмет решил казнить 486 греков-киприотов, в число к-рых входили



архиепископ, митрополиты, игумены монастырей и др. представители высшего духовенства, знатные и влиятельные греки, старосты сельских общин, имущество которых должно было быть экспроприровано. 9 июля архиеп. Киприан и архидиак. Мелетий были повешены, митрополитам Хрисанфу Пафосскому, Мелетию Китийскому и Лаврентию Киринийскому отсекли головы, начались массовые казни христиан. На следующий день были убиты игумен Киккского мон-ря Иосиф и эконоом мон-ря Честного Креста в Омодосе Досифей, неизвестный по имени игумен мон-ря свт. Иоанна Златоуста близ Куцовендиса, представители мон-ря вмц. Екатерины на Синае эконоом Неофит Зограф Критянин и мон. Косма Закинфец и др. Были конфискованы владения Архиепископии в Авгасиде и Кондее и мн. поместья монастырей, разграблены Киккский, Махерасский, Пресв. Богородицы Хрисоройятыссы, прп. Неофита Затворника монастыри (игумен последнего Иосиф был убит) и мн. храмы. Турки надели уздечки на насельников мон-ря вмч. Пантелеимона и оседлали их как лошадей. Перестала действовать Греческая школа. Некоторым клирикам удалось бежать в Европу. 6 дек. 1821 г. в Марселе Спиридон, еп. Тримифунтский, экзарх *Иоанникий* (в 1840–1849 архиепископ Кипрский), архим. Феофил (Фисевс) и 7 знатных киприотов издали манифест с призывом освободить Кипр от османского господства. В числе митрополитов К-польского Патриархата, казненных тур. властями в 1821 г., был киприот Афанасий (Каридис), митр. Никомидийский.

После казни 4 иерархов для замещения вдовствующих кафедр Кючук Мехмет приказал привести из тюрьмы находившихся у него в качестве заложников эконома мон-ря ап. Варнавы Иоакима (*Иоаким II*, архиеп. Кипрский в 1821–1824), архидиак. Пафосской митрополии *Панарета* (архиеп. Кипрский в 1827–1840), архим. Леонтия и Киринийского экзарха *Дамаскина* (архиеп. Кипрский в 1824–1827). Их привезли в архиепископскую резиденцию на тех же мулах, на к-рых ранее доставили к месту казни архиеп. Киприана и 3 митрополитов. Иоаким стал архиепископом, архидиак. Панарет — митрополитом Пафосским, архим. Леонтий — митр. Китийским,



*Дамаскин, архиеп. Кипрский.
Портрет. Худож. М. Ансельм.
60-е гг. XIX в. (Культурный центр
им. архиеп. Макария III.
Никосия)*

а экзарх Дамаскин — митр. Киринийским. Для их хиротонии в дек. 1821 г. Антиохийский патриарх Серафим по просьбе К-польского патриарха Евгения II послал на Кипр 3 архиереев.

В 20-х гг. XIX в. на архиепископской кафедре сменилось 3 иерарха, стабильность наступила только с избранием в 1827 г. архиеп. Панарета. После трагических событий 1821 г. адм. роль КПЦ уменьшилась.

Архиеп. Иоаким II столкнулся с серьезными экономическими проблемами КПЦ (в т. ч. с огромным долгом Архиепископии), усугубившимися в связи с резней греч. духовенства, устроенной на Кипре Кючук Мехметом. Патриархи *Анфим III* К-польский и Мефодий Антиохийский не смогли примирить Иоакима II и недовольное им духовенство, обвинявшее архиепископа в продаже церковного имущества, безграмотности и неумении вести адм. дела. Среди его политических промахов было враждебное поведение по отношению к франц. клирикам и купцам Ларнаки. Иоаким II был вынужден отречься от престола, его преемником стал Дамаскин (1824–1827, † 1846), бывш. митр. Киринийский (1821–1824). Летом 1826 г. он посетил Париж и встречался с министром королевского двора. Прямой характер Дамаскина привел к конфликту с мухассылом Али Рухи, который в 1827 г. добился изгнания архиепископа в г. Спарту (ныне Ыспарта, Турция). В февр. 1837 г. Дамаскин занял Китийскую кафедру и способствовал развитию образо-

вания и улучшению условий жизни христиан в епархии.

Единогласно избранный вместо Дамаскина Панарет (1827–1840) расплатился с долгами Архиепископии и добился существенного сокращения налогов. В 1830 г. на собрании епископов, духовенства и прокритов в Никосии были приняты решения об организации местного самоуправления (комиссия из 4 чел. при серале, комиссия из 24 чел., включая архиепископа и митрополитов, ежегодное Общее собрание, созываемое архиепископом), о назначении постоянного представителя киприотов в К-поле, об открытии лепрозория и учреждении среднеобразовательных школ в Ларнаке и Лимасоле и центральной «Греческой школы» в Никосии на пожертвования мон-рей Киккского, Махерасского, Синайского и свт. Иоанна Златоуста близ Куцовендиса. Становление офиц. структур общинного самоуправления, в которых все более возрастала роль мирян — характерная черта жизни всех Вост. Церквей в XIX в., особенно с началом реформ Танзимата.

Архиеп. Панарет осудил вспыхнувшие в 1833 г. в разных частях Кипра восстания под рук. Николаоса Фисевса, Гяур-имама и иером. Иоанникия из Махерасского монастыря. В окт. 1837 г. архиепископ отправил в К-поль миссию в составе митрополитов Дамаскина Китийского и Харалампия Киринийского, Хаджи-Киргениса Сариполоса и Хаджи-Иоанниса Викиса, которая добилась установления точной суммы налогов и жалованья наместника, что предотвращало злоупотребления местных чиновников.

Созванное в июле 1838 г. в Никосии совещание духовенства и влиятельных киприотов решило, что раз в году будет проходить Общее собрание, на к-ром должны присутствовать уполномоченные представители всех городов и члены общественной комиссии сельских старост. Они будут рассматривать все султанские указы и общую сумму выплат в султанскую казну для составления бюджета. Члены общественной комиссии сельских старост избираются Общим собранием (20 представителей: 8 от Никосии, 8 от Ларнаки, 4 от Лимасола), они осуществляют надзор за сельскими общинами, общественными финансовыми счетами, проведением общественных



работ и мероприятий в области здравоохранения и образования. Общее собрание также избирает Центральную димогеронтию, а жители городов — епархиальные димогеронтии, к-рые должны контролировать общественные работы и сбор налогов с христиан. Однако в 1840 г., в ходе проводимых в Османской империи реформ Танзимата, КПЦ была отстранена от сбора налогов с правосл. населения.

Положивший начало реформам указ (хатт-и шериф) султана Абдул-Меджида (3 нояб. 1839) гарантировал всем подданным вне зависимости от вероисповедания и национальности неприкосновенность их жизни, чести и имущества. При наместнике острова действовал диван, к-рый первоначально состоял из 8 членов и в него входили 3 представителя христ. населения: грек, армянин и маронит.

В мае 1839 г. Общее собрание постановило открыть в Пафосе и Киринии школы, где применялся метод взаимного обучения.

В 1840 г. бывш. экзарх Архиепископии Иоанникий, имевший могущественных покровителей в К-поле среди тур. знати, получил берат о назначении предстоятелем КПЦ. Архиеп. Панарет был вынужден подписать отречение. Попытки его сторонников сместить Иоанникия (авг.



Иоанникий, архиеп. Кипрский.
Портрет. Худож. М. Ансельм.
60-е гг. XX в. (Культурный центр
им. архиеп. Макария III.
Никосия)

1842, 1845, 1846, 1847) оканчивались неудачей благодаря связям, к-рые архиепископ имел в К-поле. Иоанникий управлял КПЦ «разумно и достойно» (Филиппов. 1975. С. 152),

он участвовал в строительстве церквей по всему острову, предоставил К-польскому патриарху материальную помощь для содержания богословской школы на о-ве Халки. По его инициативе были проведены сборы средств в России для нужд КПЦ, также в 1848 г. на Кипре в пользу Великой Лавры. В 1842, 1845 и 1848 г. Иоанникий безуспешно просил Высокую Порту об уменьшении налогов в связи с засухой и нашествием саранчи (в 1848 во время личного визита). Иоанникий был 1-м предстоятелем КПЦ, награжденным османским орденом (1846). На Пасху 3 апр. 1849 г. Иоанникий скончался от инсульта.

После его смерти архиепископскую кафедру занял Кирилл I (1849–1854), племянник архиеп. Киприана. Он был избран в апр. 1849 г. собранием, в к-ром помимо митрополитов участвовало 39 представителей ми-



Кирилл I, архиеп. Кипрский.
Портрет. Худож. М. Ансельм.
60-е гг. XX в. (Культурный центр
им. архиеп. Макария III.
Никосия)

рян и духовенства. Однако противники Кирилла обратились к османским властям с жалобой на то, что в выборах принял участие ограниченный круг лиц. По указу вел. везира 10 июля 1849 г. собрание из 3 митрополитов, 87 клириков и мирян снова избрало на архиепископскую кафедру Кирилла. В 1852 г. постоянным представителем интересов греков-киприотов в К-поле был назначен Г. Гликис.

Из-за преждевременной смерти архиеп. Кирилл не смог осуществить свое намерение создать на Кипре семинарию. Однако он устроил детский приют в Никосии и пожертвовал 5 тыс. гроссов на греч.

приют в К-поле. Его сменил Макарий I (Христудулидис, или Мирианфевс; 1854–1865), также выбранный духовенством и представителями мирян, точное число которых неизвестно. Он пользовался уважением как греков, так и турок. В ходе реформ Танзимата христиане получили право свидетельствовать в судах наравне с мусульманами и проводить перепись имущества умерших христиан с помощью церковных представителей вместо османских чиновников. Новый рескрипт султана (хатт-и хумаюн) 1856 г. разрешал свободное строительство новых храмов, школ и благотворительных церковных учреждений. В Никосии и в др. крупных городах были учреждены 2 совета, административный и судебный, в которых могли участвовать архиереи, а также созданы мэрии. В адм. совет Никосии (итаре меджлис) входило 13 членов, в т. ч. архиепископ и еще 3 христианина, избираемых жителями крупнейших городов. Христиане получали свободный доступ к гос. и общественным должностям. Вызванное в период Танзимата множество дискуссий намерение Высокой Порты ввести жалованье правосл. духовенству в Османской империи так и не было осуществлено.

Православные осуждали Макария I за боязливое отношение к османским властям. Когда в ходе реформ был разрешен церковный звон, кипрский наместник Кани-паша не хотел допустить использования колоколов в Никосии из-за смешанного населения (1857). Архиеп. Макарий обратился в связи с этим к вел. везиру Аали-паше, но тот поддержал Кани-пашу. Эконом ц. Пресв. Богородицы Фанеромени попытался повесить колокол, но Макарий I, не желая портить отношения с властями, велел его снять (до 4 мая 1858). В сент. 1858 г. франц. консул П. Дарасс ходатайствовал о разрешении колокольного звона. Несмотря на обещание вел. везира франц. послу в К-поле, кипрский наместник бездействовал. Когда эконом решил установить колокол, архиепископ снова запретил это, приказав дожидаться разрешения наместника. Первый колокольный звон в столице раздался только 29 окт. 1858 г., когда зазвонил колокол кафедрального собора ап. Иоанна Богослова, вскоре — и колокол ц. Пресв. Богородицы Фанеромени.

В 1858 г. в К-поле в ходе подготовки к созыву Народного временного совета по церковным вопросам в Османской империи было решено, что КПЦ должны были представлять 2 чел.— клирик и мирянин. На со-



Церковь Пресв. Богородицы
Фанеромени в Никосии.
1872–1873 гг.

брания в Никосии киприоты выдвинули представителями архиеп. Макария и дидаскала О. Павлидиса, однако по неизвестным причинам они не поехали в К-поль.

Макарий I увеличил число преподавателей в «Греческой школе» в Никосии, открыл 1-ю жен. гимназию (1859) и способствовал созданию начальных школ в деревнях. На средства Архиепископии для обучения были посланы в Афины будущие архиеп. Софроний III (Финиев) и митр. Китийский Киприан (Икономидис).

В 1860 г. Макарий I добился от вел. везира незначительного облегчения налогообложения. В 1862–1863 гг. он отремонтировал архиепископскую резиденцию, в т. ч. построил большой синодикон. По призыву Макария I поддержку греческому образованию на Кипре оказали киприоты, служившие в других Поместных Церквах: денежные средства были выделены митрополитами Мелетием Петрским и Филимоном Газским (Иерусалимский Патриархат) и архим. Иоанникием из Ватопеда (К-польский Патриархат), к-рый, кроме того, прислал в Никосию 60 книг. При архиеп. Макарии впервые миром для КПЦ было получено из К-поля, а не из Антиохии. В 1864 г. Свящ. Синод КПЦ принял постановление, запрещающее архиереям продавать церковную недвижимость или брать деньги в долг без разрешения Синода. В 1865 г. Макарий I отказался покинуть столицу во время эпидемии холеры и скончался от этой болезни.

Архиепископом был избран Софроний III (1865–1900), киприот по происхождению, но подданный Гре-

ческого королевства, ранее scholar «Греческой школы» в Никосии. В выборах помимо духовенства участвовало 11 представителей мирян. В берате, полученном им от султана Абдул-Азиза, содержится подробное перечисление адм., судебных и экономических прав и обязанностей архиепископа, к-рый счи-

тался единственным ответственным лицом перед османским правительством за правосл. население

острова. Берат запрещал прозелитизм как мусульман, так и христиан. Правление Софрония III характеризуется как плодотворное и умеренное. В 1870 г. архиепископ возглавил посольство в К-поль и добился предоставления пострадавшему от засухи населению Кипра семьям из гос. зернохранилищ. В 1871 г. он был выдвинут претендентом на К-польский престол, но султан вычеркнул его кандидатуру из списков. В сент. 1872 г. Софроний III был участником Собора в К-поле, провозгласившего болг. схизму.

Ист.: *Κυπριανός, αρχιμ. Ιστορία χρονολογική της νήσου Κύπρου*. Βενετία, 1788; *Καλλίνικος (Δελικάνης), αρχιμ. Τὰ ἐν τοῖς κώδιξι τοῦ Πατριαρχικοῦ Ἀρχιεπιφυλακεῖου σωζόμενα ἐπίσημα ἐκκλησιαστικὰ ἔγγραφα*. Κωνσταντινούπολις, 1904. Т. 2: *Τὰ ἀφορῶντα τὰς σχέσεις τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου πρὸς τὰς Ἐκκλησίας Ἀλεξανδρείας, Ἀντιοχείας, Ἱεροσολύμων καὶ Κύπρου* (1574–1863); *Cobham C. D. Excerpta Cypria*. Camb., 1908; *Белоброва О. А.* Кипрский цикл в древнерус. лит-ре. Л., 1972; *Ioannou B.* Les archives de l'archevêché de Chypre aux XVII^e et XVIII^e siècles: Présentation préliminaire // *Études balkaniques*. P., 1998. Т. 5. P. 109–122; *Σταυρίδης Θ.* Οἰκουμενικὸ Πατριαρχεῖο καὶ Κύπρος: Τὰ Πατριαρχικὰ ἔγγραφα τῶν ἐτῶν 1600–1878. Λευκωσία, 2001; *idem.* Πατριαρχεῖο Ἱεροσολύμων καὶ Κύπρος: Ἐπιστολές, 1731–1884. Λευκωσία, 2007; *Rippidi A.* Chypre au XVII^e siècle: Deux rapports inédits // *RESEE*. 2003. Vol. 41. P. 207–214. Лит.: *Hackett J.* A History of the Orthodox Church of Cyprus from the Coming of the Apostles Paul and Barnabas to the Commencement of the British Occupation (A. D. 45 – A. D. 1878). L., 1901. P. 190–237; *Χάκεττ Γ. Ι.* Παπαιοάιννον Χ. Ι. Ιστορία τῆς Ὀρθόδοξου Ἐκκλησίας τῆς Κύπρου. Ἀθήνα, 1923. Т. 1. Σ. 249–334; *Χρυσόστομος (Παπαδόπουλος), αρχιεπ.* Ἡ Ἐκκλησία Κύπρου ἐπὶ τουρκοκρατίας: 1571–1878. Ἀθήνα, 1929; *Hill G.* A History of Cyprus. Camb., 1972. Vol. 4. P. 305–380; *Φιλίππου Α.* Ἡ Ἐκκλησία Κύπρου ἐπὶ τουρκοκρατίας. Λευκωσία, 1975; *Κύρρης Κ. Π.* Ἐκκλησία Κύπρου // *ΜΚΕ*. 1986. Т. 4. Σ. 375–380; Т. 5. 1986. Σ. 5–7; *Παυλίδης Α.* Κύριλλος Α' // *ΜΚΕ*. 1988. Т. 8.

Σ. 122–124; *idem.* Μακάριος Α' // *Ibid.* 1988. Т. 9. Σ. 249–250; *idem.* Χριστόδουλος Α' αρχιεπίσκοπος // *Ibid.* 1990. Т. 13. Σ. 81–86; *Μισιθής Α. Ν.* Ὁ πρῶτος κατὰ τὴν τουρκοκρατία κανονικὸς ἀρχιεπίσκοπος Κύπρου Τιμόθεος ὁ Κυκκάωτης (1572–1587/8) // *Ἐπετηρίδα Κέντρου Μελετῶν Ἱερῶς Μονῆς Κύκκου*. Λευκωσία, 1990. Т. 1. Σ. 25–30; *idem.* Ὁ ἀρχιεπίσκοπος Κύπρου Νικηφόρος ὁ Κυκκάωτης (1641–1674) // *Ibid.* 1993. Т. 2. Σ. 141–147; *Παῦλος (Ἐγγλεζάκης), αρχιμ.* Ἐκοσι μελέται διὰ τὴν Ἐκκλησίαν Κύπρου (4ος ἕως 20ῦς αἰών). Ἀθήνα, 1996. Σ. 315–440; *Μιχαήλ Μ. Ν.* Ἡ Ἐκκλησία τῆς Κύπρου κατὰ τὴν Ὀθωμανικὴ περίοδο (1571–1878): Σταδιακὴ συγκρότηση τῆς σε θεσμὸ πολιτικῆς ἐξουσίας. Λευκωσία, 2005; *idem.* (Michael M. N.). An Orthodox Institution of Ottoman Political Authority: The Church of Cyprus // *Ottoman Cyprus: A Collection of Studies on History and Culture* / Ed. M. N. Michael, M. Kappler, E. Gavriel. Wiesbaden, 2009. P. 209–230.

Э. П. А.

КПЦ в период британского правления (1878–1960). Изменение положения КПЦ в кон. XIX в. С переходом острова под покровительство христ. державы правосл. киприоты рассчитывали на улучшение своего положения. 30 июля 1878 г. при въезде в Никосию Верховного комиссара Г. Дж. Вулзли его встретила делегация во главе с архиеп. Софронием III. В приветственной речи предстоятель КПЦ упомянул о чаяниях греков-киприотов, что Кипр ожидает судьба Ионических о-вов, переданных Великобританией Греции (нек-рые исследователи приписывают эти слова Китийскому митр. Киприану (Икономидису), см., напр.: *Χριστοδούλου Β.* 1988. Σ. 9; *Σαφρόνιος (Μιχαηλίδης).* 1992. Σ. 273–274).

Однако в отношениях Церкви и брит. властей сразу же возникли серьезные проблемы: англичане в отличие от османского правительства не признали многовековых привилегий КПЦ. Новые власти отменили освобождение Церкви от налогов, ограничили ее права в семейном судопроизводстве, уменьшили представительство духовенства в различных совещательных органах, лишили клириков иммунитета от ареста и наказаний, унижительных для их сана (так, в 1879 киприоты возмутились, узнав, что священникам из Ризокарпосо и Ксилофагу в качестве наказания сбрили волосы, бороды и усы). Кроме того, колониальные власти лишили гос. сопровождения и поддержки церковных сборщиков и отменили взнос в пользу Церкви по 3,5 гросса с каждого прихожанина, что было нарушением берата, полученного архиеп. Софронием III в 1865 г. Из-за этого доходы митро-

полей уменьшились на $\frac{1}{3}$ по сравнению с концом османского периода. Поэтому КПЦ была вынуждена сократить финансирование образования и благотворительную деятельность. Находившиеся во владении мон-рей леса были экспропрированы по Закону о размежевании лесов (1881) и согласно решениям Межевой комиссии. На основании закона 1885 г. брит. власти пытались отобрать у КПЦ часть недвижимой собственности, к-рая принадлежала ей «издавна» (*ab antiquo*), но не была в достаточной мере обеспечена документацией, подтверждавшей древние владельческие права (*Χριστοδόλου. Ἡ περίουσία*. 1993). Влияние на отношения КПЦ с брит. властями оказала и личная антипатия Вулзли к правосл. иерархам. В 1878 г. в письме в Мин-во иностранных дел Великобритании он охарактеризовал их как «лукавых, подлых и всецело лживых» (*Georghallides G. S. A Political and Administrative History of Cyprus, 1918–1926. Nicosia, 1979. P. 59*).

Меморандум, направленный 16 февр. 1879 г. Свящ. Синодом Вулзли о сохранении привилегий, прав и обычаев КПЦ и о необходимости юридического оформления отношений Церкви с гос-вом, и последовавшая за ним «Всекипрская петиция христианских жителей» (1879) с аналогич-



Греческое духовенство благословляет брит. флаг. Гравюра. 1878 г.

ными требованиями были оставлены брит. властями без внимания. В кон. 1878 г. митр. Китийский Киприан (Икономидис) (1868–1886), один из наиболее ярких выразителей национальной идеи этого периода, вступил в конфликт с комиссаром Лимасольского округа Ф. Дж. Э. Уорреном из-за многочисленных злоупотреблений брит. администрации: назначения жандармами турок, к-рые ранее привлекались к уголовной ответствен-



Киприан (Икономидис), митр. Китийский. Фотография. 80-е гг. XIX в.

ности, чрезмерно строгих наказаний за незначительные проступки, присвоения функций муниципальных властей, неурядиц с виноделами, возникших при взвешивании вина, заключения должников-иереев в общую тюрьму с уголовниками, ошибочного решения суда относительно десятины с урожая оливок, запрета обращаться к властям на греч. языке и др. В июне 1879 г. вызванный Уорреном в суд митр. Киприан доказал справедливость жалоб местных жителей. На первых выборах в кипрский Законодательный совет в июне 1883 г. митр. Киприан был избран депутатом. Выдвижение его кандидатуры

вызвало споры о допустимости иерарху заниматься политикой, но верующие оказали ему массовую поддержку на выборах. Митрополит активно занимался экономическими, социальными и церковными проблемами. Так, в Законодательном совете при обсуждении изменений системы управления церковной собственностью митр. Киприан выступил за то, чтобы в комиссию вошли представители духовенства и мирян, а не чиновников, как предлагали др. члены Законодательного совета.

15 июля 1884 г. архиеп. Софроний и митрополиты созвали в Никосию

духовенство и представителей мирян для создания комиссии по составлению церковного устава. 29 апр. 1885 г. были опубликованы основные положения буд. устава — 24 статьи, разделенные на 4 части: о церковном управлении, об отношениях Церкви и гос-ва, о взаимоотношениях Церкви с мирянами, об управлении церковной собственностью и мон-рями. Проект базировался на кипрских обычаях, султанском бекате, полученном Софронием III, и церковных уставах К-польского Патриархата и Элладской Церкви. Управление собственностью приходов возлагалось на приходские комиссии, члены к-рых были выборными. Половина прибыли от доходов должна была идти на содержание сельских школ. Управление собственностью действующих монастырей осуществлял игумен с избираемыми из монастырской братии епископами при условии ежегодного отчета перед контрольной комиссией, состоявшей как из духовенства, так и из мирян. Прибыль от монастырских доходов направлялась на содержание семинарии и на образование кипрских клириков в богословских школах Иерусалима и К-поля. Собственность недействующих монастырей находилась под надзором архиереев, но предусматривалась ее аренда по решению смешанной комиссии под председательством архиерея. Доходы шли на содержание митрополий и их служащих, а также на материальную поддержку гимназий. По неизвестным причинам этот проект так и не был доработан.

В апр. 1886 г. Свящ. Синод отправил на имя Верховного комиссара меморандум, в к-ром указывал, что связанные с церковной собственностью вопросы должны быть изъяты из общего законодательства и рассматриваться особо, как было в османский период. Кроме того, Софроний III дважды представлял брит. правительству записки о присоединении Кипра к Греции и о внесении изменений в Конституцию, но все они были оставлены без внимания. Однако архиеп. Софроний не хотел вступать в конфликт с англичанами и старался наладить с ними сотрудничество. Он установил хорошие отношения с архиепископом Кентерберийским. В 1889 г., во время визита в Лондон во главе делегации киприотов, архиепископу был оказан

прием на высшем уровне, а Оксфордский ун-т присудил ему степень доктора богословия. Вопреки придворному этикету Софроний III не поцеловал руку кор. Виктории.

После перехода Кипра под брит. управление возникли благоприят-



Софроний III, архиеп. Кипрский.
Портрет. Худож. М. Ансельм.
60-е гг. XX в. (Культурный центр
им. архиеп. Макария III. Никосия)

ные условия для возвращения в лоно Церкви криптохристиан («тайных христиан»). В кон. XIX в. их обращением занимался гл. обр. Хрисанф (Иоаннидис-Ладас), митр. Киринийский (1880–1889), особенно в Тиллирии, где им была основана школа для криптохристиан. Но в целом КПЦ в этот период не могла приложить должных усилий в этом направлении. Обосновавшаяся в Лимасоле католич. миссия успешно вела работу среди криптохристиан. Период брит. правления также связан с расцветом протестант. пропаганды. В 1896 г. Ассоциация Вост. Церквей, ставившая своей целью поднять уровень образования кипрского духовенства, открыла на Кипре свою миссию. Ее деятельность вызвала у киприотов подозрения в прозелитизме, однако англ. авторы категорически это отрицают (Hill. 1972. P. 571). Солсберийский еп. Джон Вордсворт после посещения в 1898 г. Кипра предложил министру по делам колоний Дж. Чемберлену создать комиссию по церковным делам для сбора налогов с прихожан, управления церковным имуществом и просвещения клира, но это предложение было отвергнуто греч. депутатами Законодательного совета.

Весь период брит. владычества характеризовался упадком монашес-

кой жизни в ставропигиальных монастырях. Возрождение киновиального (общежительного) устройства кипрских обитателей началось благодаря деятельности старца Дионисия (Христидиса), внесшего традиции афонского монашества (ранее он подвизался в Кавсокалийском скиту). Старец Дионисий вместе со своим послушником Поликарпом (впосл. иером. Паисий) поселился в заброшенном мон-ре Ставровуни (1875–1877), затем возвратился на Афон. В 1882 г. он вернулся на Кипр и остановился в келье недалеко от мон-ря Троодитисса, в 1889 г. приступил к восстановлению Ставровуни после пожара. Со Св. Горы за ним последовали 3 инока-киприота, родные братья Каллиник, Григорий и Варнава, последний в 1902–1911 гг. стал настоятелем мон-ря, а в 1911–1948 гг. — игуменом. Старец Дионисий жил отшельником в исихастирии, расположенной недалеко от мон-ря, и только на субботу-воскресенье поднимался в Ставровуни для духовного руководства братией и решения экономических вопросов. К 1945 г. численность братии достигла 50 чел. В Ставровуни был возрожден феномен старчества: помимо старца Дионисия большой духовный авторитет имели игум. Варнава (Харалампидис), иером. Киприан (Хадзигеоргалис) (1878–1955), *Герман Ставровуниот* (игумен в 1952–1982).

В кон. XIX — нач. XX в. важную роль в церковном просвещении на Кипре сыграл свящ. Иоаннис Макулис, уроженец Станимаки (ныне Асеновград, Болгария) и выпускник церковной школы братьев Ризариев в Афинах. В 1890 г. он занял должность секретаря греч. консульства в Ларнаке, в 1901 г. был рукоположен во иерея и затем служил проповедником и приходским священником храма прав. Лазаря в Ларнаке. В 1901 г. он начал издание 1-го церковного журнала на Кипре «Апостол Варнава», открыл 2 книжных магазина — в Ларнаке и Никосии. В 1910 г. опубликовал 1-е богословские труды на Кипре «Хронологический луч» (Χρονολογική ἀκτίνα). Окормлял заключенных в тюрьмах.

«Архиепископская проблема» (1900–1910). Из-за старости архиеп. Софрония управление церковными делами сосредоточили в своих руках его приближенные. С их влиянием связана неудачная попытка замещения Пафосской кафедры после

смерти 5 февр. 1899 г. ее главы митр. Епифания. Выборы нового Пафосского митрополита в апр. 1899 г. были аннулированы под предлогом многочисленных нарушений, т. к. большинство делегатов (9 из 12) были сторонниками кандидата, который был негоден окружению Софрония III. В апр. 1900 г. при второй попытке избрать митрополита Пафосского делегаты высказались за кандидатуру Киринийского митр. Кирилла (Василиу, впосл. архиеп. Кипрский *Кирилл III*), но тот отклонил это предложение. Выборы вновь окончились безрезультатно. Поэтому, когда 9 мая 1900 г. скончался архиепископ, в кипрской иерархии осталось только 2 митрополита — Кирилл Киринийский и Кирилл Китийский (Пападопулос, впосл. архиеп. Кипрский *Кирилл II*). За хрупкое телосложение 1-й получил в народе прозвище Кириллудис (Кирилльчик), а 2-й за могучую фигуру — Кириллацос (Кириллище). Отсутствие полного состава Свящ. Синода (не менее 3 митрополитов) и письменно зафиксированного регламента процедуры архиепископских выборов породили острый церковный кризис и вызвали вмешательство других Церквей. Возникшая проблема замещения архиепископской кафедры (1900–1910) получила название «архиепископская проблема» (ἀρχιεπισκοπικὸν ζήτημα). Сложившаяся ситуация представляла угрозу автокефалии КПЦ из-за вмешательства в ее внутренние дела К-польского, Александрийского и Иерусалимского Патриархатов (в османский период в решении кипрских церковных проблем преимущественно участвовал К-польский Патриархат).

«Архиепископская проблема» возникла не просто из-за конфликта личностей 2 митрополитов, но в результате столкновения поддерживавших Кирилла Киринийского умеренных коллаборационистских кругов Никосии («киринийская партия») и выдвигавших Кирилла Китийского радикальных националистически настроенных новобуржуазных кругов Ларнаки и Лимасола («китийская партия»), возглавляемых политиками-выходцами из Греческого королевства (Н. Каталанос, Ф. Заннетос и др.).

По традиции местоблюстителем должен был стать митрополит 2-й по чести епархии Кипра — Пафоса.

Поскольку на момент смерти Софрония эта вдовствующая кафедра не была замещена, местоблюстительство впервые в истории Кипра возложил на себя Свящ. Синод (постановление от 15 мая 1900), в который помимо 2 митрополитов вошли игумены Киккского и Махерасского монастырей Герасим и Игнатий, экзарх Карпасии Иосиф и архимандрит Архиепископии Филофей. Председателем Свящ. Синода стал Кирилл Китийский как митрополит старейшей после Пафосской кафедры. Постановление было подписано всеми членами Синода, но 31 мая Кирилл Китийский вышел из состава Синода, под предлогом несогласия с его членами по ряду вопросов, в т. ч. относительно кандидатуры архим. Филофея, который должен был замещать архиепископа на одном из мероприятий, и из-за отказа членов Синода вызвать на допрос иерокирикса К-польского Патриархата Иерофея Текнопулоса, к-рый в проповедях на Кипре обличал масонство. 25 июля 1900 г. Свящ. Синод выпустил окружное послание, касающееся выдвижения делегатов для последующего избрания архиепископа. От каждого прихода выдвигались специальные делегаты (ειδικοι αντιπροσωποι) для выбора генеральных делегатов (γενικοι αντιπροσωποι). Специальных делегатов избирали все совершеннолетние правосл. греки муж. пола старше 20 лет. Вместо распространенной практики, согласно к-рой архиепископский округ выдвигал половину делегатов, а епархии — др. половину, в данном случае было решено распределить число генеральных делегатов между архиепископским округом и 3 митрополиями в соответствии с численностью населения по данным последней офиц. переписи. Общее число генеральных делегатов не было строго фиксировано, колебалось от выборов к выборам и определялось окружным посланием. В данном окружном послании предполагалось избрание 60 генеральных делегатов (20 клириков и 40 мирян). Выборы специальных делегатов были назначены на 3 сент. 1900 г., выборы генеральных — на 10 сент.

Во время предвыборной компании Кирилл Китийский был обвинен в принадлежности к масонству, поскольку среди его сторонников было много известных масонов (Φραγκουβης, 1911. Σ. 24), напр. Каталанос,

Х. Созос, И. Кириакидис, И. Икономидис, Ф. Феодоту. Кирилл Китийский подал в брит. суд на одного из обвинителей — К. Иоаннидиса. Суд состоялся в Фамагусте в начале сент., и Кириллу Китийскому удалось доказать свою непричастность к масонству. В свою очередь «китийская партия» обвинила Кирилла Киринийского в ереси как сторонника А. Макракиса.

На выборах сторонники Китийского митрополита получили 46 мест из 60. По правилам протесты против нарушений на выборах должны подаваться в Свящ. Синод до 23 сент., и, если этого не произошло, выборы считались законными. Многочисленные апелляции приверженцев Кирилла Киринийского представители «китийской партии» объявили сфабрированными с целью аннулирования результатов выборов. Между сторонниками Китийского и Киринийского митрополитов участились случаи столкновений, так что брит. полиции пришлось принять особые меры для сохранения общественного спокойствия.

3 окт. 46 делегатов-сторонников Кирилла Китийского направили в Свящ. Синод письмо, в к-ром предложили остановить работу по рассмотрению апелляций и пригласить архиереев из К-польского, Александрийского, Иерусалимского Патриархатов и Элладской Церкви с целью создания временного Синода для проведения архиепископских выборов. Впосл., когда они получили отказ Свящ. Синода, то самостоятельно приступили к рассылке приглашений. «Киринийская партия» объявила сторонников митр. Кирилла Китийского предателями национальных интересов, покусившимися на автокефалию КПЦ (Ibid. Σ. 70).

5 окт. 1900 г. митр. Кирилл Китийский прибыл в Никосию и передал Свящ. Синоду письмо с заявлением о своем желании возобновить участие в его работе, в т. ч. для рассмотрения апелляций по выборам. Он утверждал, что без его участия все решения Свящ. Синода и, включая архиепископские выборы, являются неканоническими. К этому времени скончались экзарх Иосиф и Игнатий Махерасский, вместо которого игуменом был избран Митрофан. Свящ. Синод отказался от сотрудничества с митр. Кириллом Китийским из-за тона его письма, содержащего угрозы. 18 окт. 1900 г. Ки-

рилл Китийский объявил Свящ. Синод неканоническим.

К-польский, Иерусалимский и Александрийский патриархи откликнулись на просьбу кипрских делегатов, Элладская Церковь решила не принимать участия в посредничестве. 20 дек. 1900 г. К-польский патриарх *Константин V* отправил митр. Кириллу Киринийскому телеграмму, в к-рой содержалось указание остановить рассмотрение апелляций по выборам, поскольку патриархи собираются обсудить кипр-



*Кирилл, митр. Китийский
(впосл. Кирилл II, архиеп. Кипрский).
Фотография. Нач. XX в.*

скую проблему и найти выход из сложившегося положения. Свящ. Синод ответил телеграммой, что признает за братскими Церквями право давать советы, но не допустит никакого вмешательства извне в дела автокефальной КПЦ. «Китийская партия» просила Верховного комиссара разрешить прибытие на Кипр уполномоченных лиц от К-польского патриарха, а «киринийская партия» — не допустить этого. Брит. власти склонились ко 2-му варианту и через англ. дипломата в Стамбуле оказали давление на К-польского патриарха, в связи с чем отправка делегатов была отложена.

15 янв. 1901 г. состоялась 3-я попытка выборов Пафосского митрополита. В Никосию прибыли 7 из 12 делегатов, выдвинутых еще в 1899 г., к-рые вместе со Свящ. Синодом (без митр. Кирилла Китийского) избрали Пафосским митрополитом архим. Панарета (Дулигериса). Этот выбор подтвердил плебисцит: 75 из 87 деревень Пафосской епархии одобрили кандидатуру Панарета. «Китийская партия»

объявила выборы инсценированными, поскольку Панарет был сторонником митр. Кирилла Киринийского, и отправила протесты патриархам и митрополиту Афинскому, в результате чего была отменена запланированная по просьбе Свящ. Синода КПЦ интронизация Панарета в Афинах. Кроме того, «китийская партия» обвинила Панарета перед Верховным комиссаром в антибрит. настроениях.

Брит. власти в мае 1901 г. обратились к представителям обеих партий с требованием составить правила новых выборов, что, однако, не было осуществлено. В сент. 1901 г. новый К-польский патриарх *Иоаким III* неофициально направил на Кипр профессора канонического права Халкинской богословской школы иеродиак. Димитрия (Георгиадиса) для изучения ситуации и попытки примирения конфликтующих сторон. 13 окт. 1901 г. иеродиак. Димитрий пригласил на совещание обоих митрополитов с 7 наиболее видными сторонниками каждого. Было решено обратиться за помощью к 3 патриархам, но каждая из «партий» ставила свои условия. Так, «китийская партия» хотела, чтобы было учтено мнение народа, а «киринийская партия» — мнение Свящ. Синода.

После этого в К-поле собрались К-польский патриарх *Иоаким III*, Иерусалимский патриарх *Дамиан* и представитель Александрийского патриарха архим. Герман (Григорас). 27 нояб. 1901 г. они призвали обе «партии» преодолеть разногласия и приступить к выборам, признав предварительные стадии предыдущих выборов. Свящ. Синод истолковал письмо патриархов так, что должно быть завершено и расследование апелляций. Ввиду полного нежелания «партий» сотрудничать друг с другом 26 янв. 1902 г. патриархи *Иоаким III* и *Дамиан* призвали снять с выборов кандидатуры обоих Кириллов и предложили 3 своих кандидатов: митр. Меленикского *Иоакима*, архиеп. Кириакупольского *Мелетия* (Кронидиса) и архим. Григория (Константинидиса). Представитель Александрийского патриарха не согласился с этим решением, а в посл. и сам патриарх *Фотий* назвал его антиканоническим. «Киринийская партия» приняла это предложение, а у «китийской» оно вызвало яростный протест как представляющее угрозу автокефалии КПЦ.

Представители «китийской партии» отправили телеграммы послу России в К-поле и Правительству Греции с заявлением, что КПЦ угрожает обращение в протестантизм в случае, если митр. Кирилл Китийский не будет избран архиепископом. Одновременно в телеграмме тур. правительству говорилось, что в случае неизбрания Китийского митрополита будут ущемлены тур. интересы на Кипре. Когда митр. Иоаким и архиеп. Мелетий сняли свои кандидатуры, патриархи предложили митр. Дидимотихского *Филарета* и игумена Киккского мон-ря *Герасима*. Но и те сняли свои кандидатуры. К-польский патриарх, заручившись согласием «киринийской партии», собирался объявить об избрании Кипрским архиепископом архим. Григория (Константинидиса), но брит. посольство в Стамбуле предупредило его, что Верховный комиссар не признает решения, к-рое не поддерживает одна из сторон церковного конфликта.

22 февр. 1902 г. Свящ. Синод отправил доклад брит. министру по делам колоний, в котором призывал осуществить выборы на условиях, предложенных патриархами, но митр. Кирилл Китийский обратился с письмом к Верховному комиссару, объясняя, что условия выборов нарушают автокефалию КПЦ. Верховный комиссар устроил встречу с участием 3 сторонников от каждой партии, уполномоченных своими митрополитами. Относительно вопроса о нарушении (или ненарушении) автокефалии каждая из сторон утверждала противоположное.

29 апр. 1902 г. патриархи выработали новый план урегулирования конфликта. Они решили послать на Кипр 6 епископов К-польского и Иерусалимского Патриархатов для изучения взаимных обвинений сторон и проведения выборов под их надзором. Митр. Кирилл Киринийский и Свящ. Синод высказались положительно, а сторонники митр. Кирилла Китийского воспротивились этому проекту, опасаясь церковного суда над ним по обвинению в масонстве.

18 сент. 1902 г. министр по делам колоний Чемберлен направил в Законодательный совет послание, в котором предложил считать все принятые до этого действия по выборам архиепископа недействительными и начать выборы сначала по

установившемуся с давних времен обычаю (*Hill. 1972. P. 596*). Он считал вмешательство брит. властей в церковные дела нежелательным, за исключением случаев, когда это необходимо для сохранения мира и порядка среди греков-киприотов. Митр. Кирилл Китийский сразу скептически отозвался об успешности проведения новых выборов, митр. Кирилл Киринийский дал положительный ответ только спустя 3 месяца, при этом он просил выработать новую процедуру, поскольку было ясно, что митр. Китийский не собирается сотрудничать со Свящ. Синодом.

26 февр. 1903 г. сторонники Китийского митрополита Г. Россидис, Заннетос и Феодоту подали Верховному комиссару доклад, в к-ром го-



Кирилл III, архиеп. Кипрский. Фотография. Кон. 10-х гг. XX в.

ворилось, что для успешного проведения выборов необходимо назначить местоблюстителем митр. Кирилла Китийского. 25 марта брит. власти направили обращение к Свящ. Синоду с предложением в случае проволочек с выборами назначить местоблюстителем Кирилла Китийского. Свящ. Синод ответил письмом только через год — 8 марта 1904 г., т. к. митр. Кирилл Киринийский все это время не покидал свою епархию. В письме вина за задержки была возложена на митр. Кирилла Китийского, а также указывалось, что тот в свое время сам согласился на передачу Свящ. Синоду функций местоблюстителя; Синод просил помощи в проведении новых выборов под руководством 6 епископов. После этого до 1907 г. для решения «архиепископской проблемы» не было предпринято никаких действий.



В результате выборов 1906 г. в Законодательном совете 8 мест получили сторонники митр. Кирилла Китийского и 1 — приверженцы митр. Кирилла Киринийского. В марте 1907 г. в Законодательном совете началось обсуждение предложенного лимасольским депутатом И. Кириакидисом законопроекта об архиепископских выборах, но он был отвергнут Свящ. Синодом и К-польским патриархом Иоакимом III, указавшими на недопустимость вмешательства в дела Церкви светской иноверной власти. Проект предусматривал применение данного закона о выборах лишь единственный раз. В состав Свящ. Синода должны были войти 3 представителя от др. правосл. Церквей. Процедура выборов в целом оставалась прежней, но генеральные делегаты избирались непосредственно паствой, а не специальными делегатами, и вводилась строгая регламентация подачи и рассмотрения апелляций по выборам (в т. ч. в состав комиссии, рассматривающей апелляции, ввели 3 чиновников окружных судов с наибольшим стажем). Этот законопроект ставил проведение выборов под гос. контроль. На избирательных участках должны были присутствовать служащие судов, запечатанные урны передаваться комиссарам округов, к-рые считают голоса в присутствии председателей участков и кандидатов и сообщают результат генеральному секретарю брит. правительства. Законопроект был передан на рассмотрение комиссии, состоявшей из 2 правительственных членов (генерального секретаря и адвоката короны) и 4 депутатов Законодательного совета (Созоса, С. Араузоса, Кириакидиса и Хами Эфенди).

12 апр. по инициативе брит. властей митрополиты встретились и направили совместное обращение патриархам, в к-ром они просили представителей К-польской, Александрийской и Иерусалимской Церквей направить на Кипр по 1 архиерею для решения «архиепископской проблемы». К-польский патриарх назначил своим представителем митрополита Анхиальского Василия (впосл. К-польский патриарх *Василий III*), Иерусалимский — архим. Мелетия (Метаксакиса; впосл. К-польский патриарх *Мелетий IV* и Александрийский патриарх *Мелетий II*). Александрийский пат-

риарх Фотий, к-рый состоял в дружеских связях с митр. Кириллом Китийским, прибыл на Кипр лично. 13 окт. 1907 г. представители 3 патриархов издали письменное решение, согласно которому постановление от 15 мая 1900 г. было признано недействительным, митр. Кирилл Китийский был обязан вернуться в состав Свящ. Синода в качестве председателя и после этого должна начаться работа по проведению выборов либо на основе прежних результатов, либо с самого начала (выборы новых делегатов), а все разногласия в Синоде должны будут решать представители патриархов. Митр. Кирилл Китийский устно выразил согласие, но «киринийская партия» не соглашалась признать постановление от 15 мая 1900 г. недействительным. Члены Свящ. Синода пожелали, чтобы сначала митр. Китийский отменил свое провозглашение Синода неканоническим, но тот отказался выполнить это условие. Конфликтующие стороны не были готовы к сотрудничеству. Из архиереев, прибывших для урегулирования «архиепископской проблемы», нейтралитет смог сохранить только архим. Мелетий (Метаксакис). Патриарх Фотий поддерживал Кирилла Китийского, а митр. Василий в соответствии с установками К-польского патриарха — митр. Кирилла Киринийского.

Несмотря на старания патриархов и их представителей, ситуация зашла в тупик. Патриарх Фотий заявил о провале посреднической миссии и указал в качестве возможного решения на доработку законопроекта об архиепископских выборах. 30 дек. 1907 г., когда патриарх Фотий и архим. Мелетий отправились в свои Патриархаты на рождественские праздники, члены Свящ. Синода встретились с 60 представителями (прокритями) городов и селений Кипра и обратились к К-польскому патриарху с просьбой о необходимости скорейшего разрешения сложившейся ситуации. Иоаким III видел выход из положения только в выборах без участия обоих Кириллов. Он выдвинул кандидатуры Веррийского митр. Апостола, Дидимотихского митр. Филарета и Кассандрийского митр. Иринейя и предложил Александрийскому и Иерусалимскому патриархам проголосовать телеграммами. Известие о подобных выборах вызвало волну протеста на

Кипре. В сер. февр. 1908 г. Александрийский патриарх вернулся на Кипр вопреки мнению Свящ. Синода, что решение о выборах находится в руках К-польского патриарха, а присутствие патриарха Александрийского на острове бесцельно и нежелательно. В этой ситуации патриарх Фотий стал убеждать Верховного комиссара издать светский закон о выборах. Чтобы опередить утверждение этого закона Законодательным советом, Иоаким III 19 февр. созвал Свящ. Синод К-польского Патриархата, который единогласно избрал митр. Кирилла Киринийского архиепископом Кипрским. Сначала тот отклонил свое избрание, но затем под давлением К-поля согласился. 21 февр. в Никосии состоялось собрание сторонников митр. Кирилла Китийского, протестовавших против вмешательства К-поля в дела КПЦ. В городе произошли столкновения, и брит. власти были вынуждены выселить из архиепископской резиденции членов Свящ. Синода и митр. Василия Анхиальского, которые переехали на подворье Киккского монастыря Айос-Прокопиос в Никосии. Напряжение нарастало, и 28 марта брит. власти объявили чрезвычайное положение. Интронизация Кирилла Киринийского и доступ ему в архиепископскую резиденцию были запрещены Верховным комиссаром во избежание массовых беспорядков. Архиепископский дворец оставался закрытым 13 месяцев. Митр. Кирилл Киринийский отправился в свою митрополию (резиденция находилась в Мирту) и проживал в ней под полицейской охраной. Он отказался принять участие в обсуждении в Законодательном совете новой редакции Закона об архиепископских выборах, считая себя законно избранным архиепископом. 27 апр. 1908 г. в Никосии состоялось большое собрание сторонников митр. Кирилла Киринийского, к-рые, будучи некогда лояльными брит. властям, теперь яростно осуждали их политику, в т. ч. разработку светским органом сугубо церковного законопроекта и закрытие архиепископской резиденции.

Несмотря на протесты Иоакима III, Василия Анхиальского и Герасима Киккского, 6 мая 1908 г. Законодательный совет утвердил закон об архиепископских выборах, и 25 мая он вступил в силу. За основу было принято окружное послание о выборах





1900 г., но их процедура была поставлена под правительственный контроль. Проведение выборов возлагалось на митр. Кирилла Китийского, как на архиерея старейшей после Пафосской кафедры. Он был обязан пригласить 3 иерархов любой из ближайших правосл. Церквей для образования Свящ. Синода. Митр. Кирилл Китийский отправил приглашения Александрийскому патриарху Фотию с просьбой прислать архиереев Александрийской Церкви. На тот момент в Александрийском Патриархате кроме Фотия было только 2 иерарха: титулярный митрополит Трипольский и митрополит Антиохийского Патриархата Нектарий Халеппский, к-рый после избрания в 1899 г. араб. патриарха Мелетия II уехал в Александрию. Поэтому 3 авг. 1908 г. Фотий хиротонисал митрополитов Христофора Аксумского (впосл. Александрийский патриарх *Христофор II*) и Михаила Птолемаидского. После протестов К-польского патриарха против закона о выборах Правительство Греции, опасаясь столкновения между Патриархатами, впервые вмешалось в конфликт. Оно обратилось к патриарху Фотию с просьбой отложить отправку на Кипр архиереев, в результате чего те прибыли на остров с большой задержкой: Нектарий Халеппский 14 авг., а Христофор Аксумский и Михаил Птолемаидский — только 6 нояб. 1908 г. В Никосии, Лимасоле и Пафосе прошли собрания сторонников митр. Кирилла Киринийского, обвинявших патриарха Фотия в «предательской сделке с иноверным английским правительством» (*Христобол.* 1999. С. 104). Особые нарекания вызвала личность Нектария Халеппского, который был митрополитом негреческого Патриархата (что не предусматривалось законом о выборах архиерея). Тем временем митр. Кирилл Киринийский в качестве Кипрского архиерея признали РПЦ, Элладская и Сербская Православные Церкви. Иерусалимская Церковь придерживалась мнения, что митр. Кирилл Киринийский должен отречься от звания архиерея, митр. Кирилл Китийский — снять свою кандидатуру, а председателем КПЦ должен быть избран кто-то 3-й на основе новой редакции Закона о выборах, разработанного Законодательным советом.

Выборы 993 специальных делегатов, к-рые должны были выдвинуть 60 генеральных делегатов, были назначены на 10 февр. 1909 г. Жители Киринийской митрополии не участвовали в выборах, признавая законно избранным архиепископом митр. Кирилла Киринийского. Патриарх Фотий отправился в К-поль, где смог договориться с Иоакимом III о признании Закона о выборах и об отставке митр. Кирилла Киринийского ради церковного мира (март 1909). Часть александрийских архиереев, членов временного Синода, должны были быть заменены к-польскими. В письме митр. Кириллу Киринийскому Иоаким III обещал оставить за ним титул «бывшего архиепископа Кипра и предстоятеля Киринийского» и 2-е место в кипрской иерархии.

2 апр. 1909 г. состоялись выборы генеральных делегатов и 9 апр. — архиепископа. В этот день полиция открыла архиепископский дворец. На заседании председательствовал Нектарий Халеппский. Митр. Кирилл Китийский был единогласно избран архиепископом. Верховный комиссар утвердил результаты выборов и после этого состоялась интронизация Кирилла Китийского как Кирилла II. Полиция жестко пресекала все попытки протеста сторонников митр. Кирилла Киринийского.

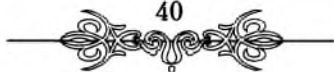
До февр. 1910 г. «киринийская партия» не признавала нового архиепископа. 12 февр. 1910 г. на Кипр прибыли посланцы патриарха Фотия *Софроний (Евстратиадис)*, митр. Леонтопольский, и Феофан, еп. Трипольский, с целью примирения сторон. Они уговорили конфликтующие стороны встретиться на подворье Киккского мон-ря 17 февр. 1910 г. В конечном счете митр. Кирилл Киринийский подал 18 февр. 1910 г. прошение об отставке К-польскому патриарху, а архиеп. Кирилл II оставил ему титул «Блаженнейший» и «Предстоятель Киринии». По просьбе митр. Кирилла Киринийского была снята кандидатура на Пафосскую кафедру архим. Макария (Мирианфевса, впосл. митр. Киринийский и архиеп. Кипрский *Макарий II* (1947–1950)), поскольку он являлся племянником архиеп. Кирилла II. Оба Кирилла встретились и примирились утром 18 февр. 1910 г.

Архиепископство Кирилла II (1909–1916). Сразу же после избрания архиепископа было решено начать составление Уставной хартии



Архиеп. Кирилл II.
Портрет. Худож. М. Ансельм.
60-е гг. XX в. (Культурный центр
им. архиеп. Макария III.
Никосия)

КПЦ, чтобы в будущем избежать церковных смут. В 1910 г. была создана комиссия под председательством преемника Кирилла II на Китийской кафедре Мелетия (Метаксакиса). Проект Уставной хартии обсуждался на заседаниях Свящ. Синода и был утвержден 21 мая 1914 г. Согласно этому документу, членами КПЦ являлись все правосл. жители острова (Ст. 1). Кипр делился на 4 епархии: архиерейский округ с кафедрой в Никосии и 3 митрополии — Пафосскую, Китийскую и Киринийскую (Ст. 17). КПЦ в целом, каждая митрополия, мон-рь, храм, благотворительное или образовательное учреждение являлись юридическим лицом (Ст. 94). Свящ. Синод состоял из предстоятеля КПЦ — архиепископа и 3 митрополитов (Ст. 2), компетенция Синода распространялась «на все церковные дела» (Ст. 9). Архиепископ и митрополиты в случае необходимости могли иметь в качестве помощника по одному хореепископу (Ст. 17). Члены Синода под председательством архиепископа собирались регулярно раз в год, а также в экстренных случаях по вызову председателя (Ст. 3). Для кворума необходимо участие 3 архиереев (Ст. 5). В случае, если из-за смерти к.л. из архиереев или по др. причинам нет кворума, вместо отсутствующих допускалось участие хореепископов. Если таких в данный момент не имелось, то при нехватке одного голоса на заседании Синода приглашался игумен Киккского монастыря (или в случае его отсутствия игумен следующего по старшинству мон-ря),



а при нехватке 2 архиерейских голосов помимо игумена приглашался архиерей одной из «ближних» православ. Церквей (Ст. 6).

Процедура архиепископских выборов была разработана с учетом древнего обычая участия в них мирян. Так, правосл. мужчины-греки старше 21 года избирали от приходо-дов специальных делегатов, к-рые в свою очередь избирали 66 генеральных делегатов — 44 мирянина и 22 представителя приходского духовенства (Ст. 20–22). Специальные и генеральные делегаты должны быть православными греками старше 25 лет (Ст. 24). Генеральные делегаты принимали участие в Избирательном собрании вместе с митрополитами, хорепископами, игуменами монастырей (или их представителями), 2 клириками Архиепископии, имеющими особые заслуги, и 2 клириками Никосии — экономом ц. Пресв. Богородицы Фанеромени и настоятелем ц. арх. Михаила Трипитотиса (Ст. 20). Архиепископ избирался тайным голосованием.

Аналогичной являлась процедура избрания митрополитов. При выборах митрополитов Избирательное собрание состояло из архиепископа, митрополитов, хорепископов, игуменов Киккского, Махерасского и прп. Неофита мон-рей, игуменов данной епархии, 2 заслуженных клириков от Архиепископии и 2 от епархии, 36 делегатов (12 клириков и 24 мирян) (Ст. 31).

Управление церковной собственностью епархий возлагалось на епархиальные комиссии, приходо-дов — на приходские комиссии, мон-рей — на монастырские советы, церковных учреждений — на эфории (Ст. 95). Епархиальные комиссии возглавлялись архиепископом или митрополитами. Они состояли из 4 клириков, назначаемых архиереем, и 4 мирян, избираемых генеральными делегатами, которых в свою очередь выдвигали представители приходских комиссий (Ст. 97–98). Члены приходских комиссий выбирались из числа прихожан, достигших 25 лет и живущих не менее года на территории прихода (Ст. 111).

Годовой бюджет каждой епархии составлялся соответствующей комиссией (Ст. 96а). Годовой бюджет приходо-дов утверждался епархиальными комиссиями и в случае необходимости изменялся по письменному разрешению архиерея (Ст. 117, 119).

Каждая митрополия, приход, мон-рь и церковное учреждение имели независимую кассу (Ст. 122), доходы в к-рую поступали от движимой и недвижимой собственности, платы за совершение таинств и треб, продажи свечей, сборов и пожертвований верующих (Ст. 123). Священники получали зарплату из приходской кассы (Ст. 122) согласно бюджету, одобренному епархиальной комиссией и епископом (Ст. 61), и часть суммы, выплачиваемой прихожанами за совершение таинств и треб, но не непосредственно от верующих, а из приходской кассы (Ст. 61–62). Размер оплаты за таинства и требы устанавливался комиссиями и утверждался архиереем (Ст. 62). Она могла быть заменена священнику добавкой к зарплате из избыточных денег приходской кассы (Ст. 61).

Кроме того, каждая митрополия имела вспомогательную кассу, которой ведала епархиальная комиссия (Ст. 133). В первую очередь она была предназначена для выдачи пособий священникам в бедных при-

нию митр. Мелетия никакой поддержки, т. к. сам хотел создать семинарию в Никосии. Напротив, Кирилл III покровительствовал Всекипрскому церковному училищу и в 1918 г. Свящ. Синод взял его под свою эгиду. Уч-ще действовало до 1932 г. В 1911 г. по инициативе митр. Мелетия полугимназия Ларнаки была преобразована во Всекипрский торговый лицей, в 1916 г. он также пытался открыть Земледельческую школу в восстановленном им монастыре св. Иоанна Предтечи в Меса-Потамосе (Троодос). В 1911–1918 гг. митр. Мелетий издавал научный ж. «Церковный вестник», в 1912 г. основал Археологическое об-во. Для церковного строительства митр. Мелетий приглашал архитекторов из Греции и Александрии. Среди новшеств, привнесенных митр. Мелетием в жизнь КПЦ, — использование электрического освещения вместо свечей во время богослужения.

Пафосскую кафедру, вакантную с 1899 г., занял уроженец Патмоса архим. Иаков (Андзулатос) (1910–1929), который исполнял до этого обязанности настоятеля в каирском храме свт. Николая Чудотворца. Он развил в епархии религиозно-просве-

*Собор Азия-Нана в Лимасоле.
1891–1903 гг.*



дительскую деятельность, смог поправить экономическое положение митрополии, построил митрополичий дворец, восстановил монастырь св.

бессребреников Космы и Дамиана и ряд церквей.

Кирилл II скончался в 1916 г. Местоблюстителем стал Пафосский митр. Иаков. Во время его местоблюстительства митр. Кирилл Киринийский перенес кафедру митрополии из Мирту в Киринию.

Кандидатами в архиепископы стали митр. Кирилл Киринийский, митр. Мелетий Китийский, игумен Киккского мон-ря Клеопа и архим. Макарий (Мирианфевс). На выборы оказала влияние политическая ситуация в Греции: кандидаты разделились на сторонников греч. короля (архим. Макарий) и премьер-министра Э. Венизелоса (радикальный венизелит митр. Мелетий, умеренный — митр. Кирилл Киринийский).



Основными соперниками являлись митрополиты Кирилл и Мелетий: архим. Макарий поддержал Кирилла в обмен на обещание Киринийской кафедры, а Клеопа принял сторону Мелетия. Поражение Мелетия было связано с его модернистскими взглядами, «фанатическим венизелизмом» и некипрским происхождением: основным лозунгом предвыборной кампании стали слова Каталаноса: «Башмаки местные, пусть и залатанные» (*Παυλίδης. Κύριλλος Γ'. 1988. Т. 8. Σ. 127*). На выборах, состоявшихся 11 нояб. 1916 г., архиепископом был избран митр. Кирилл Киринийский (интронизация состоялась 21 дек.) с именем Кирилл III.

Архиепископство Кирилла III (1916–1933). По замечанию современников, архиеп. Кирилл III отличался благоразумием, ученостью, умеренностью и аскетизмом (*Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης), μητρ. Ἡ λύσις τοῦ κυπριακοῦ ἐκκλησιαστικοῦ ζητήματος (1900–1910) // Θεολογία. Ἀθήναι, 1934. Т. 12. Σ. 165–166*), уделял большое внимание просвещению и благотворительной деятельности. Он начал издание офиц. печатного органа КПЦ — журнала «Апостол Варнава» и пригласил из Греции археолога Г. Сотириу для исследования визант. памятников Кипра. По указанию Кирилла III были описаны рукописи Архиепископии, организованы б-ка и архив, изданы «История Кипрской Церкви» Дж. Хакетта в переводе на греч. язык с дополнениями Х. Папаиоанну. Он также основал филологический конкурс им. Кирилла III и завещал свое состояние на создание издательского фонда, которым были опубликованы кипрологические исследования Л. Филиппу, И. К. Перистианиса, К. И. Мирианфопулоса, К. Георгиадиса, Кл. Мирианфопулоса и др.

В 1917 г. в дополнение к Уставной хартии были изданы «Процедуры церковных судов» (о семейном праве) и «Особый устав управления приходскими церквями», в 1918 г. — «Особый устав о приходских священниках и церковнослужителях». Неосуществленными остались желания Кирилла III создать Лимасольскую и Фамагустскую митрополии и институт протоиереев.

Дважды епархиальная комиссия принимала решение о возведении новой архиепископской резиденции (в 1919 и 1920) с целью повышения престижа Церкви (значительная сум-



*Кирилл III, архиеп. Кипрский.
Портрет. Худож. М. Ансельм.
60-е гг. XX в. (Культурный центр
им. архиеп. Макария III.
Никосия)*

ма была завещана Кириллом II на строительство нового здания), но каждый раз Кирилл III отказывался, заявляя, что не желает возводить дворцы для самого себя.

После окончания первой мировой войны у греков-киприотов возникли надежды на решение национальной проблемы — присоединение Кипра к Греции (энозис). В 1918–1920 гг. Кирилл III возглавлял делегацию кипрских депутатов Законодательного совета в Великобританию для переговоров с англ. политиками, оптимизм по поводу которых в тот момент выражал Венизелос. После отказа британских властей депутаты греки-киприоты подали в отставку и Верховный комиссар объявил новые выборы. В этих условиях греки-киприоты перешли к новой тактике национально-освободительной борьбы: массовым акциям протеста и вынесению кипрской проблемы в международную печать. Многотысячные мероприятия были приурочены к празднованию 25 марта 1921 г. 100-летия начала Греческой национально-освободительной революции, пиком к-рых стала речь архиепископа в ц. Пресв. Богородицы Фанеромени. В апр. 1921 г. Кирилл III направил британскому правительству пространный доклад о кипрской проблеме. 10 окт. 1921 г. архиепископ созвал в Никосии 2-е Всекипрское национальное собрание, на к-ром было решено не принимать участия в выборах (что оказалось ошибочным решением, т. к. в Законодательный совет прошли коллаборационисты) и была создана Политическая организация Кип-

ра (*Πολιτική Ὀργάνωσις Κύπρου*), целью которой был энозис. Ее органом управления стал Национальный совет (*Ἐθνικὸν Συμβούλιον*), возглавляемый архиепископом. В число его 45 членов входили также 3 митрополита и игумен Киккского мон-ря.

После поражения Греции во 2-й греко-тур. войне (1919–1922) архиепископ пытался организовать помощь прибывшим на остров многочисленным беженцам из М. Азии. В эти годы КПЦ установила связи с межхристианскими движениями «Вера и церковное устройство» (1919) и «Жизнь и деятельность» (1922), а в 1927 г. Кирилл III отправил представителя на экуменическую конференцию христ. Церквей в Лозанне; и в посл. КПЦ участвовала в диалогах со старокатоликами (1930) и англиканами (1931).

После острых дискуссий Кирилл III ввел 10 марта 1924 г. в КПЦ григорианский календарь. Переход на новый стиль был болезненным и сопровождался многочисленными протестами. Так, раскололось братство монастыря Ставровуни. Землетрясение и засуху 1927 г. верующие связали с календарной реформой. В отличие от старостильников Греции на Кипре приверженцы юлианского календаря не имели епископов (поэтому в 1948 по просьбе духовенства и верующих Истинно православной Церкви Кипра еп. Матфей Вресфенский поставил Спиридона (Пасиоса; † 1963) викарным епископом Тримифунтским для епархий Кипра).

1 мая 1925 г. архиепископ заявил протест в связи с провозглашением Кипра брит. колонией. В окт. 1925 г. были проведены выборы в Законодательный совет. В числе депутатов греков-киприотов видную роль играл Никодим (Милонас), митр. Китийский (1918–1931), двоюродный племянник Кирилла III. В молодости он увлекался марксизмом, в 1917 г., будучи хорепископом Саламинским, Никодим выступал против ростовщиков и мухтаров (возглавлявших сельские общины), пропагандировал сберкассы, крестьянские банки и кооперативы (1-й кооператив на Кипре был создан в 1909 в Лефконико племянником митр. Киприана Китийского И. Икономидисом с помощью учителя М. Харалампуса). В 1922–1937 гг. митр. Никодим Китийский издавал ж. «Кипрские хроники». Став депутатом законода-



тельного совета, он выступал по актуальным политическим и социальным вопросам, в т. ч. за отмену выплачиваемого Турцией налога подданства, по поводу развития коопе-



*Никодим (Милонас),
митр. Китийский.
Фотография. 20-е гг. XX в.*

ративного движения, против подчинения школ брит. властям и др.

Когда в 1928 г. колониальные власти собирались отмечать 50-летие брит. правления на Кипре и пригласили участвовать в торжественных мероприятиях Кирилла III, тот после консультаций с греч. политиками призвал население к их бойкоту (окружное послание от 6 марта 1928).

В связи с приходом к власти Лейбористской партии кипрские депутаты 10 сент. 1929 г. направили в Лондон делегацию во главе с митр. Никодимом для переговоров с министром по делам колоний, которые не принесли положительных результатов. В 1929–1930 гг. началась конфронтация греч. депутатов Законодательного совета с губернатором Р. Сторрсом по ряду тем (бюджет, реформа образования, цензура печати). В янв. 1930 г. по инициативе митр. Никодима вместо Политической орг-ции Кипра была создана Национальная орг-ция Кипра (ΕΟΚ, Ἐθνικὴ Ὀργάνωσις Κύπρου), к-рую также возглавил Кирилл III. В число 37 руководителей этой орг-ции входили члены Свящ. Синода, игумен Киккского мон-ря, представители др. мон-рей, греч. депутаты Законодательного совета и др. деятели. 1-й акцией ΕΟΚ была организация массовых мероприятий по всему Кипру за объединение с Грецией 25 марта 1930 г.

После того как вопреки мнению Законодательного совета губерна-

тор ввел в действие новый таможенный тариф (11 авг. 1931), греки-киприоты стали призывать своих депутатов покинуть совет. Митр. Никодим первоначально придерживался мнения, что уход греческих депутатов приведет к усилению произвола властей, но под давлением общественного мнения 17 окт. 1931 г. он вышел из состава Законодательного совета и распространил брошюру с призывом к гражданскому неповиновению колониальной администрации. 18 окт. митр. Никодим выступил перед жителями Ларнаки, а 20 окт. в Лимасоле. На митинге 21 окт. в Никосии эконо. ц. Пресв. Богородицы Фанеромени архим. Дионисий Киккотис провозгласил восстание. Когда собравшиеся двинулись к резиденции губернатора, он возглавил шествие, неся флаг Греции. Резиденция была подожжена, а войска открыли огонь и разогнали собравшихся. 24 окт. митр. Никодим был арестован. 25 окт. митр. Кирикийский Макарий не был допущен полицейскими в столицу. Вернувшись в Кирикийю, он произнес речь, в к-рой резко осудил брит. тиранию, а затем повел народ к зданию брит. комиссара Кирикийи, на к-ром подняли греч. флаг вместо английского. Прибывшие в город англ. воинские части захватили митрополичью резиденцию и арестовали митр. Макария. Китийский и Кирикийский митрополиты, а также архим. Дионисий были отправлены в ссылку. Впосл. Дионисий Киккотис стал епископом Марсеотидским Александрийской Православной Церкви. Митрополита Леонтия Пафосского во время восстания в окт. 1931 г. не было на Кипре, он участвовал в международных симпозиумах (догматическая комиссия Церквей в Лондоне и съезд старокатоликов в Бонне). Британские власти запретили ему возвращаться на Кипр. Только в июне 1932 г. в результате мн. усилий Кириллу III удалось добиться для митр. Леонтия разрешения вернуться на остров.

Из-за ссылки половины членов Свящ. Синода не была доработана и введена в действие новая Уставная хартия КППЦ, которая начала составляться в 1924 г. для замены Уставной хартии 1914 г. Проект был отправлен для замечаний Александрийскому патриарху Мелетию II (Метаксакису) и профессору церковного права Афинского ун-та К. Рал-

лису. 1 июня 1929 г. Уставная хартия была одобрена Свящ. Синодом и направлена депутатам Законодательного собрания, где вызвала дискуссии. После этого Уставная хартия должна была быть утверждена брит. администрацией, но из-за событий окт. 1931 г. этого не произошло.

Основные изменения в Уставной хартии касались вопросов церковного имущества и др. экономических вопросов, надзор мирян за которыми должен был возрасти: планировалось учреждение Центрального смешанного совета, в к-рый кроме архиепископа, митрополитов, игумена Киккского мон-ря должны были войти 4 мирянина (избираемые по одному от 4 епархиальных комиссий), и Отдела контроля (Ст. 132–133, 204–205, 224–230). Предполагалось, что Центральный смешанный совет будет осуществлять высший надзор за управлением всей церковной собственностью и принимать решения по всем экономическим вопросам (Ст. 142. 3). Этот орган также должен был распоряжаться общей церковной кассой, ее доходы состояли из 10%-го взноса от дохода епархиальных касс и ставропигиальных мон-рей, а также от судебных сборов, взимаемых секретариатом Свящ. Синода (Ст. 144). КППЦ собиралась учредить «Церковный банк» для предоставления ссуд на благоприятных условиях земледельцам и церковным об-вам (Ст. 223). Также предполагались изменения в вопросах выборов клириков членами избирательных собраний и семейных отношений (напр., отмена договора о приданом как обязательного для помолвки — Ст. 96).

Высшей церковной властью являлся Свящ. Синод (Ст. 2). Уточнялось, что в случае отсутствия кворума Свящ. Синод приглашает епископа не просто одной из «ближних» правосл. Церквей, а одной из «ближних» Греческих Православных Церквей (Ст. 12). В архиепископских выборах должно было участвовать 79 делегатов (28 от приходского духовенства и 51 от мирян) (Ст. 32).

В годы архиепископства Кирилла III на Кипре появились первые жен. мон-ри (жен. монашество исчезло на острове во время османского периода). В 1928 г. был основан монастырь в честь Преображения Господня в пригороде Никосии Каймакли, в 30-х гг. XX в. был образован 2-й мон-рь — во имя прп. Антония

Великого в Деринии. Оба они духовно окормлялись монахами из Ставровуни. В 1931 г. в монастыре ап. Варнавы состоялись торжества по случаю 1500-летия автокефалии КПЦ. Этот мон-рь был возрожден в 1917 г. родными братьями иконописцами Харитоном (1886–1976), Стефаном (1890–1977) и Варнавой (1898–1983), к-рые проживали в нем до 1976 г., когда были депортированы турками с оккупированной территории.

Местоблюстительство (1933–1947) и архиепископство (1947) Леонтия I. Митр. Пафосский Леонтий остался единственным иерархом на острове после смерти Кирилла III (16 нояб. 1933). По окончании богословского фак-та Афинского ун-та Леонтий преподавал во Всекипрском церковном уч-ще в Ларнаке (1923–1926) и в гимназии в Пафосе (1926–1927), а затем отправился для даль-



Изгнанные брит. властями с Кипра архим. Дионисий (Киккотис), Никодим, митр. Китийский, и Макарий, митр. Киринийский. Фотография. 1931 г.

нейшего обучения в США в Колумбийский ун-т и Богословскую академию Нью-Йорка, где получил степени бакалавра, а затем магистра богословия. 22 апр. 1930 г. Леонтий был избран митр. Пафосским. Его местоблюстительство совпало с диктаторским режимом губ. Г. Р. Палмера (1933–1939) и второй мировой войной, которая привела к росту национально-освободительного движения на Кипре. Митр. Леонтий относился к числу «непримиримых» противников британского колониального режима, настаивавших на воплощении скорейшего объединения с Грецией.

Канонические выборы нового архиепископа Кипрского не могли быть проведены из-за невозможности созыва Свящ. Синода. Когда митр. Леонтий заявил о необходимости избрания нового предстоятеля, против этого возражали как брит. власти, так и сосланные митрополиты, к-рые являлись главными претендентами, но не могли принять участия в выбо-

рах. Предстоятели К-польской, Александрийской и Иерусалимской Церквей пытались решить возникшую проблему, предлагая созвать Синод с участием иерархов соседних Патриархатов или принять от сосланных митрополитов заявления об отставке с кипрских кафедр взамен предоставления им митрополий в Греции, а на их место избрать новых митрополитов Кития и Киринии. На просьбу митр. Леонтия к брит. властям гарантировать ему право вернуться на Кипр, если он поедет в Афины или в Иерусалим для встречи с сосланными митрополитами, губ. Палмер ответил, что запретит ему возвращение в случае продолжения антиправительственной деятельности. В янв. 1935 г. Никодим Китийский и Макарий Киринийский встретились в Иерусалиме и заявили о необходимости отсрочить выборы. К-польский патриарх **Фотий II** (1929–1935) предложил им Касторийскую и Пре-

везскую кафедры, но они отказались. В 1937 г. попытка созыва Синода кипрских архиереев вне Кипра не состоялась из-за того, что епархиальная комиссия отказалась оплатить расходы. В июле 1937 г. греч. власти разрешили митр. Леонтию прибыть в любой из портов Греции, но запретили сходить на берег. Митр. Леонтий прибыл в Пирей и встретился на борту корабля «Аттика» с Киринийским митр. Макарием. Макарий согласился на проведение выборов и обещал назначить для созыва Синода своего представителя, если все 3 митрополита (Леонтий, Никодим и Макарий) отка-

жутся от выдвижения своих кандидатур. Оба иерарха ничего не имели против кандидатуры митр. Трапезундского Хрисанфа (Филиппидиса; в посл. архиепископ Афинский **Хрисанф I**), к-рый в предшествующие годы принял деятельное участие в урегулировании проблемы замещения Кипрской архиепископской кафедры как представитель К-польских патриархов **Фотия II** и **Венямина I**. После этого митр. Леонтий

отправился в Иерусалим для встречи с митр. Никодимом, к-рый согласился назначить своего представителя, но отклонил кандидатуру Хрисанфа. 13 сент. 1937 г. Никодим скончался в Иерусалиме в возрасте 48 лет. После этого митр. Леонтий стал также местоблюстителем Китийской митрополии.

Тем временем Палмер подготовил законопроект, к-рый запрещал выдвижение на архиепископских выборах кандидатур некиприотов и «нежелательных лиц» (в т. ч. сосланных митрополитов) и ввел обязательное утверждение избранного архиепископа губернатором. Брит. власти хотели, чтобы на Кипрскую кафедру был избран лояльный архиерей, первоначально предпочтение было отдано кандидатуре Германа (Стринопулоса), архиеп. Фиатирского, а затем киприота архим. Андроника (Врионидиса) из Синайского мон-ря.

В нояб. 1937 г. местоблюститель Леонтий снова отправился в Афины для переговоров с Макарием Киринийским и другими церковными деятелями. Было решено, что на Кипр для организации выборов приедут митр. Хрисанф Трапезундский и архиеп. Порфирий III Синайский, которые вместе с митр. Леонтием составят временный Синод. Но после утверждения законопроекта Палмера от участия в выборах была отклонена кандидатура Хрисанфа Трапезундского, к-рый не был киприотом. Из-за этих законов проведение архиепископских выборов было в очередной раз отложено. Местоблюститель Леонтий отправил брит. властям протест, требуя отмены законов, к-рые препятствовали проведению канонических выборов.

За деятельность, направленную на свержение колониального режима, Леонтий трижды привлекался к суду (в 1932, 1938 и 1939) и дважды (в апр. 1938 — апр. 1939 и в мае 1939 — мае 1940) был ограничен брит. властями в передвижении, не имея права покидать пределы Пафоса и находясь под полицейским надзором. Для управления церковными делами митр. Леонтий назначил своих представителей: в Никосии — экзарха Иеронима, в Ларнаке — архим. Макария, в Киринии — архим. Иакова (Арнопулоса), в Пафосе — архим. Геннадия (митрополит Пафосский в 1959–1973).

В 1938 г. КПЦ была одной из многих правосл. Церквей, участвовавших в учредительном заседании

Всемирного Совета Церквей (ВСЦ) в Утрехте. Однако столь ответственное решение, как вступление в ВСЦ, Леонтий считал себя не вправе принимать единолично, и КПЦ стала членом ВСЦ только 23 нояб. 1946 г., после возвращения из ссылки Макария Киринийского.

В 30-х гг. XX в. в Лимасольском округе развернул общественную деятельность свящ. и учитель Соломон Панагидис. В 1933 г. он открыл 1-ю на Кипре катехизаторскую школу в приходе Св. Троицы в Лимасоле, в 1937 г. — 1-й христианский детский лагерь в с. Айдос-Иоанис близ Агросса, а в 1939 г. — 1-ю правосл. молодежную орг-цию в Лимасоле (ОХЕН). Под влиянием марксизма сформировались его идеалы христ. социализма. Свящ. Соломон поощрял внедрение в сельское хозяйство агрономии, в 1930 г. создал 1-й кооператив в районе Красохория (села-производителя вина в окрестностях Лимасола). Он занимался благотворительностью, открыл вечернюю школу для работавшей молодежи Лимасола.

В июле 1939 г. закончился срок губернаторства Палмера, в авг. на Кипр прибыл новый губ. У. Д. Баттершил. Он оставил в силе решения и законы Палмера, касавшиеся Церкви, отменив только право отвода губернатором нежелательных кандидатур. Британские власти оказывали давление на местоблюстителя Леонтия, требуя проведения выборов, и привлекали для этой цели различных авторитетных церковных деятелей (напр., Христофора II, патриарха Александрийского).

С началом второй мировой войны неприятие колониальных властей греками-киприотами сменилось настроением сотрудничества «ради общей победы». 23 мая 1941 г. митр. Леонтий создал совещательный церковный орган «Народный Совет Кипрской Церкви» из 6 представителей епархий. В февр. 1943 г. Леонтий встретился с прибывшим на Кипр премьер-министром Великобритании У. Черчиллем, которому незадолго до этого направил телеграмму. В ней говорилось о том, что киприоты сражаются вместе с англичанами, рассчитывая на послевоенное объединение с Грецией. В 1942 и 1943 гг. митр. Леонтий обращался к колониальным властям с пространными докладными записками о необходимости архиепископских выбо-



*Леонтий I, архиеп. Кипрский.
Портрет. Худож. М. Ансельм.
60-е гг. XX в. (Культурный центр
им. архиеп. Макария III. Никосия)*

ров, но его просьбы были отклонены. Тогда 30 нояб. 1943 г. в связи с 10-летием вдовства архиепископской кафедры митр. Леонтий объявил об этом КПЦ, находящейся в трауре. Из-за отсутствия Свящ. Синода незамещенными оставались и др. церковные должности, напр. игумена Киккского мон-ря. Игум. Клеопа был обвинен в неправильном ведении финансовых дел (в годы его игуменства долг мон-ря возрос до 42 тыс. лир) и по решению Свящ. Синода был отстранен от управления и запрещен в служении. Но Клеопа не признал права вмешательства Свящ. Синода в дела ставропигиального мон-ря, подчинявшегося напрямую архиепископу. Это вызвало раскол среди братии, мон-рь управлялся комиссией из 6 чел.

В мае 1943 г. коммунистическая партия АКЭЛ предложила создать Совет во главе с архиепископом для борьбы за национальную независимость и объединение с Грецией, куда бы вошли все партии и политические орг-ции. Этой идее воспротивилась Кипрская Национальная партия (КЕК, *Κύπρια κόνδιν Έθνικόν κόμμα*) во главе с мэром Никосии Ф. Дервисом. После долгих переговоров в янв. 1945 г. митр. Леонтию удалось создать Бюро этнархии Кипра (*Γραφείον έθναρχίας Κύπρου*) — координирующий орган национально-освободительного движения, к-рый местоблюститель провозгласил надпартийной орг-цией.

В окт. 1945 г. местоблюститель Леонтий отправился в Афины для обсуждения «архиепископской проблемы» с Афинским архиеп. *Дамаскином*, Киринийским митр. Макарием

и др. церковными и политическими деятелями. В нояб. 1946 г. митр. Леонтий возглавлял кипрскую делегацию в Афинах и в Лондоне на переговорах по вопросу о будущем Кипра, настаивая на объединении с Грецией. После возвращения 22 дек. 1946 г. на Кипр из ссылки Макария Киринийского возникла возможность проведения архиепископских выборов. К-польский патриарх направил на Кипр своего представителя, митр. Иоакима Деркского, который председательствовал на заседаниях Свящ. Синода. Поскольку митр. Макарий придерживался крайне правых взглядов, левые встали на сторону более умеренного митр. Леонтия. По договоренности митрополиты Леонтий и Макарий не стали выдвигать свои кандидатуры на выборах. Однако левые силы продолжали настаивать на избрании митр. Леонтия, а правые поддерживали кандидатуру Синайского архиеп. Порфирия III, к-рому благоволил и К-польский патриарх. Митр. Леонтий категорически отказывался от выдвижения своей кандидатуры во время предвыборной кампании и даже во время избрания народных представителей, но большинство киприотов хотели видеть архиепископом именно его. 20 июня 1947 г. митр. Леонтий вопреки своей воле был избран предстоятелем КПЦ (он получил 58 голосов, архиеп. Порфирий III — 17, игум. Григорий Махерасский — 1). Поскольку Макарий Киринийский считал это нарушением соглашения, то избрание Леонтия архиепископом грозило серьезным внутрицерковным конфликтом. Но благодаря усилиям митр. Иоакима Деркского Макарий Киринийский и его сторонники согласились с результатами выборов.

12 июля архиеп. Леонтий призвал киприотов бойкотировать Совещательное собрание, организуемое колониальными властями, которые вместо энозиса предлагали незначительные реформы. Архиеп. Леонтий категорически отверг приглашение РПЦ участвовать в Совещании глав и представителей правосл. Церквей в Москве, сославшись на то, что созывать подобные собрания имеет право только К-польский патриарх. Архиеп. Леонтий скончался спустя 37 дней после своего избрания.

В 1947 г. на Кипре насчитывалось 659 церквей и пареккисионов и ок.

700 священников (*Janin R. Chypré // DHGE. 1953. Т. 12. Col. 809*). В период местоблюстительства митр. Леонтия была возрождена 2-я киновиальная обитель: в 1939 г. он направил ставровунийских иноков в визант. *Троодитиссы Пресвятой Богородицы мон-рь*, в к-ром был введен общежительный устав.

Архиепископство Макария II (1947–1950). Местоблюстителем и главным претендентом на архиепископский престол стал митр. Макарий Киринийский. Архиеп. Леонтий не успел заместить вакантные Китийскую и Пафосскую митрополичьи кафедры, и т. о. митр. Макарий оставался единственным иерархом на Кипре. Но левые силы, не желая избрания митр. Макария, высказывались в пользу выдвижения кандидатуры Иоакима Деркского. Тот не возражал против участия в выборах, но К-польский патриарх, который, как и греч. правительство, поддерживал митр. Макария, велел Иоакиму срочно покинуть Кипр. К-польская Патриархия направила на Кипр для восполнения необходимого числа кандидатов еще 2 архиереев — митрополитов Адамантия Пергамского и Максима Сардского. 24 дек. 1947 г. Макарий Киринийский был избран архиепископом и в тот же день интронизирован как Макарий II. После этого были замещены вдовствующие кафедры: митрополитом Пафосским стал бывш. игумен Киккского мон-ря Клеопа, Киринийским — Киприан (Кириакидис), Китийским — архим. Макарий (в миру Михаил Мускос, в посл. *Макарий III*). Постриженники Киккского мон-ря Киприан и Макарий находились в момент своего избрания на обучении в ун-тах (США), но немедленно вернулись на Кипр.

Архиеп. Макарий II был сторонником объединения с Грецией и непримиримым противником сотрудничества с англичанами, отвергавшим обсуждение к.-л. предложений о новой конституции и предоставлении нек-рых политических свобод. Под влиянием гражданской войны в Греции он резко осудил коммунистическое движение на Кипре (13 июня 1948). 13 июля 1948 г. по инициативе Макария II был создан Совет этнархии (или Этнархия) из духовенства и мирян, имевший консультативные функции по национальным и политическим вопросам. При Совете постоянно действовало



*Макарий II,
архиеп. Кипрский.
Фотография. Кон. 40-х гг. XX в.*

Бюро этнархии (возглавляемое митр. Китийским Макарием), к-рое сыграло важную роль в национально-освободительной борьбе.

В дек. 1949 г. Макарий II и Совет этнархии призвали к проведению плебисцита по вопросу присоединения Кипра к Греции. Опрос проводился 7 дней в янв. 1950 г. За объединение с Грецией высказалось 95,7% греков-киприотов (учитывая, что брит. власти запретили принимать в нем участие госслужащим и учителям).

В период брит. правления остро стояла проблема церковного образования кипрских клириков. Поэтому важным событием стало открытие в 1949 г. семинарии «Апостол Варнава» (единственное учебное заведение для духовенства после закрытия в 1932 г. Всекипрского церковного уч-ща в Ларнаке). Первым директором семинарии стал архим. Дионисий (Харалампус; в посл. митрополит Лемносский, Триккский и Стагонский), бывш. игумен мон-ря *Лимонос* на Лесбосе, к-рый во время второй мировой войны добровольно отправился в нем. концлагеря, чтобы поддержать свою паству.

Борьба за независимость Кипра под руководством Макария III (1950–1977). После смерти архиеп. Макария II местоблюстителем стал митр. Пафосский Клеопа. На архиепископских выборах 20 окт. 1950 г. председателем КПЦ был единогласно избран Китийский митрополит Макарий III, выдающийся церковный деятель и харизматичный национальный лидер. В 1950 г. Макарий III и члены Свящ. Синода обсуждали необходимость создания комиссии для выработки новой Ус-

тавной хартии, однако в условиях развернувшейся борьбы с колониальным режимом работа этой комиссии была остановлена.

Основными направлениями деятельности Макария III стала подготовка народа к борьбе за независимость, обеспечение поддержки национально-освободительного движения Грецией, привлечение внимания мировой общественности к кипрской проблеме и, наконец, организация вооруженного восстания против колониального режима (подробно о событиях национально-освободительной борьбы см. в ст. *Кипр*). Архиеп. Макарий являлся политиком-реалистом в отличие от таких радикальных церковных деятелей, как требовавший немедленного энтозиса митр. Киприан Киринийский. В 1951 г. архиеп. Макарий основал Всекипрскую Национальную Организацию молодежи (*Παγκύπρια Έθνική Οργάνωση Νεολαίας*), к-рая развила столь активную политическую и общественную деятельность, что была запрещена колониальными властями. Национально-



*Макарий, митр. Китийский.
Фотография. Кон. 40-х гг. XX в.*

просветительская работа с сельским населением велась через средство Всекрестьянского союза Кипра (*Παγκύπρια Ένωσις Κύπρου*) и ряда др. религ. орг-ций. Архиеп. Макарий инициировал проведение национальных собраний для обсуждения политических, экономических, социальных и др. проблем с участием представителей от населения всего Кипра (1-е Национальное собрание состоялось в Никосии 25 апр. 1952).

Для обеспечения международной поддержки освободительной борьбы в апр. 1955 г. Макарий III принял участие во встрече лидеров 29 афро-азиат. стран в Бандунге (Индо-

незия), заложившей основу Движения неприсоединения, окончательно оформившегося в 1961 г. в Белграде. 1 апр. 1955 г. национально-освободительное движение вступило в новую стадию — началась вооруженная борьба ЭОКА (Национальной организации кипрских борцов; Έθνική Οργάνωσις Κυπρίων Αγωνιστών) с брит. колониальным режимом. Архиеп. Макарий долго колебался, но дал согласие на ведение боевых действий тогда, когда стало ясно, что это единственный способ заставить англичан изменить свою позицию по кипрскому вопросу.

После безрезультатных собеседований в окт. 1955 — февр. 1956 г. с новым губ. фельдмаршалом Дж. Хардингом архиеп. Макарий был отправлен в ссылку на Сейшельские о-ва (9 марта 1956) вместе с митр. Киприаном Киринийским, свящ. Папаставросом Папагафангелу и секретарем Киринийской митрополии журналистом Поликарпом Иоаннидисом. Там он находился под строгим надзором до 28 марта 1957 г., а затем был освобожден с условием, что не возвратится на Кипр. Еще ранее, в февр. 1956 г., в результате конфликта с паствой Пафосский митр. Фотий был вынужден покинуть Кипр. Впосл. он примкнул к движению старостильников и был провозглашен архиепископом Австралийским. Во время ссылки Макария III Совет этнархии возглавил митрополит Китийский Анфим (1951–1974), к-рый проводил твердую линию отказа от переговоров с брит. властями в отсутствие архиепископа. За активное участие в национально-освободительной борьбе митр. Анфим был заключен под домашний арест в Ларнаке (29 авг. 1956 — 4 апр. 1957).

В этот период мн. кипрские священники и монахи были отправлены в тюрьмы и концлагеря, вслед чего ряд приходов оставался без иереев в течение значительного промежутка времени. С июня 1956 до марта 1959 г. Киккский мон-рь по подозрению в сотрудничестве с ЭОКА был закрыт для верующих и в нем размещался военный гарнизон. Причиной стало обнаружение укрытий партизан (в т. ч. руководителя ЭОКА Г. Гриваса) на территории монастырских владений Василики и Парадиси. За связи с повстанцами были арестованы монахи Дионисий и Макарий. Братия Махерасского мон-ря

поддерживала партизан экономически, предоставляя им продовольствие и необходимое снаряжение. Неподалеку находилось убежище одного из командиров отрядов ЭОКА,



*Командир ЭОКА
Г. Авксентиу, скрывавшийся
под именем мон. Хрисанфа.
Фотография. 1956 г.*

Г. Авксентиу, который скрывался и в самом мон-ре под именем инока Хрисанфа. В марте 1957 г., после установления англичанами местонахождения Авксентиу и его героической гибели, Махерасский монастырь был объявлен закрытой зоной и в нем была устроена тюрьма для церковнослужителей. Британские военные после нескольких случаев обнаружения в церквях и на кладбищах складов оружия начали обыски мон-рей и храмов, в результате чего был нанесен ущерб церковным интерьерам (в нек-рых случаях были осквернены св. престолы и похищена утварь), а на могилах повреждены надгробия и кресты. 27 июня 1956 г.,



*Макарий III,
архиеп. Кипрский.
Фотография. Сер. XX в.*

во время обыска резиденции Кипрского архиепископа, клирики и миряне были вынуждены оставаться с поднятыми руками в течение 3 часов, была сломана мебель и нанесен др. материальный урон (*Χριστοφό-*

ρου. 2012. Σ. 142–144). Известны случаи закрытия храмов или запрета совершения богослужений. Напр., 25 марта 1956 г., на Благовещение Пресв. Богородицы, к-рое является для греков национальным праздником, поскольку совпадает с днем начала Национально-освободительной революции 1821–1829 гг., на всем острове было запрещено совершение литургии.

17 апр. 1957 г. Макарий III прибыл в Афины, где возобновил активную политическую деятельность. Положение КПЦ оставалось тяжелым. Так, представитель ВСЦ пастор Х. Хауге, директор Экуменического ин-та в Осло, посетивший Кипр в февр. — марте 1958 г., отметил трудности в работе семинарии «Апостол Варнава»: трое из ее преподавателей находились в концлагерях (в т. ч. директор семинарии архим. Константин (Лэфкосиатис) — *Ibid.* Σ. 138–139).

Архиеп. Макарий, оказавшись перед лицом угрозы реализации англичанами плана Макмиллана, фактически ведущего к расчленению острова на греч. и тур. части, был вынужден кардинально изменить политическую линию, отказавшись от идеи присоединения Кипра к Греции и взять курс на создание независимого гос-ва. Условия провозглашения независимого гос-ва Кипр были установлены на совещаниях в Цюрихе (5–11 февр. 1959) и в Лондоне (17–19 февр. 1959). Кипрские иерархи отнеслись к цюрихско-лондонским соглашениям по-разному. Китийский митрополит Анфим и игумен Киккского мон-ря Хризостом входили в состав делегации греков-киприотов в Лондоне и выступали за подписание соглашений. Киринийский митр. Киприан, вернувшийся на Кипр в марте 1959 г., считал их предательством национальных интересов (которые он отождествлял с идеей энозиса) и встал в оппозицию Макарию. Церковная оппозиция усилилась после прихода к власти в Греции «черных полковников».

13 дек. 1959 г. состоялись выборы, на к-рых Президентом Кипра был избран архиеп. Макарий. Он был введен в должность в день провозглашения Кипра независимым государством — 16 авг. 1960 г.

В послевоенный период отношения КПЦ и ВСЦ складывались не просто. В авг. 1948 г. КПЦ направила для участия в 1-й Ассамблее ВСЦ в Амстердаме своего представителя

профессора канонического права богословского фак-та Афинского ун-та Г. С. *Аливизатоса*, который и впоследствии неоднократно представлял интересы КПЦ в структурах ВСЦ. Добиваясь обсуждения кипрской проблемы в ООН, архиеп. Макарий также рассчитывал на авторитет ВСЦ. После разрушительного землетрясения 10 сент. 1953 г. Отдел межцерковной взаимопомощи ВСЦ состав-



Архиепископский дворец в Никосии.
Архит. Г. С. Номикос. 1960 г.

вил программу восстановления храмов в наиболее пострадавшей Пафосской епархии. В авг. 1954 г. пленум Центрального комитета ВСЦ в Чикаго проголосовал за резолюцию, признававшую за кипрским народом право на самоопределение. В февр. 1955 г. Кипр посетили председатель и директор Комиссии по международным связям ВСЦ К. Грабб и Ф. Ноулд. После встреч с архиеп. Макарием III, религиозным лидером турок-киприотов и британскими политическими деятелями они сделали заявление, в котором призвали учитывать также права турок-киприотов, в связи с чем Свящ. Синод КПЦ выразил протест ВСЦ. В беседах с журналистами Грабб и Ноулд выразили сомнения в готовности кипрского народа к независимости и в рациональности энотизиса как способа решения кипрской проблемы. Эти заявления вызвали негативную реакцию Кипрской и Элладской Церквей. В 1956 г. призывы правосл. Церквей к ВСЦ осудить ссылку архиеп. Макария III и потребовать его возвращения на Кипр столкнулись с противодействием Британского Совета Церквей, обвинявшего архиепископа в покровительстве терроризму и недопустимости для его сана политической деятельности, в результате чего ВСЦ так и не сделал офиц. заявления по этому поводу, хотя кипрская проблема была затронута в резолюции исполнительного комитета Комиссии по между-

народным связям (28 июля — 5 авг. 1956, Гайятетё, Венгрия), где говорилось, что Великобритания должна официально признать право кипрского народа на самоопределение, а киприоты должны согласиться на переходный период перед провозглашением независимости. Резолюция, принятая в авг. 1958 г. Исполнительным комитетом Комиссии по международным связям ВСЦ (Ньюборг, Дания), помимо положения о праве на самоопределение Кипра через переходный период, от-

меченного в резолюции 1956 г., содержала критику плана Макмиллана. Кроме того, было высказано настойчивое пожелание, чтобы брит. власти позволили архиеп. Макарию вернуться на Кипр. Последовавшее вслед за этим заседание Центрального комитета ВСЦ решило по просьбе архиеп. Афинского *Феоклита II* направить на Кипр делегацию для изучения ситуации, в к-рой находится КПЦ. Посетившие Кипр в янв.—февр. 1959 г. Йон Улоф Кульберг, еп. Вестероса (Швеция), и директор Экуменического ин-та Боссе Х. Г. Вольф пришли к заключению о необходимости возвращения на остров архиеп. Макария для политического решения кипрской проблемы. Тем не менее в докладе они отметили «рост национализма среди греков-киприотов, подогреваемого представителями КПЦ» (Ibid. С. 172–173).

На 1960 г. в КПЦ насчитывалось 559 прихождений, в к-рых служило 685 священников, 7 мужских и 1 жен. мон-рь, где соответственно подвизались 92 монаха и 54 монахини (*Нμερολόγιον της Εκκλησίας της Ελλάδος*, 1961. Αθήνα, 1960. С. 272–273). В 1960 г. было завершено строительство нового архиепископского дворца рядом с кафедральным собором ап. Иоанна Богослова. В оформлении этого здания, спроектированно-го известным греч. архит. Г. Номикосом, удачно интерпретированы мотивы традиц. кипрской архитектуры. Ист.: *Φραγκούδης Γ. Σ.* Ιστορία του αρχιεπισκοπικού ζητήματος Κύπρου (1900–1910). Αλεξάνδρεια, 1911; *Βαρνάβας (Τζαριζάτος), μητρ.* Οι βασικοί θεσμοί διοικήσεως της αυτοκεφάλου Εκκλησίας της Κύπρου. Αθήνα, 1974;

Tillyrides A. Cyprus 1931–1947: The Outcome of the Uprising and the Long Vacancy of the Archbishop's Throne // *Εκκλησία και Θεολογία*. Λονδίνο, 1982. Τ. 3. Ρ. 441–880; *idem.* (Τηλλυρίδης Α.). Η συμβολή του Πατριαρχείου της Αλεξανδρείας στη λύση του Αρχιεπισκοπικού ζητήματος Κύπρου: Ανέκδοτα κείμενα του Πατριάρχη Αλεξανδρείας Φωτίου // ΕΦ. 1991. Τ. 60. Σ. 181–200; *idem.* (Μακάριος (Τηλλυρίδης), επ.). Ανέκδοτα έγγραφα περί του Αρχιεπισκοπικού ζητήματος της Κύπρου (1900–1910) // *Επετηρίδα Κέντρου Μελετών Ίεράς Μονής Κύκκου*. Λευκωσία, 1996. Τ. 3. Σ. 363–413; *Χριστοδούλου Ν.* Το αρχιεπισκοπικό ζήτημα της Κύπρου κατά τα έτη 1900–1910. Λευκωσία, 1999. Σ. 144–708; *idem.* Η Ίερά Μονή Κύκκου στα άγγλικά άρχεϊα: 1878–1931. Λευκωσία, 2000. 2 τ.

Лит.: Hill G. F. A History of Cyprus. Camb., 1972. Vol. 4. P. 569–606; Τσέτσης Γ., *μεγ. πρωτοπρεσβ.* Η συμβολή της Εκκλησίας Κύπρου εις την Ίδρυσιν του Παγκοσμίου Συμβουλίου των Εκκλησιών // *Απόστολος Βαρνάβας*, Λευκωσία, 1976. Τ. 37. Σ. 3–10; *Persianis P. K.* Church and State in Cyprus Education: The Contribution of the Greek Orthodox Church of Cyprus to Cyprus Education during the British Administration (1878–1960). Nicosia, 1978; *Κύρρης Κ.* Εκκλησία Κύπρου: Βρετανική περίοδος (1878–1960) // ΜΚΕ. 1986. Τ. 5. Σ. 7–8; *Παυλίδης Α.* Κύριλλος Γ' (Βασιλείου, ο από Κυρηνείας) // Ibid. 1988. Τ. 8. Σ. 127–131; *idem.* Λεόντιος αρχιεπίσκοπος // Ibid. 1988. Τ. 9. Σ. 21–28; *idem.* Μακάριος Β' αρχιεπίσκοπος // Ibid. Σ. 250–253; *idem.* Μακάριος Γ' αρχιεπίσκοπος // Ibid. Σ. 253–270; *idem.* Σαφρόνιος Γ' Φοινεύς // Ibid. 1990. Τ. 13. Σ. 27–29; *Χριστοδούλου Β.* Κυπριανός επίσκοπος // Ibid. 1988. Τ. 8. Σ. 6–11; *Σαφρόνιος (Μιχαηλίδης), ιερομόν.* Ιστορία της κατά Κίτιον Εκκλησίας. Λάρνακα, 1992; *Χριστοδούλου Ν.* Η περίοδος της Εκκλησίας της Κύπρου στα πρώτα χρόνια της Αγγλοκρατίας // *Επετηρίδα Κέντρου Μελετών Ίεράς Μονής Κύκκου*, 1993. Τ. 2. Σ. 379–394; *idem.* Μία πρόταση του επισκόπου του Salisbury για το κυπριακό κλήρο μέσα από ανέκδοτες πηγές // *Κυπριακά Σπουδαία*. Λευκωσία, 1993. Τ. 56. Σ. 129–140; *idem.* Προσπάθειες διακανονισμού του καθεστώτος της Εκκλησίας της Κύπρου την περίοδο της Αγγλοκρατίας // *Αντιπελάργης, Κέντρο Μελετών Ίεράς Μονής Κύκκου*. Λευκωσία, 1993. Σ. 593–602; *idem.* Το αρχιεπισκοπικό ζήτημα της Κύπρου κατά τα έτη 1900–1910. Λευκωσία, 1999. Σ. 1–135; *Скурат.* ИППЦ. 1994. Т. 2. С. 16–25, 32–33; *Παύλος (Εγγλεζάκης Β.), αρχιμ.* Η Εκκλησία της Κύπρου από το 1878 μέχρι το 1955 // *Idem.* Είκοσι μελέται δια την Εκκλησίαν Κύπρου (4ος έως 20ός αϊών). Αθήνα, 1996. Σ. 569–620; *Αγγελόπουλος Α.* Α. Εκκλησιαστική ιστορία: Η Εκκλησία της Κύπρου στο παρελθόν και στο παρόν. Θεσσαλονίκη, 2008². Σ. 58–60; *Χριστοφόρου Χ.* Οι σχέσεις της Εκκλησίας Κύπρου με το Παγκόσμιο Συμβούλιο των Εκκλησιών επί αρχιεπισκοπείας Μακαρίου Γ': 1950–1977. Θεσσαλονίκη, 2012: [Diss.]. Σ. 29–176.

Ο. Β. Лосева
КПЦ в независимой Республике Кипр. Совмещение высшей церковной и светской власти архиеп. Макарием III (1960–1977). Принятая в 1960 г. Конституция Республики Кипр урегулировала отношения гос-ва и КПЦ. Согласно этому документу, ни одна из существующих

в стране религий не является государственной и не имеет статуса господствующей. Конституция провозгласила свободу совести и вероисповедания (Ст. 18. 1); все религии, учение которых не является тайным, разрешены. Запрещена религ. деятельность, угрожающая гос. безопасности Республики Кипр, конституционному строю, общественным безопасности и порядку, здоровью и нравам общества, а также гарантированным Конституцией правам и свободам граждан (Ст. 18. 6). Запрещается давление на граждан с целью обращения в др. религию (Ст. 18. 5). За КПЦ признается ее исключительное право управления внутренними делами и собственности; согласно свящ. канонам и Уставной хартии (Ст. 110. 1), гос-во не вмешивается в церковные вопросы. Все проблемы семейных отношений (кроме случаев усыновления или узаконения детей) входят в компетенцию церковного суда (Ст. 111. 1).

В 1961 г. была создана комиссия по составлению новой Уставной хартии КПЦ (председатель — митр. Анфим Китийский), но она смогла лишь сделать поправки в нек-рые главы действующего устава. Следующая попытка внести изменения в церковное законодательство была предпринята только в марте 1969 г.: архиеп. Макарий III поручил хореепископу Констанцийскому Хризостому (Киккотису, или Аристоклиту; в посл. архиеп. *Хризостом I*) составить проект предписаний относительно церковных судов и семейного права (этот документ был рассмотрен членами Свящ. Синода в мае 1970 и сочтен слишком либеральным).

В мае 1961 г. была учреждена должность викария архиепископского округа хореепископа Тримифунтского, к-рую занял иером. Георгий (Павлидис). После того как он был избран митрополитом Никейским (Элладская Православная Церковь), 14 апр. 1968 г. викарным епископом архиепископского округа стал архим. Хризостом с титулом хореепископа Констанцийского. В 1962 г. по предложению Китийского митрополита Анфима для помощи в управлении его епархией, на территории к-рой находились такие большие города, как Ларнака и Лимасол, был назначен хореепископ Амафунтский. Им стал архим. Каллиник Махериот.

Отношения с властями Греции, несогласными с проводимой Мака-

рием III политикой независимости Кипра, становились все более сложными. В 1966 г. премьер-министр Греции С. Стефанопулос сделал предложение архиеп. Макарию занять кафедру Александрийского Патриархата после смерти тяжело больного Христофора II, надеясь т. о. удалить архиепископа с Кипра и ослабить его политическое влияние на паству.

Под давлением пришедшей к власти в Греции в 1967 г. хунты, которая желала смещения архиепископа, митрополиты Китийский, Пафосский и Кирикийский подняли проблему каноничности совмещения Макарием III высшей церковной и светской власти, 25 янв. 1968 г. на заседании Свящ. Синода митрополиты предложили ему уйти в отставку с поста президента, не учитывая существовавшей на Кипре мно-



Макарий III, архиеп. Кипрский.
Портрет. Худож. М. Ансельм. 1963 г.
(Архиепископская резиденция,
Никосия)

говековой традиции, согласно к-рой предстоятель КПЦ являлся этнархом (главой нации). Эти действия шли вразрез с их предыдущей позицией: когда в 1959 г. митрополиты Анфим Китийский и Геннадий Пафосский поддерживали кандидатуру Макария III на президентский пост, вопрос каноничности совмещения этих должностей ими не поднимался. Народная поддержка архиеп. Макария выразилась в результатах президентских выборов 25 февр. 1968 г., на которых он набрал 95,45% голосов.

Афинский архиеп. *Иероним I* от лица «черных полковников» предложил архиеп. Макарию «достойный вариант ухода» — избрание К-польским патриархом после смерти *Афинагора I* (письмо от 1 марта 1972).

2 марта 1972 г. митрополиты Геннадий Пафосский, Киприан Кирикийский и Анфим Китийский вновь потребовали от Макария III уйти в отставку с поста президента, ссылаясь на невозможность осуществления светской власти духовным лицом. Но народ и парламент встали на сторону архиеп. Макария, 3 марта в Никосии перед зданием архиепископской резиденции состоялся многотысячный митинг, осудивший действия митрополитов. В этом конфликте правосл. Церкви поддержали архиеп. Макария, РПЦ также выступила с заявлением «о всеобщей и полной поддержке Президента и Архиепископа Кипрского» (ЖМП. 1972. № 5. С. 5). Тем не менее в письме от 1 июня 1972 г. митрополиты грозили Макарию III отлучением, если тот не оставит президентский пост. 8 февр. 1973 г. архиеп. Макарий III был переизбран президентом на очередной срок. 7 марта 1973 г. 3 митрополита от лица Свящ. Синода заявили о низложении архиепископа. Местоблюстителем они назначили митр. Геннадия Пафосского, но жители Пафоса изгнали его из митрополичьей резиденции, и он был вынужден жить под охраной ЭОКА-2 в Лимасоле. Поместные Православные Церкви, так же как и собрание игуменов и архимандритов мон-рей Кипра, осудили и признали неканоническим решение 3 митрополитов, т. к. для низложения архиерея необходимо участие в Синоде не менее 12 епископов (прав. 12 Карфагенского Собора). По просьбе Макария III в Никосии 5–14 июля 1973 г. собрался Великий и Верховный Синод в составе 16 иерархов Александрийской, Антиохийской и Иерусалимской Православных Церквей, в т. ч. 2 патриархов — *Николая VI* Александрийского и *Илии IV* Антиохийского. К-польский патриарх *Димитрий I* направил Макарию III и митрополитам телеграмму, в к-рой призывал к примирению (*Абхазия*. 2004. С. 287). Великий и Верховный Синод исследовал обвинения митрополитов и нашел их несостоятельными (в т. ч. обвинение в невозможности совмещения светской и церковной власти). Постановления кипрских митрополитов были объявлены неканоническими. После неудавшихся попыток членов Великого и Верховного Синода примирить митрополитов с архиеп. Макарием они ввиду

нераскаянности были отлучены от Церкви. Митрополиты отказались подчиниться решениям Великого и Верховного Синода, заявив, что созывать его имеет право только К-польский патриарх. Решения этого Синода были признаны всеми правосл. Церквами, кроме Элладской, к-рая до падения хунты поддерживала каноническое общение с 3 митрополитами.

Временный Свящ. Синод, состоящий из архиеп. Макария и 3 архиепеев, присланных Александрийским, Антиохийским и Иерусалимским Патриархатами, избрал митрополитом Пафосским Констанцийского хорепископа Хризостома, к-рый во время церковного кризиса 1972–1973 гг. поддерживал Макария III. Позже тем же Синодом с участием митр. Хризостома Пафосского были хиротонисаны хорепископы Лидрский Хрисанф (Сарияннис) и Саламинский Варнава (Соломос). Т. о., был воссоздан Свящ. Синод КПЦ, к-рый мог действовать без помощи представителей др. правосл. Церквей. Этот Синод принял решение об образовании 2 новых митрополий (авг. 1973): из Китийской митрополии была выделена Лимасольская, из Киринийской — Морфская. После этого были проведены архиерейские выборы, в результате которых митрополитом Китийским стал Хризостом Махериот, митрополитом Морфским — Хрисанф (Сарияннис), митрополитом Лимасоль-



Макарий III, архиеп. Кипрский, служит литургию в возрожденном мон-ре сщмч. Ираклидия. Фотография. 60-е гг. XX в.

монастыря он прибыл в Пафос, где обратился к народу по местной радиостанции. После этого митрополичья резиденция в Пафосе была обстреляна с канонерской лодки. Макарий III покинул остров с брит. военной базы Акротири и через Мальту и Лондон отправился в Нью-Йорк, где 19 июля выступил на заседании Совета Безопасности ООН. Хризостом Пафосский и другие митрополиты были

Разрушенная ц. свт. Николая в дер. Трахони близ Китрея. Фотография. Нач. XXI в.

арестованы мятежниками и заключены на подворье Айдос-Прокопиос в Никосии. Во время переворота бывший митр.

Геннадий привел к присяге ставленника мятежников Н. Сампсона. В результате тур. вторжения из сев. части острова были изгнаны правосл. митрополиты и 176 священников, разграблено ок. 550 храмов (некоторые из них были разрушены), уничтожены или повреждены настенные росписи (напр., были вывезены мозаики ц. Пресв. Богоро-

дицы Канакарии (VI в.), фрески ц. прп. Евфимиана в с. Лиси (XIII в.) и ц. Христа Антифонита (XV в.) и др.). Церковные здания в лучшем случае использовались в качестве мечетей и музеев, в худшем случае — как казармы, склады, загоны для скота и т. п. Митрополит Морфский был вынужден перенести свою резиденцию из Морфу в с. Эвриху, митрополит Киринийский — в пригород Никосии Агландзию. В дек. 1974 г. архиеп. Макарий возвратился на Кипр и оставался главой КПЦ и на посту президента на свободной части острова. В 1974–1977 гг. КПЦ выделила помощь беженцам-киприотам в размере 700 тыс. кипрских фунтов. Поданный в июле 1977 г. на рассмотрение Свящ. Синода проект новой Уставной хартии КПЦ, разработанный комиссией под председательством митр. Хризостома Пафосского, не успел получить одобрения архиеп. Макария, к-рый скончался 3 авг. 1977 г.

В годы своего архиепископства Макарий III вел широкую социальную деятельность, создал множество благотворительных и просветительно-образовательных учреждений и организаций. По его инициативе были учреждены больница «Макариос» и Культурный центр им. Макария III (1978); размещенный в комплексе архиепископской резиденции, он включает Византийский музей (решение о его создании принято в 1972, открыт в 1982), б-ку, издательство и картинную галерею (ее основу составила приобретенная архиеп. Макарием в 1963 коллекция картин западноевроп. художников, которая принадлежала кипрскому консулу в Лионе Н. Дикеосу). В 1972 г. архиеп. Макарий организовал реставрационный центр икон и рукописей в недействующем мон-ре свт. Спиридона Тримифунтского в Треметусье. Большое внимание было уделено улучшению положения клира, в т. ч. образованию и выплате жалованья. В 1974 г. архиеп. Макарий планировал создание в Никосии богословской школы университетского уровня, но из-за гос. переворота и тур. вторжения проект не был осуществлен.

Архиеп. Макарий покровительствовал возрождению жен. монашества, исчезнувшего на Кипре в период османского господства. Будучи митр. Китийским, он в 1949 г. преобразовал в киновию *Георгия Аламана монастырь* близ Лимасола, в к-рый пе-



ским — Хрисанф (Хризостому), митрополитом Киринийским — Григорий (Киккотис).

Утром 15 июля 1974 г. на Кипре начался подготовленный греч. хунтой военный переворот. Мятежники обстреляли и подожгли президентский дворец и объявили о смерти Макария III. Однако архиепископу удалось спастись, из Киккского

реселились инокини из мон-ря прп. Антония Великого в Деринии. Впосл. сестры из мон-ря прп. Георгия Аламана активно участвовали в восставлении таких обителей, как *Ваала* (1965), арх. Михаила близ с. Анальондас (1970), Сфалангиотисса близ Лимасола (1976), свт. Николая Чудотворца «Кошачьего» на п-ове Акротири (1983), первомц. Феклы в Мосфилоти (1991). В 1962 г. монахини из мон-ря Преображения Господня в Каймакли (Никосия) Харифея, Феофано и Евпраксия по благословению архиеп. Макария начали возрождение сщмч. *Ираклидия мон-ря* (в визант. и поствизант. периоды действовал как мужской). Архиепископ оказывал покровительство и помощь монашеской общине, игуменией к-рой стала Харифея († 2000). Кроме того, были открыты женские монастыри вмч. Пантелеимона Ахера близ с. Агрокипья (1968–1970), прп. Кендея близ с. Авгору (1972) и *Глосса Богородицы монастырь* близ с. Келаки (1975).

В годы архиепископства Макария III КПЦ активно развивала связи как с правосл. Церквями, так и с инославным христ. миром. Делегация КПЦ участвовала в I Все-православном совещании на о-ве Родос (24–30 сент. 1961), ее глава митр. Геннадий Пафосский сделал заявление по поводу места, определенного для КПЦ на совещании после Болгарской Православной Церкви: «Ради мира мы приняли без протеста место, которое дано представителям нашей Церкви среди других Церквей на настоящем совещании. Однако напоминаю, что Кипрская Церковь имеет автокефалию, утвержденную III Вселенским Собором и заверенную последующими четырьмя Вселенскими Соборами, в связи с чем имею предубеждения относительно первенства младших Церквей, чья автокефалия не утверждена Вселенскими Соборами» (*Μητσιδης* 'Α. 'Η ἐν Ρόδῳ Πανορθόδοξος Διάσκεψις. Λευκωσία, 1962. Σ. 44). Вместе с др. Греческими Церквями КПЦ не признала автокефалию *Православной Церкви в Америке* и автономию *Японской Православной Церкви*, представленные им РПЦ 10 апр. 1970 г.

РПЦ неоднократно поддерживала КПЦ в борьбе за независимость кипрского гос-ва и с тур. агрессией. В сент. 1964 г., во время встречи в Афинах, Московский патриарх Алек-

сий I вручил архиеп. Макарию III орден св. равноап. кн. Владимира 1-й степени. В 1964 г. было образовано Об-во дружбы «СССР – Кипр», в состав которого вошли и иерархи РПЦ. 3 июня 1971 г. архиеп. Макарий III, прибывший в СССР по приглашению Президиума Верховного Совета и советского правительства, принял участие в торжествах интронизации Московского патриарха *Пимена*.

Важным событием в истории отношений КПЦ с католиками стало одобрение 10–12 марта 1966 г. на заседаниях Свящ. Синода КПЦ отмены анафем 1054 г. К-польской и Римско-католич. Церквями (7 дек. 1965). 2 сент. 1968 г. архиеп. Макарий III встретился с папой Римским Павлом VI в Кастель-Гандольфо в окрестностях Рима. 31 янв. 1973 г. были установлены дипломатические отношения между Республикой Кипр и Римским престолом на уровне посольства и апостолической нунциатуры.

В кон. 60-х гг. XX в. Церквями Ближ. Востока была осознана необходимость создания межконфессиональной христ. орг-ции для решения проблем данного региона. На конференции 29 сент. – 4 окт. 1969 г. в Никосии была учреждена Экуменическая комиссия Ближ. Востока по делам палестинских беженцев с постоянным бюро в столице Кипра, рабочее совещание к-рой состоялось в Никосии в июле 1970 г. 12–14 нояб. 1972 г. на территории Кипра в Саламине по решению отдела ВСЦ «Межцерковная помощь, беженцы и международные дела» было организовано ближневост. Совещание по проблемам межцерковной помощи. В мае 1974 г. в Никосии 15 православными, древними восточными, протестантскими и англиканскими Церквями Ближ. Востока был создан *Ближневосточный Совет Церквей* (в 1990 к ним присоединились римо-католики). В недействующем мон-ре Агия-Напа архиеп. Макарий решил разместить Экуменический центр конференций, с 1978 по 2006 г. мон-рь служил местом заседаний христианских Церквей Ближ. Востока.

При Макарии III КПЦ начала участвовать в миссионерском движении в странах Африки. В марте 1971 г., во время визита в Кению, архиеп. Макарий крестил неск. тыс. чел. и основал в пригороде Найроби семинарию (Патриаршую церков-

ную школу), которая была открыта в 1982 г. и получила его имя.

Архиепископство Хризостома I (1977–2006). После смерти Макария III местоблюстителем архиепископского престола стал митр. Пафосский Хризостом, к-рый, как и его предшественник, был постриженником Киккского мон-ря и выпускником Афинского ун-та. Будучи Пафосским митрополитом, Хризостом старался улучшить благосостояние жителей своей слаборазвитой в экономическом отношении епархии (ос-



Хризостом I, архиеп. Кипрский.
Фотография. 80-е гг. XX в.

новал заводы «Космопласт» в Ероскипу и по производству металлических труб в Анатолико, добывался строительства аэродрома и порта в Пафосе) и был горячо любим паствой (*Κλεάνθης*, 2006. Σ. 231).

12 нояб. 1977 г. митр. Хризостом был единогласно избран предстоятелем КПЦ. Интронизация состоялась 13 нояб., в день его тезоименитства.

23 нояб. 1979 г. текст новой Уставной хартии был одобрен Свящ. Синодом и с 1 янв. 1980 г. она была введена в действие. Согласно этому документу, Свящ. Синод является высшим органом церковного управления, обладающим духовной, законодательной, административной и судебной властью (Ст. 5, 7). Он «охраняет догматический, канонический и литургический порядок в Кипрской Православной Церкви» (Ст. 18. 2), а также устанавливает и поддерживает связи с другими правосл. Церквями (Ст. 18. 3). Председателем Свящ. Синода является архиепископ (Ст. 8). В случае его отсутствия или смерти



на заседаниях Синода председательствует 2-й по чести среди кипрских иерархов митрополит Пафосский (Ст. 8, 35). Старшинство архиереев КПЦ зависит от иерархии занимаемых ими престолов, а не от старшинства архиерейского рукоположения, как, напр., в Элладской Православной Церкви. Свящ. Синод принимает решения об образовании, упразднении, слиянии, восстановлении епархий и изменении их границ (Ст. 18. 12). В ведении Свящ. Синода находятся центральные органы управления церковной собственностью. Если по к.-л. причинам Свящ. Синод не может собрать кворум (половину своих членов), то разрешается пригласить 2 архиереев из древнейших Патриархатов и Элладской Церкви (Ст. 14). В отличие от Уставных хартий 1914 и 1929 г. членами Свящ. Синода являются не только архиепископ и митрополиты, но и хорепископы.

Архиепископ Кипрский созывает Свящ. Синод, председательствует на заседаниях (Ст. 33. 1) и осуществляет его решения, представляет КПЦ в отношениях Церкви с государством (Ст. 33. 6) и во внешних связях с др. Церквами (Ст. 33. 4). Архиепископ является правящим архиереем архиепископского округа и осуществляет духовное руководство и надзор за ставропигиальными мон-рями.

Уставная хартия 1979 г. внесла значительные изменения в процедуру суда над архиереями. Согласно Уставной хартии 1914 г., Свящ. Синод выносил судебные приговоры по делам, касающимся архиереев, единогласным решением своих членов — архиепископа и 2 митрополитов (Ст. 14). Этот обычай противоречил 12-му прав. Карф., согласно которому суд над архиереем проводят не менее 13 архиереев. Уставная хартия 1914 г. также давала членам Свящ. Синода право созвать для участия в суде чрезвычайный Синод из 8 иерархов (3 архиерея КПЦ и 5 из древнейших Патриархатов и Элладской Православной Церкви). Проект Уставной хартии 1929 г. уточнял, что суд должен состоять из 13 епископов — местных и приглашенных (по 2 чел. из древнейших Патриархатов и Элладской Церкви) (Ст. 23). Уставной хартией 1979 г. был учрежден Великий суд (Μεῖζον Δικαστήριον), по меньшей мере, из 13 иерархов, в число к-рых входят как

действующие архиереи КПЦ, так и находящиеся на покое (Ст. 25). Для восполнения их числа председатель Свящ. Синода КПЦ просит 4 древнейших Патриархата в порядке старшинства (К-польский, Александрийский, Антиохийский и Иерусалимский) и Элладскую Православную Церковь направить одного или более архиереев. Если к.-л. Церковь не пришлет уполномоченных, то КПЦ просит дополнительных представителей от др. Патриархатов. С подобной просьбой Хризостом I обратился к председателям Поместных Церквей после расследования обвинений в адрес митр. Афанасия Лимасольского комиссией КПЦ, образованной в сент. 2000 г. Великий Синод (14–16 нояб. 2000) под председательством Александрийского патриарха Петра VII при участии Антиохийского патриарха Игнатия IV, Кипрского архиеп. Хризостома I (сопредседатели), 4 архиереев Александрийского Патриархата, 3 архиереев Антиохийского Патриархата, 4 архиереев Иерусалимского Патриархата, 6 архиереев Элладской Православной Церкви и иерархов КПЦ оправдал митр. Афанасия (Ἀπόστολος Βαρνάβας. Λευκωσία, 2000. Т. 61. Τεύχος 11. Σ. 520–525).

Согласно Уставной хартии 1979 г., членами КПЦ являются все «постоянно пребывающие на Кипре правосл. христиане» вне зависимости от национальности, гражданства и происхождения из др. правосл. Церквей (Ст. 2). В отличие от Уставной хартии 1914 г. и проекта 1929 г., к-рые считали членами КПЦ только правосл. жителей острова, по новому уставу киприоты-эмигранты являются одновременно членами КПЦ и той Церкви, на территории к-рой они проживают. Но только правосл. жители Кипра греч. национальности могут быть избраны специальными и генеральными делегатами (Ст. 62), членами епархиальных комиссий (Ст. 146) и Церковного экономического совета (Ст. 131).

Выборы архиепископа и митрополитов осуществляются Избирательными собраниями из белого и черного духовенства и мирян (число последних было увеличено Уставной хартией 1979 г. по сравнению с предыдущими уставами). В XX в. КПЦ была единственной правосл. Церковью, где архиерейские выборы проводились всеобщим тайным непрямым голосованием. При обсуж-

дении проекта Уставной хартии высказывались и другие предложения о процедуре избрания предстоятеля КПЦ (только высшими представителями духовенства; всеми верующими путем прямых выборов; всеми верующими за кандидатуры, предложенные Свящ. Синодом; духовенством архиепископского округа с возможным участием членов приходских комиссий). По Уставной хартии 1979 г., право избирать специальных и генеральных делегатов и быть избранными получили не только мужчины, но и женщины. Все православные верующие обоих полов (возраст которых изменен новым уставом с 21 до 18 лет) участвуют в выборах от приходов 1400 специальных делегатов (греки старше 25 лет), которые в свою очередь избирают 100 генеральных делегатов (греки старше 30 лет, из них 66 чел. — миряне и 34 — представители духовенства). Генеральные делегаты участвуют в Избирательном собрании, куда кроме них входят лица, занимающие высшие церковные должности: члены Свящ. Синода, кипрские архиереи на покое, игумены мон-рей с числом насельников не менее 5 чел. и 5 заслуженных представителей духовенства (по старшинству рукоположения, желательно с богословским образованием). При голосовании генеральные делегаты и высшие церковные должностные лица опускают бюллетени в 2 разные урны. Победителем считается тот из кандидатов, кто наберет абсолютное большинство голосов в урнах как делегатов, так и церковных представителей. Если этого не произошло, то голосование повторяется. При отсутствии победителя во 2-м голосовании в 3-м участвуют только 2 кандидата (набравшие большинство голосов в разных урнах). В случае если одно и то же лицо получило в обеих урнах не абсолютное, а относительное большинство, то 2-м кандидатом становится набравший наибольшее после него число голосов. В 3-й раз генеральные делегаты и высшие церковные должностные лица голосуют вместе, и архиепископом становится получивший простое большинство голосов. В случае равного числа поданных бюллетеней архиепископа избирают члены Свящ. Синода. Если кандидаты снова набрали одинаковое число голосов, то проводится жеребьевка.



При выборах митрополитов прихожане аналогично выдвигают 200 специальных делегатов, а те в свою очередь — 33 генеральных делегата из мирян. Одновременно духовенство епархии избирает в генеральные делегаты 17 клириков. Кроме специальных делегатов от мирян и духовенства в Избирательном собрании участвуют члены Свящ. Синода, игумены 3 ставропигиальных мон-рей Кипра, игумены мон-рей данной епархии (имеющих не меньше 5 насельников), 6 заслуженных представителей духовенства по старшинству рукоположения (2 представителя черного духовенства епархии, 2 представителя черного духовенства Архиепископии и 2 представителя приходского духовенства епархии). В отличие от архиепископа и митрополитов хорепископы избираются Свящ. Синодом, а не Избирательными собраниями. Хорепископы в КПЦ являются помощниками архиепископа и митрополитов. Они участвуют в заседаниях Свящ. Синода с правом совещательного голоса и имеют право голосовать только при отсутствии вкоруа.

Уставная хартия 1979 г. предусматривала создание 3 новых централь-



Интерьер ц. ап. Варнавы и прп. Макария Египетского. Архит. Н. Михаилидис. Никосия. 1974–1994 гг.

ных органов управления церковной собственностью, действующих под руководством Свящ. Синода: Церковного экономического совета, Отдела контроля и Центральной церковной кассы.

В Центральную церковную кассу перешли взносы упраздненных Вспомогательных касс клира и излишки доходов митрополий и ставропигиальных мон-рей. Эта касса выделяет материальную помощь духовенству в малооплачиваемых приходах, предоставляет средства на поддержку церковного образования (в т. ч. на содержание семинарии), на издание офиц. периодического органа КПЦ ж. «Апостол Варнава» и на деятель-

ность Церковного экономического совета и Отдела контроля, а также оплачивает участие КПЦ в межцерковных симпозиумах и др. расходы, запланированные и одобренные Свящ. Синодом.

Миряне избираются членами епархиальных и приходских комиссий, центральных и периферийных органов управления церковной собственностью (эти органы состоят целиком или в большинстве своем из мирян). Миряне также могут участвовать в церковных судах по семейному праву.

Зарплаты священникам и диаконам выплачиваются из 2 источников: гос. казны (из-за того что часть церковных земельных владений была передана гос-ву) и из кассы храма или митрополии (по решению митрополита). Если средств из кассы храма недостаточно, то выделяется дополнительная помощь из Центральной церковной кассы, чтобы уровень зарплаты был одинаковым по всему острову. Священники уходят на пенсию в 70 лет.

5 апр. 1982 г., после того как бывш. Пафосский митрополит Геннадий раскаялся и объявил недействительным решение Синода от 7 марта 1973 г., по инициативе архиеп. Хризостома в Никосии был создан второй Великий и Верхов-

ный Синод, к-рый возвратил ему архиерейский сан без предоставления кафедры. Также было при-

нято решение о посмертном снятии отлучения с митр. Анфима, скончавшегося в 1976 г.

В 1990 г. КПЦ переместилась в принятом в К-польском Патриархате и ряде др. Поместных Православных Церквей диптихе предстоятелей правосл. Церквей с 9-го на 10-е место, после того как К-польский патриарх Димитрий I вручил Католикому-Патриарху Илию II грамоту, подтверждающую автокефалию Грузинской Православной Церкви, и определил ей 9-е место в диптихе после Болгарской Церкви (в диптихе, принятом в РПЦ и ряде др. Церквей председатель КПЦ и ранее занимал 10-е место). В связи с этим в 1990 г.



Хризостом I, архиеп. Кипрский, закладывает камень в фундамент мед. учреждения «Святой Покров» 18 окт. 1997 г. Фотография

архиеп. Хризостом I в обращении к К-польскому Патриархату выразил несогласие с изменением места КПЦ в диптихе. В последующие годы проблема иерархического места КПЦ активно обсуждалась кипрскими богословами и церковными деятелями, к-рые считали, что она должна занимать 6-е место после РПЦ (*Ἀγγελόπουλος*, 1993; *Χρυσόστομος*, 2002).

В 1996 г. по просьбе митр. Хризостома Пафосского в пределах его епархии была образована Арсинойская хорепископия, хорепископ являлся викарием Пафосской митрополии. 14 февр. 2002 г. архиеп. Хризостом предложил членам Свящ. Синода возвести игумена Киккского мон-ря Никифора в епископский сан. 18 февр. Синод поддержал избрание Никифора, к-рый был хиротонисан 24 февр.

Заботами Хризостома I построено неск. десятков храмов, в годы его архиепископства началось массовое восстановление древних и создание новых мон-рей: женских — свт. Николая Чудотворца «Кошачьего» на п-ове Акротири (1983), равноап. первомц. Феклы в Мосфилоу (1991), *Ἀμασγῆ Богородицы* (1991–1992), вмц. Марины и прмч. Рафаила Лесбосского близ с. Ксилотимбу (Ксилотимбу) (1992), Пресв. Богородицы между селами Камбия и Анальондас (1993), Пресв. Богородицы Саламиотиссы (1996) близ с. Саламью, Пресв. Богородицы «тис Амирус» (1997), Пресв. Богородицы Трикуккиотиссы

(1997), Св. Троицы (1997, исихастический) близ с. Литродондас, свт. Николая Чудотворца близ с. Орунда (2001), Пресв. Богородицы Хрисокурдалиотиссы в с. Курдали (2005), ап. Иоанна Богослова (2006) близ с. Фикарду; мужских — вмч. Георгия Победоносца «ту Мавровуниу» близ с. Трули (1994) и св. Иоанна Предтечи (Меса-Потамос) (2003), а также исихастическая прп. Серафима Саровского (2001) в местности Скуриотисса долины Солея, в к-ром проживает русский иконописец иером. Амвросий (Горелов). Приглашенные Хризостомом I с Афона монахи-киприоты во главе с иером. Афанасием Ватопедским (игумен Махерасский с 1993, митрополит Лимасольский с 1999) в 1992–1993 гг. заселили Иереев мон-рь, а с 1993 г. — Махерасский мон-рь, к-рый был преобразован в общежительный по образцу святогорских мон-рей.

В период архиепископства Хризостома I начали действовать правосл. детские лагеря, были созданы правосл. орг-ции Христианский союз ученых (1979), Христианский союз молодежи (1981), Христианский союз молодежи и студентов (1987), Союз православных родителей (1991), Корпус душепопечительства о заключенных, радиотелестанция «Логос» (1992), церковные книжные магазины и др. При Архиепископии были открыты реставрационный центр и школа визант. музыки. Был реорганизован отдел религ. просвещения Архиепископии с целью более активной деятельности.

Хризостом I предпринимал всевозможные усилия для привлечения международного внимания к кипрской проблеме (напр., встреча 22 мая 1979 с Президентом США Дж. Э. Картером) и розыску вывезенных турками предметов древности. Архиепископ относился к числу кипрских политиков, которые отвергали способ решения кипрской проблемы путем колоссальных и необоснованных уступок тур. стороне, предпочитая несправедливому решению «нерешение» проблемы, рассчитывая, что в будущем сложатся более благоприятные международные условия. По инициативе Хризостома I значительные церковные средства были переданы на нужды Вооруженных сил Кипра. Архиепископ направлял гуманитарную помощь палестинцам, сербам, грекам, пострадавшим от землетрясений в Каламате и в Сев.

Греции. Летом 1978 г. Хризостом I посетил РПЦ, ему был вручен диплом почетного члена Ленинградской (ныне С.-Петербургской) ДА. В 1988 г. Кипрский архиепископ принимал участие в торжествах, посвященных 1000-летию Крещения Руси. В 1992 г. по приглашению Хризостома I Кипр посетил Московский патриарх *Алексий II*. В 2000 г. Хризостом I участвовал в торжествах, устроенных в честь 2000-летия Рождества Христова, 7 янв. в Вифлееме и 18–20 авг. в Москве, где Кипрский архиепископ присутствовал также при освящении храма Христа Спасителя (Служения Святейшего Патриарха Алексия: Авг. 2000 г. // ЖМП. 2000. № 10. С. 10–12; Юбилейные торжества в Москве // Там же. С. 55).

Церковный кризис 2002–2006 гг. В нояб. 2002 г. врачи дали медицинское заключение о неспособности Хризостома I исполнять обязанности архиепископа (его здоровье стало ухудшаться с 1996, в 2000 он при падении получил тяжелую травму головы). 25 нояб. 2002 г. еп. Никифор Киккский на заседании Свящ. Синода предложил избрать нового предстоятеля КПЦ, указав в качестве наиболее достойных кандидатур старейших иерархов — митрополитов Хризостома Пафосского и Хризостома Китийского. Хотя данное предложение соответствовало ст. 55 Уставной хартии КПЦ, большинство членов Свящ. Синода высказались за то, чтобы отложить выборы. Местоблюстителем был назначен первый по чести иерарх Хризостом Пафосский. Впоследствии выборы архиепископа неоднократно откладывались под предлогом «несвоевременности» из-за проведения в стране президентских выборов (16 февр. 2003), референдума по плану Генерального секретаря ООН Кофи Аннана (24 апр. 2004), а также из-за неготовности списков избирателей из приходов на оккупированных территориях (в нач. 2005).

18 февр. 2003 г. была образована синодальная комиссия по выборам из 3 чел. (для составления каталогов избирателей). Весной 2003 г. определились 3 основных претендента — Никифор Киккский, Афанасий Лимасольский и Неофит Морфский. Но 13 мая 2003 г. большинство членов Свящ. Синода опять проголосовали за отсрочку выборов, что объяснялось значительным перевесом в общественном мнении Никифора

Киккского над др. претендентами (*Окловоюв*. 2003. № 37), поскольку он имел большой авторитет среди киприотов благодаря многолетней благотворительной и просветительской деятельности.

КПЦ оказала значительное влияние на общественное мнение во время обсуждения жителями острова плана урегулирования кипрской проблемы, предложенного К. Аннаном. Хризостом Пафосский как председатель Свящ. Синода высказался от лица КПЦ против данного плана.

С течением времени необходимость избрания нового главы Церкви становилась все очевиднее, т. к. управление КПЦ членами Свящ. Синода, среди к-рых случались разногласия, было затруднено. 5 окт. 2005 г. на внеочередном заседании Свящ. Синода большинство членов (5 против 3) снова проголосовали против архиепископских выборов при жизни Хризостома I. 22 окт. 2005 г. 3 иерарха КПЦ (митр. Неофит Морфский, епископы Никифор Киккский и Василий Тримифунтский) посетили К-польского патриарха *Варфоломея I* и попросили о посредничестве К-польского Патриархата в решении проблемы замещения Кипрской кафедры (*Ὁρθοδοξία*. 2005. Τεύχος 4. № 799, 860). 25 окт. Свящ. Синод К-польской Православной Церкви принял решение пригласить в патриаршую резиденцию на Фанаре всех кипрских архиереев для того, чтобы провести переговоры и прийти к согласию. 29 окт. патриарха Варфоломея от лица противников архиепископских выборов посетили Хризостом Пафосский и Георгий Арсинойский. 7 нояб. 2005 г. Свящ. Синод КПЦ единогласно обратился к К-польскому патриарху с просьбой вынести проблему состояния здоровья Хризостома I на обсуждение Свящ. расширенного Синода (*Ἐρὰ Διτμήμενη Σύνοδος*), состоящего не менее чем из 13 архиереев КПЦ, К-польского, Александрийского, Антиохийского и Иерусалимского Патриархатов, к-рый решит, можно ли объявить кафедру предстоятеля КПЦ вакантной и провести выборы нового архиепископа (*Ὁρθοδοξία*. 2006. Τεύχος 2. № 228).

17–18 мая 2006 г. в Шамбези (пригород Женевы, Швейцария) было созвано заседание Свящ. расширенного Синода под председательством

Варфоломея I с участием предстоятелей нек-рых Поместных Церквей: Феодора II, патриарха Александрийского; Игнатия IV, патриарха Антиохийского; Феофила III, патриарха Иерусалимского, а также 9 митрополитов этих Патриархатов и архiereев КПЦ. После докладов митр. Хризостома Пафосского и еп. Никифора Киккского состоялось тайное голосование. Большинство голосов (15 «за», 7 «против»; из 9 кипрских архiereев 6 высказались «против»: Хризостом Пафосский, Хризостом Китийский, Павел Кириинийский, Афанасий Лимасольский, Варнава Саламинский, Георгий Арсинойский) архиепископский престол был объявлен вакантным (*Ἀπόστολος Βαρνάβας*, 2006. Т. 67. Τεύχος 5/6. Σ. 202–227; *Ὁρθοδοξία*. 2006. Τεύχος 2. Σ. 227–239). Архиепископ на покое Хризостом I скончался 22 дек. 2007 г.

Выборы проводились в неск. этапов и сопровождались острой предвыборной борьбой. За прошедшие годы в результате активной архипастырской деятельности значительно возросли популярность и шансы на избрание самого молодого из кандидатов — митр. Афанасия Лимасольского.

1-й этап выборов (выдвижение 1400 специальных делегатов) прошел 24 сент. 2006 г. Митр. Хризостом Пафосский обеспечил себе голоса 125 специальных делегатов, митр. Хризостом Китийский — 19, митр. Афанасий Лимасольский — 641, еп. Никифор Киккский — 615. На заседаниях Синода 5, 6 и 9 окт. были рассмотрены поданные жалобы и, несмотря на отдельные нарушения, было решено в целом признать итоги голосования действительными (*Ἀπόστολος Βαρνάβας*, 2006. Т. 67. Τεύχος 10. Σ. 436–437). 15 окт. 2006 г. прошел 2-й этап выборов, специальные делегаты выдвинули 100 генеральных делегатов, к-рые распределились между 3 кандидатами следующим образом: 46 — за Никифора Киккского (включая голоса 3 сторонников Хризостома Китийского), 45 — за Афанасия Лимасольского, 9 — за Хризостома Пафосского. 20 окт. Свящ. Синод утвердил генеральных делегатов, к-рым вместе с 31 неизбираемыми высшими представителями духовенства предстояло участвовать в выборах (*Ibid.* Σ. 438).

3-й этап выборов был назначен на 4 нояб. После двух голосований в фи-

нальный тур голосования прошли митрополиты Афанасий и Хризостом (*Ibid.* Τεύχος 11. Σ. 461). 5 нояб. 2006 г. при общем голосовании генеральных делегатов и церковных должностных лиц Хризостом Пафосский получил 73 голоса, а Афанасий Лимасольский — 57, 1 бюллетень оказался недействительным (*Ἀπόστολος Βαρνάβας*, 2006. Т. 67. Τεύχος 11. Σ. 462).

Архиепископство Хризостома II (с 2006). Пафосский митр. Хризостом был интронизирован 12 нояб. 2006 г. с именем Хризостом II. Важнейшим его начинанием стало восстановление существовавших в визант. период кипрских епархий, что



Хризостом II, архиеп. Кипрский. Фотография. 2011 г.

дало возможность создания Свящ. Синода КПЦ из достаточного с канонической т. зр. числа архiereев, чтобы не обращаться к соседним Патриархатам для решения внутренних церковных дел. 12 февр. 2007 г. были образованы Констанцийская, Мирианфусская, Тамасская и Тримифунтская епископии, возведенные 19 марта 2007 г. в ранг митрополий с названиями Фамагустская и Констанцийская (кафедра в Фамагусте, временная кафедра в Паралимни), Киккская и Тиллирийская (кафедра в Киккском мон-ре), Тамасская и Оринийская (кафедра в пригороде Никосии Эпископио, временно в др. пригороде Пано-Дефтере), Тримифунтская и Лефкарская (кафедра в Треметусье, временно в Дали). В июне 2007 г. были созданы Карпасийская епископия в пределах архиепископского округа и Амафунтская епископия в пределах Лимасольской митрополии, возглавляемые соответственно хореписко-

пами-викариями Кипрской Архиепископии и Лимасольской митрополии. Кроме этих викарных епископов со статусом «имеющие епархию» (*ἐπαρχιοῦχοι*) были рукоположены 4 титулярных хорепископа: Лидрский (с июня 2007; одновременно игумен Махерасского мон-ря), Хитрский (с июня 2007; одновременно игумен мон-ря прп. Неофита Затворника), Неапольский (с окт. 2007), Месаорийский (с марта 2008). Из них Неапольский и Месаорийский хорепископы являются викариями архиепископа Кипрского.

В годы архиеп-ства Хризостома II продолжали открываться новые монастыри: братией Махерасского монастыря возрождена обитель Христа Советника (вмч. Георгия Победоносца близ с. Сотира в округе Лимасол) и основан скит Воскресения Христова близ с. Вуни; арх. Михаила в с. Монагри.

16–19 июля 2008 г. Хризостом II посетил Россию по приглашению РПЦ и был награжден патриархом Московским и всея Руси Алексием II орденом блгв. кн. Владимира 1-й степени. В ходе встречи Алексий II выразил озабоченность тем, что отдельные политики «хотят разорвать многовековые духовные и канонические связи между украинским и русским народами, а некоторые православные братья готовы им в этом оказывать помощь» (*ИБ ОВЦС*. 2008. № 7. С. 50). Архиеп. Хризостом разделил беспокойство Алексия II относительно вмешательства властей Украины и Эстонии в церковные дела: «Нас очень печалит такая ситуация. Мы не согласны с подобными действиями. Священные каноны должны стоять на первом месте в Церкви и должны неукоснительно соблюдаться. Мы призваны созидать, а не разрушать единство. Но когда политическая власть вмешивается в дела церковные, она часто разрушает, а не созидает, потому что мало в современном мире политиков, которые свою жизнь согласуют с нравственными духовными ценностями» (Там же. С. 50–51). После этого визита предстоятель КПЦ воздержался от положительного ответа на приглашение президента В. А. Ющенко принять участие в торжествах, организованных светской властью на Украине в память 1020-летия Крещения Руси.

В марте 2009 г. было открыто Бюро КПЦ при Евросоюзе (это представительство возглавляет хорепископ

Неапольский Порфирий). В окт. 2009 г. в Пафосе проходили заседания Смешанной комиссии по богословскому диалогу между правосл. Церковью и римо-католиками по одному из самых сложных вопросов православно-католич. отношений — роли Римского епископа. При Хризостоме II значительно активизировались связи КПЦ с Ватиканом и состоялся 1-й офиц. визит папы Римского на остров по приглашению Кипрского архиепископа. 4–6 июня 2010 г. Бенедикт XVI посетил Кипр, что вызвало протесты верующих. Хризостом II неоднократно встречался с Бенедиктом XVI в Ватикане (еще будучи местоблюстителем он принимал участие в похоронах Иоанна Павла II и в торжественном открытии понтификата Бенедикта XVI в апр. 2005, 12–19 июня 2007, 28 марта 2011).

13 сент. 2010 г. Свящ. Синод на торжественном заседании в присутствии президента Д. Христофиаса и др. гос. деятелей Республики Кипр утвердил новую Уставную хартию КПЦ, к-рая закрепила важнейшие реформы, проведенные в предыдущие годы архиеп. Хризостомом II. Как и в прежних уставах, архиепископ Кипрский и Нов. Юстинианы является председателем Свящ. Синода и представляет КПЦ в отношениях с государством и др. Церквями (Ст. 12. 2), а высшая власть в КПЦ принадлежит Свящ. Синоду (Ст. 3. 1), состоящему из архиепископа, митрополитов и епископов (как управляющих епархией, так и не имеющих своей епархии) (Ст. 3. 2). На эти 2 категории после упразднения хореепископов были поделены новой Уставной хартией кипрские епископы: епископы, управляющие Арсинойской, Карпасийской и Амафунтской епископиями, подчинены соответственно Пафосской митрополии, Архиепископии и Лимасольской митрополии, архиереи к-рых в соответствии с древней практикой КПЦ вверили викарным епископам часть своих адм. и пасторских полномочий (Ст. 13. 3). Кроме того, архиепископ может иметь 2 викарных епископов, помогающих ему в пастырском служении и выполняющих те обязанности, которые он сочтет нужным возложить на них. Эти епископы (Неапольский и Месаорийский) носят титулы с названиями древних епископий, но не имеют епархии (Ст. 17).

Новая Уставная хартия утверждает создание 13 новых архиерейских кафедр, что позволяет КПЦ иметь Свящ. Синод из 17 иерархов, включая архиепископа. Т. о., КПЦ не бу-



*Церковь Св. Софии
в Стриволюсе.
Архит. Ф. Лоуидис.
2001–2008 гг.*

дет вынуждена в будущем обращаться к др. Поместным Церквам с просьбой делегировать своих иерархов для участия в Синоде или Соборе, призванном решать внутренние проблемы церковной жизни Кипра.

Важные изменения были внесены в процедуру выборов архиепископа. В течение 40 дней после смерти председателя КПЦ должны состояться выборы 3 кандидатов (Ст. 21. 1) всеобщим тайным голосованием всех правосл. христиан старше 18 лет, постоянно проживающих на Кипре не менее года (Ст. 23. 1). Каталоги избирателей создаются в приходах. Архиепископом может быть выбран любой архиерей КПЦ или безбрачный представитель духовенства старше 35 лет с богословским образованием и 10-летним стажем церковного служения (Ст. 30. 1). В исключительном случае Свящ. Синод может признать кандидатом клирика, известного благочестием и обладающего большим авторитетом, который получил не богословское, а другое высшее образование (Ст. 30. 2). Прихожане пишут имя выдвигаемого кандидата на белом листе. Из 3 кандидатов, набравших наибольшее число голосов, Свящ. Синод тайным голосованием избирает архиепископа (Ст. 24. 2). Если при голосовании членов Свящ. Синода никто из кандидатов не набрал абсолютного большинства голосов, то проводится повторное голосование с участием 2 кандидатов. В случае равного числа набранных ими голосов тянется жребий (Ст. 24. 3). Аналогична процедура выборов митрополитов:

прихожане выдвигают 3 кандидатов, из числа к-рых Свящ. Синод избирает митрополита (Ст. 27–28). Арсинойский, Карпасийский и Амафунтский епископы выбираются Свящ. Синодом по предложению архиепископа или митрополита, которому подчинена соответствующая епископия

(Ст. 29. 1). Епископы, не имеющие епархий, выбираются Свящ. Синодом по предложению архиепископа (Ст. 29. 2). Архиепископ или митро-

полит, к-рый не может по состоянию здоровья осуществлять служение, уходит на покой, если за это выскажутся $\frac{3}{4}$ членов Свящ. Синода.

Согласно Уставной хартии 2010 г., при Свящ. Синоде действует Центральная церковная касса под управлением административного совета, состоящего из 5 чел.: архиепископа (председатель), игумена Киккского мон-ря (зам. председателя), 2 архиереев, имеющих епархию, игумена одного из ставропигиальных мон-рей (Прил. 3. Ст. 1. 1–2). Центральная церковная касса осуществляет выплату жалованья клирикам и сотрудникам Отдела контроля, содержит церковные образовательные учреждения, издает ежегодный церковный календарь и офиц. периодический орган — ж. «Апостол Варнава», выделяет средства для работы миссий КПЦ и канцелярий при учреждениях Евросоюза и для др. целей, утвержденных Свящ. Синодом (Прил. 3. Ст. 2). Средства, поступающие в Центральную церковную кассу, состоят из особых отчислений и процентов от валовых поступлений епархий, мон-рей и приходов (размер которых устанавливается Свящ. Синодом), доходов от инвестиций движимой и недвижимой собственности Центральной церковной кассы, пожертвований (Прил. 3. Ст. 3). Для создания единой системы оплаты клириков Свящ. Синод учредил фонд зарплаты приходского духовенства, руководство и распоряжение его средствами осуществляет Центральная церковная комиссия (Прил. 3. Ст. 5).



При Свящ. Синоде созданы комиссии по догматическим вопросам, по межправосл., межхрист. и межрелиг. связям, по проблемам ересей, по богослужебным вопросам, по монашеству, по каноническим проблемам, по храмостроительству и правосл. искусству, по образованию, по делам молодежи, по вопросам социального обеспечения и благотворительности, по богословскому образованию клира, по европ. и международным вопросам (Ст. 11).

В каждой епархии архиерей может назначить протосинкеллом женатого священника в качестве руководителя различных служб епархии (Ст. 32. 1). Для улучшения организационной деятельности архиерей назначает в округа своей епархии благочинных (*ἀρχιερατικὸὶ ἐπίτροποι*) (Ст. 32. 3). В каждой епархии действует епархиальная комиссия, которая помогает архиерею в управлении церковной собственностью. Она состоит из 4 представителей духовенства, назначаемых архиереем, и 4 мирян, избранных делегатами членов приходских комиссий (Ст. 35. 1, 36. 1). Средства поступают в комиссию от движимой и недвижимой собственности епархии, от отчислений приходов и мон-рей (размер устанавливается Синодом), от пожертвований и различных сборов, от пошлин, взимаемых за выдачу актов гражданского состояния и различных удостоверений (Прил. 3. Ст. 10). В каждой епархии имеется епархиальная касса (Ст. 43), ее средства идут на жалование архиерею и сотрудникам епархиальной канцелярии, содержание архиерейской резиденции, улучшение и увеличение церковной собственности, а также отчисления в Центральную церковную комиссию, выплату налогов, помощь благотворительным и образовательным учреждениям (Прил. 3. Ст. 11). Независимо от епархиальных комиссии и кассы архиерей может создать Совещательный экономический орган для изучения экономических проблем епархии (Ст. 44).

Размер жалования приходского духовенства зависит от его образования, в связи с чем все священники разделены на 4 разряда (Ст. 48. 3). Если в епархии или в приходе нет достаточных средств для выплаты нужной суммы, недостающие деньги выплачивает Единый фонд заработной платы (Ст. 48. 2).

Приходские комиссии состоят из председателя (клирика или мирянина, назначаемого архиереем) и 4 выборных мирян (Ст. 52). Решение приходской комиссии не вступает в силу без утверждения архиереем, или епархиальной комиссией, или Свящ. Синодом (Ст. 64). В каждом приходе действует приходская касса (Ст. 63), средства в к-рую поступают от недвижимой и движимой собственности прихода, от продажи свечей, от совершения треб и выдачи удостоверений, от сборов и пожертвований (Прил. 3. Ст. 12). Эти средства расходуются на отчисления в епархию и в Центральную церковную комиссию, зарплату певчим и алтарникам, ремонт и содержание храма, выплату налогов, помощь благотворительным и образовательным учреждениям, ремонт и содержание приходской собственности (Прил. 3. Ст. 13).

КПЦ имеет следующие судебные органы: епархиальный архиерей, епископские 3-членные суды в каждой епархии под председательством архиерея, Синодальный суд из 5 архиереев, имеющих епархию, и Свящ. Синод (Ст. 78). Уставная хартия 2010 г. детально регламентирует церковное судопроизводство (Прил. 2, разд. 1–2), в т. ч. признано право обвиняемого иметь адвоката (Прил. 2, разд. 2, ст. 26 Δ). Осужденный архиерей может апеллировать к К-польскому патриарху (Ст. 81).

Новая Уставная хартия признает гос. институт брака, но не дает права гос-ву аннулировать брак-тайнство, заключенный в Церкви. При заключении браков вводятся возрастные ограничения. Не разрешается совершение бракосочетания над лицами младше 18 лет (в особых случаях допускается после 16-летия) (Ст. 83. 3). В случае если разница в возрасте буд. супругов составляет больше 25 лет, требуется особое разрешение архиерея (Ст. 83. 4).

Уставная хартия 2010 г. закрепила временную передачу 4 приходов, расположенных в пригородах Никосии, в состав Кириинийской митрополии (территория к-рой оккупирована тур. войсками), чтобы Кириинийский митрополит мог осуществлять их пастырское окормление и тем самым реализовать свое архиерейское служение на практике (Введение. 4).

Согласно новому уставу, «Кипрская Церковь состоит из всех проживающих на острове Кипре пра-

вославных христиан» (Ст. 1. 2); т. о. членство в КПЦ кипрских эмигрантов, предусмотренное Уставной хартией 1979 г., было отменено.

21 янв. 2011 г. в Москве архиеп. Хризостому II была вручена премия «За выдающуюся деятельность по укреплению единства православных народов. За утверждение и продвижение христианских ценностей в жизни общества» за 2010 г. Международного общественного фонда единства правосл. народов. 21 янв. предстоятель КПЦ встретился с Патриархом Московским и всея Руси Кириллом и с президентом России Д. А. Медведевым, 22 янв. сослужил литургию в Успенском соборе Московского Кремля (ЖМП. 2011. № 3. С. 85–89).

В февр. 2011 г., во время работы в Шамбези Межправославной подготовительной комиссии, был поднят вопрос об изменении места предстоятеля КПЦ в диптихе, однако согласованного решения достигнуть не удалось.

1–3 сент. 2011 г. в резиденции К-польского патриарха в стамбульском квартале Фанар проходили заседания предстоятелей 5 древнейших правосл. Церквей — К-польского, Александрийского, Антиохийского, Иерусалимского Патриархатов и Кипрской Архиепископии.

8–11 июня 2012 г. по приглашению Хризостома II состоялся визит на Кипр Патриарха Московского и всея Руси Кирилла, он посетил кипрские епархии и мон-ри и принял участие в праздновании памяти основателя КПЦ ап. Варнавы. Патриарху Кириллу была вручена высшая награда КПЦ — золотой орден ап. Варнавы. Патриарх Кирилл передал в дар КПЦ ковчег с частицами мощей преподобных Сергия Радонежского, Серафима Саровского, Амвросия Оптинского, свт. Филарета Московского и иконы, написанные рус. иконописцами. Митр. Китийский Хризостом подарил РПЦ частицу мощей прав. Лазаря Четверодневного (На «Острове святых»: 8–11 июня состоялся официальный визит Святейшего Патриарха Кирилла в Кипрскую Православную Церковь // ЖМП. 2012. № 7. С. 24–29). 9 июня в Лимасоле предстоятель РПЦ совершил освящение кладного камня на месте строительства храма свт. Николая Чудотворца для рус. общины. При ней будут открыты духовный центр и школа.



С 1995 г. службы на церковнослав. языке совершались в ц. прп. Стилиана в лимасольском р-не Линопетра (с 2001 настоятель прот. Савва Михайлидис, в 2006 для помощи ему в окормлении рус. паствы по благословению патриарха Алексия II при-



Патриарх Московский и всея Руси Кирилл и Кипрский архиеп. Хризостом II во время визита Патриарха Кирилла на Кипр. Фотография К. Новотарского. 8 июня 2012 г.

был священник Московского Патриархата Виктор Зогий), с 2010 г. — в ц. Христа Человеколюбца в лимасольском р-не Закаки. Еще в июне 2011 г. открыта рус. ц. Божией Матери «Семистрельная» в Алетрико (близ Ларнаки).

В период экономического кризиса в Греции КПЦ неоднократно предоставляла гуманитарную помощь Элладской Православной Церкви для раздачи нуждающимся. 4 сент. 2012 г. меры экономии были вынесены на повестку заседания Свящ. Синода КПЦ, к-рый постановил сократить зарплаты его членов и мирян, являющихся служащими Архиепископии, митрополий и мон-рей. Кроме того, было решено воздержаться от приема новых сотрудников в епархиальные и монастырские учреждения. В интервью газ. «Филелевферос» (9 янв. 2013) архиеп. Хризостом II заявил, что за время кризиса доходы КПЦ сократились на 60%; тем не менее он мечтает о строительстве нового кафедрального собора и об открытии богословского факультета, что создаст рабочие места (www.amen.gr/article11914).

Архиеп. Хризостом II неоднократно выступал с резкими политическими заявлениями (напр., против любых уступок туркам-киприотам в связи с политикой решения кипрской проблемы президента Христосфиаса, относительно финансового

кризиса на Кипре и др.). В марте 2013 г. он заявил, что КПЦ готова передать гос-ву церковную собственность, чтобы облегчить населению Кипра последствия экономического кризиса.

22–30 июля 2013 г. Хризостом II принял участие в торжествах, посвященных 1025-летию Крещения Руси, которые проходили в Москве, Киеве и Минске. Святейший Патриарх Кирилл вручил архиеп. Хризостому орден Славы и чести (1-й степени).

Ист.: 'Ο Καταστατικός Χάρτης της 'Αγιοτάτης Εκκλησίας της Κύπρου. Λευκωσία, 1979; 'Απαντα 'Αρχιεπισκόπου Κύπρου Μακαρίου Γ'. Λευκωσία, 1995–2001. Τ. 5–11; 'Ο Καταστατικός Χάρτης της 'Αγιοτάτης Εκκλησίας της Κύπρου. Λευκωσία, 2010.

Лит.: 'Επιράνιος (Θεοδωρόπουλος), αρχιμ. 'Η ἐν Κύπρῳ «Μεϊζῶν Σύνοδος» καὶ τὰ ἔργα αὐτῆς. Λευκωσία, 1973; Μιτσιδῆς 'Α. 'Η ἐν Κύπρῳ ἐκκλησιαστικὴ κρίση. 'Η ἐν Κύπρῳ ἐκκλησιαστικὴ κρίση. 'Η ἐν Κύπρῳ Μεϊζῶν καὶ Ὑπερτελῆς Σύνοδος. Λευκωσία, 1973; Κονιδάρης Γ. Γ. 'Η λύσις τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ κυπριακοῦ ζητήματος ἐν τῷ πλαίσῳ τοῦ ἐθνικοῦ θέματος καὶ ἡ νομοκανονικὴ γνωμοδότησις. 'Αθήναι, 1975; Παπασιτάθης Χ. Κ. Περὶ τὴν διοικητικὴν ὀργάνωσιν τῆς Εκκλησίας τῆς Κύπρου. Θεσσαλονίκη, 1981; Παυλίδης Α. Μακάριος Γ' ἀρχιεπίσκοπος // ΜΚΕ. 1988. Τ. 8. Σ. 253–270; Χρυσόστομος ἀρχιεπίσκοπος // Ibid. 1991. Τ. 14. Σ. 115–117; 'Αγγελόπουλος 'Α. 'Α. 'Η ἐν τοῖς Διπτόχοις θέσις τῆς Αὐτοκεφάλου Εκκλησίας τῆς Κύπρου. Ἱστορικὴ προσέγγισις // 'Ανατελέγγησις. Λευκωσία, 1993. Σ. 41–46; idem. 'Η Εκκλησία τῆς Κύπρου στὸ παρελθὸν καὶ στὸ παρὸν. Θεσσαλονίκη, 2008². Σ. 63–107; Σκουρῆ. ΙΠΠЦ. 1994. Τ. 2. С. 25–31, 33–58; Χρυσόστομος, μητρ. Κιτίου. Τὸ αὐτοκέφαλο τῆς Εκκλησίας Κύπρου // Εκκλησία Κύπρου: 2000 χρόνια χριστιανισμοῦ. Λευκωσία, 2002. Σ. 129–142; Οικονόμου Χ. Κ. Διάλογος εὐθύνης γιὰ τὴν ἀρχιεπισκοπικὴ ἐκλογὴ τῆς Εκκλησίας Κύπρου. Θεσσαλονίκη, 2003; Λάμπρου Γ. Κ. Ἱστορία τοῦ Κυπριακοῦ: Τὰ χρόνια μετὰ τὴν ἀνεξαρτησία, 1960–2004. Λευκωσία, 2004. Σ. 277–289; Κλεάνθης Θ. 'Αρχιεπίσκοπος Κύπρου Χρυσόστομος: Συμβολὴ στὸ ἔργο καὶ στὴν προσφορά του // 'Απόστολος Βαρνάβας. Λευκωσία, 2006. Τ. 67. Τεύχος 5/6. Σ. 228–241; Χριστοφόρου Χ. Οἱ σχέσεις τῆς Εκκλησίας Κύπρου με τὸ Παγκόσμιο Συμβούλιο τῶν Εκκλησιῶν ἐπὶ ἀρχιεπισκοπείας Μακαρίου Γ': 1950–1977. Θεσσαλονίκη, 2012. [Diss.]. Σ. 177–321; www.churchofcyprus.org.cy (официальный сайт КПЦ) [Электр. ресурс].

О. В. Л.

Предстоятели КПЦ (о мн. предстоятелей КПЦ визант. периода сохр. лишь отрывочные сведения, имена некоторых известны только благодаря синодикам и печатям, поэтому датировки, предлагаемые различными исследователями, значительно расходятся): ап. Варнава († ок. 57 или ок. 68), сщмч. Ираклидий, еп. Тамасский (ок. 57 или ок. 68 — кон. I в.), Кирилл или Кириак, еп. Пафосский (упом. в 325), Авксивий или Фотий, еп. Пафосский (упом. в 343), Офеллий, еп. Саламинский (упом. в 346), свт. Епифаний Кипрский (367/68–403), свт. Савин I (Сабин) (403 — ?), Троил (? — 431), свт.

Ригин (431 — ?), Олимпий I (упом. в 446, 449, 451), Савин II (457 — ?), Анфемий (упом. в 488), Филоксен (упом. в 533), свт. Дометий (VI или VII в. (?)), свт. Иларий (Иларион) (кон. VI в. (?)), Плутарх (ранее 590–625/6), свт. Аркадий I (625/6–641/2), Сергей (642 — после 655), Константин I (сер. VII в.), Григорий (после сер. VII в.), Аркадий II (ранее 680), Епифаний II (упом. в 680–681), Феодор (80-е гг. VII в.), свт. Иоанн I (ранее 691 — после 698), свт. Георгий I (упом. в 750–754), Феофан (после 754), свт. Дамиан (VIII в.), свт. Софроний I (VIII в.), Фома (VIII в.), Христофор (VIII в.), Константин II (упом. в 783 и 787), Иоанн II (кон. VIII — нач. IX в., упом. в 805/6 (?)), Алексий (упом. в 849), Василий I (упом. в 867), Епифаний III (упом. в 869–870), свт. Евстафий (888–?), свт. Евфимий I (кон. IX в., нач. X в. или кон. X — нач. XI в.), Иоанн III (X в.), аноним, возможно, Порфирий (упом. в 1054), аноним при Алексии I (упом. в 1094), возможно, он и Василий II (ранее 1106/07) — одно лицо, Николай Музалон (1106/07–1110/11, впол. патриарх К-польский 1147–1151), Феодорит (после 1110/11–1152), Иоанн IV Критянин (1152–1174 (?)) (не ранее 1170)), Варнава II (1174 — ?), Епифаний IV (2-я пол. XII в.), Софроний II (упом. в 1190/91 и 1196), Исаия (не позднее 1204 — между 17 июня 1209 и 14 сент. 1222), Симеон (существование преемника Исаии по имени Симеон не признается совр. историками), Неофит (1220/21 — ранее 1251), Георгий II (избран в 1251, но не утвержден папой Римским), Герман I Писимандр (1254–1274), титул архиепископа Кипрского упразднен (1274–1571), неизвестный по имени серб (окт.—нояб. или дек. 1571), Тимофей (д'Акр; 1572–1587), Лаврентий (Палеолог, 1587 (?)), Неофит II (Урсиний Дукатарий, 1587–1592), Афанасий I (1592–1602), Вениамин (не позднее июня 1600 — 1604/05), Христул I (Лузиньян?; 1606/07–1639; 1640–1641), Парфений (авг. или сент. 1639 — нач. марта 1640), Никифор (не позднее июня 1641–1674), Иларион (Кигалас; 1674–1679), Христул II (?), Иаков I (ок. 1679 — ок. 1689), Герман II (ок. 1690–1705), Афанасий II Даббас (1705–1707; патриарх Антиохийский Афанасий III 1685 или 1686–1694, 1720–1724), Иаков II (1707–1718), Сильвестр (1718–1733), Филофей (1734–1759), Паисий (1759–1767), Хрисанф (1767–1810), Киприан (1810–1821), Иоаким II (1821–1824), Дамаскин (1824–1827), Панарет (1827–1840), Иоанникий (1840–1849), Кирилл I (1849–1854), Макарий I (Христулуидис или Мирианфевс, 1854–1865), Софроний III (Финиевс, 1865–1900), кафедра вдовствует (1900–1909), Кирилл II (Пападопулос; 1909–1916), Кирилл III (Василиу; 1916–1933), кафедра вдовствует (1933–1947; местоблюститель Леонтий, митр. Пафосский), Леонтий (1947), Макарий II (Мирианфевс;

1947–1950), Макарий III (Киккотис или Мускос; 1950–1977), Хризостом I (Киккотис или Аристоклиму; 1977–2006), Хризостом II (с 2006 по наст. время).

КИПРСКАЯ СТРОМЫНСКАЯ ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ (празд. 9 июля и в 1-ю Неделю Великого поста), чудотворный образ, прославившийся во 2-й четв. XIX в. в с. Коровичине Богородского у. Московской губ. (ныне Стромынь Ногинского р-на Московской обл.). О начале почитания К. С. и. известно по документам из фонда канцелярии обер-прокурора Святейшего Синода, содержащим дело «об иконе Божия Матери Кипрския, находящейся в церкви села Стромыни, Богородского уезда, куда на поклонение стекаются богомольцы в большом количестве» (РГИА. Ф. 797. Оп. 11. Д. 28391; см. также: *Поселянин Е.* Богоматерь. С. 253–255). Вследствие видения во сне больной крестьянке икона была найдена на церковной паперти над дверями, вскоре больная исцелилась (*Бухарев.* Иконы. 1901. С. 34, 42). Документы, в которых сообщаются эти сведения, датируются 5 мая 1841 – 13 марта 1842 г. Под 21 апр. 1841 г. сохранилось подробное описание иконы, представленное свт. Филарету (Дроздову), митр. Московскому: «...в вышину один аршин и четыре вершка, а в ширину один аршин и два вершка»; «по сторонам... два ангела, а внизу по сторонам написаны: священномученик Антипа и мученица Фотина». Богородица изображена в короне, Ее венец, венцы ангелов и поля, вызолочены. К. С. и. фигурировала в документах как традиц. произведение, искусно написанное, но определить время ее происхождения оказалось затруднительно. Согласно церковным описям, в 1783 г. она стояла «в упраздненной деревянной Николаевской церкви за левым клиросом», в 1823 г. – на горнем месте в приделе во имя прп. Сергия. В 1829 г., после возведения каменной церкви, икона была поставлена на паперти над входными дверями, «на оной иконе находится малое повреждение на левой стороне лица, под глазом, а от чего случилось, неизвестно» (РГИА. Ф. 797. Оп. 11. Д. 28391. Л. 11 об.– 12; см. также: *Чистяков.* 2010).

С. И. Снегирева поместила в свое краткие сведения о К. С. и. под 20 апр. и сопроводила их изобра-



Кипрская
Стромынская икона Божией Матери.
Церковь Успения Богоматери
в с. Стромынь Ногинского р-на
Московской обл.

жением Богоматери с Младенцем на престоле, повторяющим с некоторыми изменениями иконографию Кипрской иконы на гравюре Г. П. Тепчегорского: Богоматерь изображена сидящей на троне с Богомладенцем, по сторонам Ее – 2 ангела с вет-



Кипрская
Стромынская икона Божией Матери
в интерьере ц. Успения Богоматери
в с. Стромынь Ногинского р-на
Московской обл.

вями в руках (*Снегирева.* 1994. С. 140). Празднование Кипрской иконе 16 февр. без уточнения, что имеется в виду чудо от К. С. и., отмечено и в др. сочинениях подобно-

го рода под 20 апр. (*Поселянин Е.* Богоматерь. С. 165). Судя по клейму иконы «Богоматерь «Неопалимая Купина» с чудотворными иконами Божией Матери» иконописца В. А. Кукина (1894, собр. В. А. Бондаренко – *Красилин.* 2003. С. 543), К. С. и. (в 10-м ряду сверху) представляла собой поясной образ Божией Матери, держащей Младенца на левой руке; лики обращены друг к другу, правыми руками Мать и Сын вместе держат свиток; по верх мафория глава Пресв. Богородицы покрыта темным платом, рядом парят 2 ангела. В наст. время в Успенской ц. с. Стромынь почитается К. С. и., на которой изображена Богородица, сидящая на престоле в окружении ангелов с ветвями и со сферами в руках. Она поддерживает левой рукой стоящего на Ее коленях Младенца, правой рукой Он касается плата поверх мафория. По словам настоятеля храма прот. Александра Пархоменко, икона была спасена жительницами села во время разорения храма и позднее возвращена на место почитания. Образ покрыт окладом, украшен венцами, декоративными вставками и привесами, в нижней части на боковых полях под окладом сохранились 2 фигуры избранных святых.

Лит.: *Розанов Н.* Чудотворная икона Божией Матери Кипрская, Богородского у. в Успенской с. Стромыни церкви // ДЧ. 1872. № 10. С. 208–211; *Снегирева.* Земная жизнь Пресв. Богородицы. Ярославль, 1994. С. 140; *Красилин М. М.* Икона «Богоматерь Неопалимая купина с чудотворными иконами Божией Матери» // «И по плодам узнается древо»: Рус. иконопись XV–XX вв. из собр. В. Бондаренко. М., 2003. № 63. С. 540–544; *Чистяков П. Г.* Кипрская икона Богоматери в с. Стромыни Богородского у. Московской губ.: становление культа и формы почитания // ПС. 2010. Вып. 2(20). С. 231–238.

М. А. Маханько

КИПРСКИЕ (АЛАМАНСКИЕ) СВЯТЫЕ [греч. Ἀλαμάνοι ἅγιοι τῆς Κύπρου] (VII в.?), 300 святых, переселившихся на Кипр после завоевания Палестины арабами. Впервые упоминаются в «Хронике» *Леонтия Махераса* (1-я пол. XV в.) и в рукописи Lond. Brit. Mus. Add. Ms. 34554, XVI в. (протограф XIII в.). Оба текста восходят к источнику, составленному между 1222 и 1264 гг. Среди этих святых были архиереи, священники и миряне. Они разошлись по острову, поселились в уединенных местах и пещерах по одному или по неск. человек и вели



отшельническую жизнь. В тексте не уточняется, о каком именно завоевании Св. земли арабами идет речь: в 638, 1187 или 1291 г. К. Сафас датирует переселение 300 святых на Кипр 90-ми гг. VII в. (*Sathas*. 1884. P. 407–408), С. Папагафангелу — временем 2-го крестового похода — 1147–1149 гг. (*Παπαγαθαγγέλου Σ. Μορφές πού άγίασαν την Κύπρο. Λευκασία*, 1988. Σ. 503–508). В «Хронике» Леонтия Махераса перечислены имена 42 подвижников (*Leont. Makhair. Chronicle*. § 30–32, 34, 36, в рукописи из Британского музея из-за утраты последнего листа названо 35 святых): прп. *Анастасий* из Перистероны (пам. кипр. 17 сент.), мч. и св. воин *Константин Ормидийский* (пам. кипр. 1 июля), сщмч. *Ферапонт* (пам. 25 мая; пам. кипр. 14, 26, 27 мая, 26 июня, 14 окт.), прп. *Созомен* из с. Потамия (пам. кипр. 21 нояб.), прп. *Епиктет* (пам. кипр. 12 окт.), подвизавшийся близ сел. Казафани (совр. округ Киринаия), прп. *Иларион Новый* (пам. кипр. 21 окт.), прп. *Епифаний Хитрский* (без дня памяти), преподобные *Иракий, Лаврентий, Елтидий, Христофор, Орест и Димитриан*, жившие близ с. Кофину (без дня памяти), прп. *Евфимий* (пам. кипр. 14, 20 нояб.), преподобные *Варнава и Иларион* из Перистероны (пам. кипр. 21 окт.), 4 преподобномученика (или преподобных), называемые *Илиофотами* (пам. кипр. 13 июля), свт. (?) *Курнут*, еп. (без дня памяти), свт. (?) *Ириник* (без дня памяти), прп. *Ферапонт*, подвизавшийся близ с. Килани (без дня памяти), преподобные *Феодосий и Полемий*, проживавшие близ Морфу (без дня памяти), прп. *Варнава* из с. Васа (пам. кипр. 11 июня), прп. *Кассиан* (пам. кипр. 16 сент.), прп. *Кассиан* (пам. кипр. 4 дек., 28(29) февр.), преподобные *Епифаний* с Александром и Харетом (Харитоном) (без дня памяти), преподобные *Пигон* (Эпигон) и *Христофор* (без дня памяти), преподобные *Варлаам, Калантий и Агатий* (пам. кипр. 26 апр.), святители *Димитриан Тамасский* (пам. кипр. 27 янв., 25 июня) и еп. Василий, живший в окрестностях сел. Пера близ Тамаса (без дня памяти), прп. (или мч.) *Фотий*, подвизавшийся близ совр. сел. Атьену (пам. кипр. 18 июля), мч. *Георгий Махеромен* (без дня памяти), св. диак. *Афанасий Пентасхинитис* (без дня памяти), прп. *Ольвиан* (без дня па-

мяти). К числу 300 святых Леонтий Махерас также относит *Явленных святых* (Άγιοι Φανέντες), мощи которых находились в Казафани близ Киринаии. О почитании этих подвижников известно из Жития прп. Константина из иудеев (между 886 и 912), к-рый во время пребывания на Кипре узнал, что в пещере в одном труднодоступном и обрывистом месте находятся мощи Явленных святых. Из этой пещеры часто раздавались песнопения. Местные жители с епископом пробирались туда, чтобы почтить память святых, но не осмеливались спуститься в пещеру (ActaSS. Nov. T. 4. P. 636; Житие преподобного отца нашего Константина, что из иудеев. Житие св. исповедника Никиты, игумена Мидийского. М., 2001. С. 32). Дополнительно Леонтий Махерас приводит имена франц. военачальника *Иоанна де Монфора*, умершего на Кипре в 1248/49 г., мч. *Маманта*, св. *Фотинии* Карпассийской (пам. кипр. 2 авг.), мч. (или прп.) *Диомид Нового* (пам. греч. 28 окт.) и прп. *Иоанна Лампадиста*.

О некоторых из 300 святых сохранились свидетельства их почитания в визант. период (напр., 2 канона в честь святых Илиофотов в служебной Минее Sinait. gr. 627 (XI в.); 5-главая 3-нефная базилика во имя преподобных Варнавы и Илариона в Перистероне (ок. 1100); фрески с изображением мч. Константина Ормидийского в ц. прп. Антония Великого в Келье и в ц. Преображения Господня в Сотире (XII и XIII вв.)), однако о большинстве из них ничего не известно. Хотя предание утверждает, что 300 святых прибыли на Кипр вместе, из посвященных им агиографических произведений следует, что они жили в разное время: напр., преподобные Варнава и Иларион — при визант. имп. Феодосии II Младшем (408–450), прп. Анастасий — при императорах Алексее I и Иоанне II Комнинах.

Кипрский автор сер. XVI в. Флорий Бустрон, повествуя о 300 святых, назвал их «аламаны» (искаженное «алеманы» от нем. Alemannen — одно из средневеков. наименований немцев) и считал, что они жили в эпоху крестовых походов, хотя единственным святым, зап. происхождения к-рого достоверно известно, являлся только рыцарь-крестоносец Иоанн де Монфор. Т. зр. Бустрома была поддержана историком XVI в.

Этьенном де Лузиньяном. Представление об аламанском происхождении 300 святых прочно укрепилось в кипрской агиографической традиции периода османского господства. В число 300 аламанов включались новые имена. Так, в «Хронологической истории острова Кипр» архим. Киприана к аламанам причислены святые Артемон, *Сотирих*, подвизавшийся близ Палекистро (совр. округ Никосия), Иосиф, Фелфас, Иоанн, Евфрасий и Евтихий (см. в ст. *Евтихий*, прп. (без дня памяти)), жившие в окрестностях совр. сел. Литродондас (совр. округ Никосия), св. Андроник и св. Фоту (*Κυπριανός, άρχιμ. Ιστορία χρονολογική τής Νήσου Κύπρου. Ένετία*, 1788. Σ. 352); в службе, напечатанной в Венеции в 1779 г., — прп. *Авксентий Чудотворец* (пам. кипр. 28 сент.), прп. *Кендей* (пам. кипр. 6 окт.) и свт. *Димитриан*, еп. Хитрский (пам. кипр. 6 нояб.); в службе, изданной в 1924 г. в Ларнаке, — прп. Аввакум (*Συκουφής Γ. Ά. Desiderata Cypria: Κυπριακή Άγιογραφία // Κυπριακά Χρονικά. Λάρνακα*, 1924. T. 2. Σ. 51–52); в службе, опубликованной в 1936 г. в Ларнаке по рукописи из собрания Л. Х. Пиеридиса, — прп. *Иона* (пам. кипр. 11 окт.); в службе XVIII–XIX вв., вышедшей в свет в 1942 г. в Лимасоле, — мученики *Ригин и Орест* (пам. кипр. 20 авг.) и др. Местное предание относит к числу аламанов братьев *Евтихия* и *Феодора*, подвизавшихся близ совр. сел. Нису и в окрестностях Идалиона (ныне Дали), прп. *Георгия Аламана* и др.

Совр. исследователи частично или полностью отрицают историчность 300 святых. К. П. Киррис отождествил большинство из них с известными святыми: напр., преподобных Кассиана, подвизавшегося близ с. Алектора (пам. кипр. 16 сент.), и Кассиана, жившего близ с. Авдиму (пам. кипр. 4 дек., 28(29) февр.), — с прп. *Иоанном Кассианом Римлянином*, мч. Константина Ормидийского — с другарием Константином Вавуциком из числа *Аморийских мучеников*, прп. Авксентия Чудотворца — с прп. *Авксентием Вифинским*.

Синаксарные жития в составе служб, написанных в XVIII–XIX вв., нередко содержат сюжеты, заимствованные из житий визант. святых. Напр., одно из чудес прп. Ионы совпадает с описанным в 21-й гл. соч. «История боголюбцев» Феодорита Кирского (*Theodoret. Hist. rel.*



XXI 24 // PG. 82. Col. 1445). Основные эпизоды Жития прп. Кендея сходны с биографией прп. *Иоанна Хозевита* (пам. 3 и 28 окт.).

Считается, что культ 300 святых оказал влияние на возникновение на Кипре почитания 318 святых, чьи мощи находятся в ц. св. Отцов близ с. Пано-Архимандрита. По местному преданию, эти святые приплыли на Кипр из Сирии, спасаясь от гонения, высадились в Писури, пришли в Пано-Архимандриту, где были убиты язычниками (*Gunnis R. Historic Cyprus. [L.], 1936. P. 174–175*).

Ист.: *Bustron F. Chronique de l'île de Chypre / Publ. par R. de Mas Latrie. P., 1884. P. 32–35, 44–46, 461; Sathas C. N. Vies des saints allemands de l'Eglise de Chypre // Archives de l'Orient latin. P., 1884. T. 2. P. 405–427; Leont. Makhair. Chronicle. T. 1. P. 28–36; Παπαδόπουλος Θ. X. Ἐκ τῆς Ἀρχαιοτάτης Ἱστορίας τοῦ Πατριαρχείου Ἱεροσολύμων // Νέα Σιών. 1952. Σ. 28–30 (отд. отд.).*

Лит.: *Delehaye H. Saints de Chypre // AnBoll. 1907. Vol. 26. P. 249–254; Κύπρος Κ. Π. Ἀλαμάνοι ἄγιοι τριακόσιοι τῆς Κύπρου // ΜΚΕ. 1984. Τ. 1. Σ. 329–331; idem. (Kyrris C. P.) The «Three Hundred Alaman Saints» of Cyprus // The Sweet Land of Cyprus: Papers Given at the 29th Jubilee Spring Symp. of Byzantine Studies, Birmingham, March 1991 / Ed. A. A. M. Bryer, G. S. Georghallides. Nicosia, 1993. P. 203–235; idem. Πέντε κυπριακά ἀγιολογικά μελετήματα // Ἐπετηρίδα Κέντρου Μελετῶν Ἱερῆς Μονῆς Κύκκου. Λευκωσία, 1996. Τ. 3. Σ. 69–110; Μακάριος, ἀρχιέπ. Κύπρου. Κύπρος ἡ Ἁγία Νῆσος. Λευκωσία, 1997²; Βλάσιος Σταυροβουνιάτης, μον. Πατερικὸν τῆς Νήσου Κύπρου. Θεσσαλονίκη, 1999³. Σ. 18–27.*

О. В. Л.

ΚΙΠΡΣΚΙΕ ΜΥΧΕΝΙΚΙ [греч. δύο μάρτυρες οἱ ἐκ Κύπρου] (пам. греч. 18 июня). Время и место кончины 2 не названных по именам мучеников неизвестны, их Житие не сохранилось. В греч. стишных Синаксарях (напр., Paris. Coislin. 223, 1301 г.— SynCP. Col. 755) говорится, что они скончались от сожжения ног («Сгорение ногам претрадавше в час единые, вечно радуется мученика оба» — *Петков Г.* Стишний Пролог в старата българска, сръбска и руска лит-ра: XIV–XV вв. Пловдив, 2000. С. 421). Из греч. стишных Синаксарей сведения о К. м. были перенесены в слав. стишные Прологи (напр., ГИМ. Хлуд. № 188, 1370 г.) и в ВМЧ (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 230 (2-я паг.)), но в совр. календаре РПЦ память этих святых не указана.

Ист.: *Νικόδημος. Συναξαριστής. 1998⁴. Τ. 5. Σ. 247.*

Лит.: *Сергий (Спаский). Месяцеслов. Т. 2. С. 185; Σαπρόνιος (Ἐδοστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 311; Μακάριος Σιμωνοπεριτής, ἱερομόν. Νέος Συναξαριστής τῆς Ὁρθόδοξου Ἐκκλησίας. Ἀθήνα, 2008. Τ. 10: Ἰούνιος. Σ. 221.*

КИР [греч. Κῆρος], свт. (пам. визант. 7 янв., пам. греч. 8 янв.), патриарх К-польский (сент. 705 — дек. 711). По исчислению патриарха К-польского *Никифора I*, К. был 70-м епископом К-польским начиная с ап. от 70 *Стахия* и занимал кафедру во время повторного правления имп. *Юстиниана II* (705–711). К. был монахом и пресвитером из Амастриды (ныне Амасра) в Пафлагонии на малоазийском побережье Чёрного м. Патриарх *Никифор* и прп. *Феофан Исповедник* уточняют, что он жил на острове (вероятно, речь идет о совр. о-ве Тавшан: *Belke K. Paphlagonien und Nopogias. W., 1996. S. 162*) и был «затворником». Латинские авторы (*Беда Достопочтенный, Павел Диакон*) называют К. «abbas». Плохо сохранившиеся монастырские постройки на о-ве Тавшан могут относиться к мон-рю, настоятелем которого был К. (*Idem. S. 168; Ruggieri. 1991. P. 233; Brubaker, Haldon. 2001. P. 12*).

Все источники единодушны в сообщении, что К. получил патриаршью кафедру от имп. *Юстиниана II* в благодарность за то, что предсказал ему возвращение к власти. Их встреча произошла в 695 г., когда свергнутый *Леонтием* (695–698) *Юстиниан II* был отправлен в ссылку в Херсонес. Традиц. путь из К-поля в Херсонес проходил вдоль малоазийского побережья Чёрного м. через Амастриду до Синопы (ныне Синоп), а оттуда открытым морем в Таврику (ныне Крым). После возвращения к власти *Юстиниан II* низложил патриарха *Каллиника I*, причастного к его свержению в 695 г., ослепил его и отправил в изгнание в Рим, а на К-польскую кафедру призвал К.

Вместе с императором К. стремился преодолеть раскол с Римом, возникший из-за отказа папы *Сергия I* (687–701) принять постановления Трулльского Собора (691–692), поскольку ряд его правил открыто осуждал принятую в Римской Церкви практику. Последний раз император в ультимативной форме пытался заставить признать решения Собора папу *Иоанна VII*, после этого он перешел к политике переговоров, и в окт. 710 г. в К-поль был приглашен папа *Константин I. Liber Pontificalis* в подробностях описывает обстоятельства его путешествия и пышный прием, оказанный ему весной 711 г. в пригороде столицы Евдоме. Навстречу папскому кортежу вышли 2 торжественные процессии:

одну возглавлял малолетний сын и соправитель имп. *Юстиниана Тиверий*, с ним шествовали придворные, патрикии и члены синклита; вторую — К. с клиром. Однако об участии К. в дальнейших переговорах в *Liber Pontificalis* сведений нет.

Арм. историк VIII в. вардапет *Гевонд* упоминает, что К. отлучил арм. князя, патрикия и куропалата *Смбата Багратуни* за то, что тот из-за ссоры с имп. *Юстинианом II* разграбил г. *Фасис* (ныне *Поти*), похитив в т. ч. и церковную утварь. Это отлучение, произнесенное в 711 г. (*RegPatr, N 319*), должно было зачитываться каждый год на Пасху; *Гевонд* сообщает, что греки делают так «до закон дня».

Патриаршество К. закончилось вместе с правлением имп. *Юстиниана II*. После казни императора и его малолетнего сына и захвата К-поля *Филиппиком Варданом* (711–713) К. был низложен и, согласно визант. авторам, отправлен в мон-рь *Хора*. *Беда Достопочтенный* и *Павел Диакон*, однако, указывают, что К. был возвращен в свой мон-рь в Амастриде. Преемником К. стал *Иоанн VI*, к-рому новый император поручил восстановление монофелитства. Его действия привели к очередному разрыву с Римом, недолгое примирение, достигнутое К., было нарушено. После смерти *Иоанна VI* патриархом стал митрополит *Кизический свт. Герман I* (715–730). Вопрос о восстановлении на кафедре К. не поднимался, это дает основание предполагать, что к 715 г. его уже не было в живых.

В различных списках визант. синаксарей память К. указана под 7 или под 8 янв. Согласно Типикону Великой ц., собор (синаксис) совершается в мон-ре *Хора* и в Великой ц. в ближайшее к 7 янв. воскресенье; служба повторяет чинопоследование 2 сент. в честь свт. *Иоанна IV Постника* (*Mateos. Turicon. T. 1. P. 190–191*). В Хронике *Георгия Амартола* (IX в.) и у некоторых позднейших авторов, зависящих от нее (*Михаил Глика, XII в.*), К. носит имя *Кириак* (*Κυριακός*).

Ист.: *ActaSS. Ian. T. 1. Col. 531–532; Mich. Glyc. Annales. 1836. P. 518; Cedrenus G. Comp. hist. Vol. 1. P. 781, 784; История халифов вардапета Гевонда, писателя VIII в. / Пер.: К. Патканьян. СПб., 1862. С. 21–24; Niceph. Callist. Catalog. Col. 457D; Paul. Diac. Hist. Langobard. 1878. P. 225–226; Niceph. Const. Chronogr. P. 119; idem. Brev. hist. 1990. P. 104; Theoph. Chron. Vol. 1. P. 362, 374–375, 381–382; Zonara. Epit. hist. Lib. XIII–XVIII. 1897. P. 239, 244; SynCP. Col. 376–380; LP. Vol. 1. P. 390–391; Georg. Mon. Chron. 1978⁵. Vol. 2. P. 733.*

Лит.: *Superus G.* Tractatus praeliminaris de Patriarchis Constantinopolitanis // ActaSS. Aug. 1733. T. 1. P. 90*; *O[fnslow] P.* Cyrus 5 // DCB. 1877. T. 1. P. 776; RegPatr. 1932. Vol. 1. Pt. 1. P. 127–128, N 319; *Cardona G.* Ciro, patriarcha di Costantinopoli // BiblSS. 1963. Vol. 3. Col. 1342–1343; *Dieten J. L.* Geschichte der griechischen Patriarchen von Konstantinopel. Amst., 1972. Bd. 4: Geschichte der Patriarchen von Sergios I. bis Johannes VI. (610–715). S. 161–166; *Ruggieri V.* Byzantine Religious Architecture (582–867): Its History and Structural Elements. R., 1991. P. 233. (OCA; 237); *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. 1997². Т. 2. С. 7; *Haldon J. F.* Byzantium in the 7th Cent. Camb., 1997². P. 296, 321; PMBZ, N 4215; *Brubaker L., Haldon J.* Byzantium in the Iconoclast Era (ca 680–850): The Sources, an Annotated Survey. Aldershot, 2001. (BВОМ; 7); *Hathie P.* The Monks and Monasteries of Constantinople, c. 350–850. Camb., 2007. P. 226–227.

Д. В. Зайцев

КИР, прп. (пам. греч. 9 июня). Время и место жизни неизвестны, Житие не сохранилось. Упоминается в греч. стихных Синаксарях (напр., Paris. Coislin. 223, 1301 г.—SynCP. Col. 741) без указания к.-л. обстоятельств жития, с единственным уточнением, что скончался в мире. Из содержащегося в них стихословия («Не мысленного образа осквернив, Кире, Богу представ, ему же беще по образу» — *Петков Г.* Стишният Пролог в старата българска, сръбска и руска лит-ра: XIV–XV вв. Пловдив, 2000. С. 416) архиеп. Сергей (Спасский) заключил, что К. жил в период *иконоборчества*. Однако о подвижнике с таким именем не сохранилось никаких сведений в письменных источниках. Поэтому архиеп. Сергей не исключал, что в Синаксарях, возможно, имеется в виду авва Кир Александриец, о котором говорится в алфавитном собрании сборника *Aprophthegmata Patrum* (PG. 65. Col. 253; Достопамятные сказания. С. 97), или авва Кир, упоминаемый в 1-й песни канона субботы Сырной («сими и Аввакир просияет, якоже некая денница» — Триодь Постная. Ч. 1. Л. 61 об.).

Из греч. стихных Синаксарей сведения о К. были внесены в славянские стихные Прологи (напр., ГИМ. Хлуд. № 188, 1370 г.), однако в ВМЧ и в совр. календаре РПЦ память этого святого не указана.

Ист.: ActaSS. 1698. Iun. T. 2. P. 240; *Νικόδημος Συναξαριστής*, 1998⁴. Т. 5. Σ. 202.

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 175; *Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 266; *Μακάριος Σιμωνοπετρίτης, ἱερομόν.* Νέος Συναξαριστής τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας. Ἀθήναι, 2008. Т. 10: Ἰούνιος. Σ. 113.

КИР († 21.03.642), патриарх Александрийский (с 630/1), приверженец *моноэнергизма* и *монофелитства*. Сочинения К. сохранились в составе деяний антимонафелитского Латеранского Собора (649) и VI Вселенского Собора (680–681). Первые упоминания о К. относятся к нач. 626 г., когда он был митрополитом г. Фасис (ныне Потти, Грузия). Визант. имп. *Ираклий*, находившийся в то время в Лазике, обсуждал с К. вопрос о возможности объединения К-польской Православной Церкви с монофизитами. Ираклием была предложена объединительная формула на основе учения о едином *богомужном действии*, но К. она казалась подозрительной, т. к. из Томоса папы Римского *Льва I Великого* (449) и постановлений IV Вселенского Собора (451) можно было сделать противоположный вывод о двух действиях во Христе. Император ознакомил К. с посланиями патриарха К-польского *Сергия I* (610–638), в к-рых тот склонялся к учению об одном действии (моноэнергизм), а также со своим распоряжением на имя Кипрского архиеп. *Аркадия I* с осуждением учения акефала Павла Одноглазого. По совету Ираклия К. составил послание патриарху Сергию (CPG, N 7610; ACO. Т. 2. Vol. 2(2). P. 588–592). В завязавшей переписке (CPG, N 7604; RegPatr, N 285; ACO. Т. 2. Vol. 2(2). P. 528–530) Сергей убедил К., что учение о двух действиях не следует из Томоса свт. Льва и никто из отцов Церкви, писавших о Томосе, напр. патриарх Александрийский *Евлогий I*, никогда не осмеливался делать такой вывод. Но, по словам патриарха Сергия, именно об одном действии говорил патриарх К-польский *Мина* (536–552). Убеденный доводами патриарха Сергия, К. склонился на его сторону и стал одним из ревностных приверженцев объединительной политики имп. Ираклия.

Ок. 630 г. по распоряжению Ираклия вместо патриарха *Георгия I* на Александрийскую кафедру был поставлен К. При этом он стал не только патриархом, но и светским правителем (префектом) Египта. Визант. авторы называют его *διοκρητής*, что соответствует рим. чину прокуратора. К. было поручено управление финансами, в т. ч. налоговым ведомством. Однако К. не был префектом августалом и не обладал военными функциями, к-рые в последние годы

Патриаршества К. исполнял префект Феодор (Theodorus 166 // PLRE. Vol. 3. P. 1280–1282).

Точная дата прибытия К. в Александрию неизвестна; сведения источников относительно времени Патриаршества Георгия I разнятся. Патриарх Александрийский *Евтихий* (X в.) в «Истории» сообщает, что К. прибыл в Александрию в 626 г., а его предшественник, к-рый занимал кафедру всего 4 года, якобы покинул город, спасаясь от сарацин. Однако эти сведения содержат анахронизм, т. к. арабы появились на границе Египта только в 639 г. Визант. хронист прп. *Феофан Исповедник* (нач. IX в.) указывал, что в 626 г. скончался патриарх Георгий I и был назначен К. Однако у Феофана есть другая хронологическая неточность: он считал, что Патриаршество Георгия длилось 14 лет, т. е. началось в 611 г., но тогда Александрийскую кафедру занимал *Иоанн V (III) Милостивый*, покинувший город только между 617 и 620 гг. Сведения о 14 годах правления Георгия подтверждал и патриарх К-польский *Никифор I* (*Nicseph. Const. Chronogr.* P. 129).

О ранней дате известно также из арабо-мусульм. источников. Согласно ат-Табари (IX — нач. X в.), в 6 г. хиджры (23 мая 627 — 10 мая 628) *Мухаммад* обратился к правителю Египта аль-Мукаукису с призывом принять ислам. Поскольку имеются веские основания отождествлять аль-Мукаукиса с К., последний должен был находиться в Александрии уже в 627–628 гг. Однако историчность сообщений о посольствах Мухаммада сомнительна: маловероятно, чтобы он обращался к к.-л. из правителей соседних гос-в с предложением принять ислам до 629 г. (*Большаков*. 1989. Т. 1. С. 155). Фактические детали дипломатических контактов Мухаммада с Египтом в мае–июне 628 г. (названо имя посла, приведен подробный перечень даров, посланных в Медину) придают легенде нек-рую достоверность, но, вероятнее всего, правитель Египта, осуществлявший эти контакты, был отождествлен с аль-Мукаукисом ошибочно. Сообщения о прибытии К. в Египет до 629 г. противоречат историческому контексту: в это время Египет контролировали персы, находившиеся в состоянии войны с имп. Ираклием и жестоко преследовавшие халкидонитскую

иерархию. Большинство совр. исследователей склонны датировать начало Патриаршества К. 631 г. (Cyrus 17 // PLRE. Vol. 3. P. 377; Fedalto. Hierarchia. T. 2. P. 583; K[aege] W. E., K[azhdan] A. Kyros // ODB. Vol. 2. P. 1164; Большаков. 1993. Т. 2. С. 105) или 630/1 г. (Öhrnberg. 1993. P. 511; Kaegi. 1998. P. 44).

В 30-х гг. VII в. в Египте помимо официально поддерживаемой византийцами Александрийской Православной Церкви существовали 2 монофизитские иерархии: феодосиане (по имени монофизитского патриарха *Феодосия I*; составляли большинство общин *Коптской Церкви*) и *гайаниты*, придерживавшиеся *афтартодокетизма*. Стремясь воплотить в жизнь принципы политики имп. Ираклия по объединению с монофизитами, К. сосредоточил свои усилия на феодосианах, а гайанитов начал преследовать. 3 июня 633 г. ему удалось собрать в Александрии представителей монофизитов и убедить их подписать документ, содержащий 9 анафематизмов — «Плерофорию» (πληροφορία — уверенность) (CPG, N 7613; ACO. T. 2. Vol. 2(2). P. 594–600). Анафематизмы осуждали попеременно то строгую монофизитскую, то халкидонитскую позиции. Первые 2 анафематизма касались учения о Св. Троице, истинности воплощения Христа и Его телесности; следующие 2 — ипостасного единения Божества и человечества; 5-й провозглашал Приснодеву Марию истинной Богородицей; в 6-м говорилось о «единой несложной ипостаси» Христа «из двух природ». Наиболее важным для К. был 7-й анафематизм, в котором утверждалось, что одному и тому же Христу Сыну Божию принадлежат как чудеса, так и страдания, поскольку и то, и другое совершалось «единым богомужным действием» (μὴ θεολογικῆ ἐνερgetic). Последние 2 анафематизма касались прежних еретиков от Ария до Евтихия. При этом специально выделялись те из них, кто не принимал 12 Глав против Нестория свт. Кирилла Александрийского, а также последователи осужденных V Вселенским Собором (553) «Трех Глав». К. поспешил сообщить об успехах патриарху Сергию, отметив, что весь александрийский клир, придерживающийся «учения так называемых феодосиан», и военные и гражданские чины приняли эту формулу и присоединились к апостоль-

ской католической Церкви (CPG, N 7611; ACO. T. 2. Vol. 2(2). P. 592–594). В ответном послании в авг.—сент. 633 г. патриарх Сергей одобрил действия К., но посоветовал проявлять осторожность (CPG, N 7605; RegPatr, N 290; ACO. T. 2. Vol. 1. P. 136–138).

Формулировка К. не могла быть принята копт. патриархом *Вениамином I*, к-рый в это время скрывался в егип. монарх. Успех К. был временным, поскольку в значительной мере основывался на сосредоточенной в его руках большой власти, светской и духовной, в также на его финансовых возможностях. В копт. агиографии (на коптском, позже на араб. языках) К. изображен как лжепастырь, силой насаждавший свое учение. В копт. Житии Самуила Каламунского и его эфиоп. версии сообщается о том, как К., заведя сбором налогов в Файюме, устроил там погром. Упоминания К. как гонителя коптов и преследователя патриарха Вениамина встречаются в «Истории Александрийских патриархов» и в копт.-араб. Синаксаре (XIII–XIV вв.). Араб. Житие Шенуте (копт. оригинал VII в.) содержит пророчество о пришествии антихриста, к-рый наделяется чертами К.: будучи одновременно и архиереем, и светским правителем, приближенным к рим. императору, он устраивает гонение на епископов в Египте.

Действия К. по присоединению монофизитов к Церкви вызывали недовольство и со стороны православных. К. осуждал находившийся тогда в Александрии свт. *Софроний I* Иерусалимский. В 634 г. он высказывался против К. на Соборе в Иерусалиме, а в изданном им синодике (CPG, N 7635) открыто выступил против учения о едином действии. В это же время К-польский патриарх Сергей попытался склонить на свою сторону Римского папу *Гонория I*. Какую роль играл К. во взаимоотношениях Сергея с Гонорием, не ясно, однако его имя упоминается в их переписке (ACO. T. 2. Vol. 2(2). P. 534–558). Результатом дискуссий 634–638 гг. стало некоторое изменение в воззрениях сторонников объединения с монофизитами: с единства действия акцент был перенесен на единство воли (монофелитство). Этот поворот нашел отражение в «Эктесисе» имп. Ираклия 638 г. (RegImp, N 211), составителем и вдохновителем к-рого был патриарх Сергей

(см.: RegImp, N 215). Копию «Эктесиса» Сергей направил К., и тот безоговорочно принял его (CPG, N 7612; ACO. T. 2. Vol. 1. P. 172).

В 639 г. вторжение арабов-мусульман в Египет (см. *Арабские завоевания*) под командованием Амра ибн аль-Аса сделало положение К. менее устойчивым. Имп. Ираклий переоценил способности К. как стратега и дипломата. По сообщению прп. Феофана Исповедника, К. удалось отсрочить завоевание Египта на 3 года благодаря договору, по к-рому он обязывался выплачивать арабам ежегодную дань в размере 200 тыс. золотых (*Theoph. Chron.* P. 338). Согласно хронике патриарха Никифора I К-польского, у К. также были планы выдать замуж за Амра одну из дочерей имп. Ираклия (возможно, старшую, Евдокию); он надеялся, что этот брак склонит Амра к христианству (*Niceph. Const. Brev. hist.* P. 70–76). К. не имел полномочий заключать такой договор самостоятельно и после переговоров с Амром известил об этих предложениях императора. Однако Ираклий отклонил соглашение, вызвал К. в К-поль и лишил занимаемого поста, видимо посчитав себя оскорбленным. Над К. был устроен суд, где обвинителем выступал сам император. На суде К. доказывал, что деньги для откупа от арабов можно получить из косвенных сборов, не отнимая у казны основного дохода от поземельного налога. К. был обвинен в измене империи и язычестве, подвергнут попытке префектом города и в кон. 640 г. сослан. Возможно, истинной причиной опалы К. стал его конфликт с представителем к-польской бюрократии сакелларием и кувикуларием Филагрием, придерживавшимся отличных от К. взглядов на тактику переговоров с арабами и налогообложение Египта (*Kaegi.* 1998. P. 48–49).

Амр вновь вторгся в Египет и начал военные действия против визант. армии, сосредоточенной под Вавилоном (Бабальюном) и Никиу под командованием августала Феодора. 11 февр. 641 г. в К-поле умер имп. Ираклий. Ему наследовали Константин III и Ираклон (Ираклий II), сын от брака с августой Мартиной, покровительствовавшей К. Константин III, пользуясь своей властью, вызвал ссыльного К. в К-поль, где снаряжал флот для отправки в Александрию и усиления армии Египта.



Кроме того, К. был уполномочен заключить мир с арабами на условии уплаты выкупа. Но Константин III умер весной 641 г., когда шла подготовка экспедиции, что задержало ее отправку. За это время (апрель—май) арабы овладели 2 опорными пунктами — Вавилоном и Никиу, после чего в их власти оказался почти весь Египет, кроме Александрии и ее окрестностей.

Правительство Ираклоны и Мартины постаралось вернуть К. его прежний статус. В авг. 641 г. К. отплыл в Александрию вместе с префектом Феодором и назначенным главнокомандующим Египта Константином. Они прибыли в город в канун Крестовоздвижения (13 сент.), и на следующий день К. устроил торжественную процессию с частью Креста Господня. По сообщению хрониста Иоанна, еп. Никиуского (VII в.), народ встречал патриарха как спасителя с ликованием, а улицы, где должен был пройти крестный ход (от мон-ря тавенниситов до ц. Кесарион), были устланы коврами. Феодору было поручено наведение порядка в Александрии, К. направился в Вавилон для переговоров с Амром.

Однако положение византийцев по сравнению с 639 г. ухудшилось. Арабы уже лишили Александрию снабжения продовольствием; в городе, несмотря на усилия К., продолжались конфликты православных и монофизитов. Борьба за престол в К-поле не позволяла выработать последовательную стратегию сопротивления арабам. В этих условиях К. добивался на переговорах временного перемирия, к-рое позволило бы консолидировать противостоящие религ. группы и мобилизовать военные силы. В нояб. 641 г. он заключил договор о перемирии на 11 месяцев, за к-рые арабам полагался выкуп и в течение к-рых визант. войска должны были по морю покинуть Александрию и весь Египет. Жители Александрии, решившие выехать из города по суше, также должны были платить выкуп. В то же время специально оговаривались права христиан и иудеев, неприкосновенность их культовых зданий и свободное проживание в городе на прежних условиях (RegImp, N 220).

Несмотря на сделанные уступки, К. был встречен в Александрии с почестями. Главнокомандующий Константин и августал Феодор вместе

с представителями горожан явились к нему, чтобы выразить благодарность за заключение мира. Содержание договора было скрыто от народа, и когда вскоре арабы явились под стены Александрии за заложниками и выкупом на год, это вызвало новое большое волнение в городе. Жители хотели оказать им сопротивление, однако армия заявила, что подчиняется приказу патриарха и не будет вступать в конфликт с арабами. Возмущенное население собиралось побить патриарха камнями, однако К. не побоялся выйти к народу и успокоить его.

В нояб. 641 г. в К-поле после очередного переворота Ираклона и Мартина лишились власти, императором был провозглашен сын Константина III Прокл II, так что реакция на действия К. из визант. столицы не последовало. Патриарх вел частные переговоры с Амром и добился возможности находящимся в Александрии беженцам беспрепятственно вернуться на родину. Мн. визант. чиновники перешли на службу к арабам. К. скончался 21 марта 642 г., вскоре после этих событий, его преемником стал диак. Петр. В сент. 642 г. византийцы согласно договору покинули Александрию и в нее вступили арабы, к-рые вернули в город копт. патриарха Вениамина.

Вопрос отождествления К. с легендарным правителем Египта аль-Мукаукисом (араб. المقوقس или المقوق) в араб. историографической традиции, который долгое время был предметом научной полемики, должен быть решен положительно, хотя в мифологизированном образе аль-Мукаукиса есть черты и иных исторических фигур эпохи (от персид. шаха Хосрова II до копт. патриарха Вениамина). Первые сообщения об аль-Мукаукисе относятся к 627 г., когда К. еще не мог быть в Александрии. Первым тождество К. и аль-Мукаукиса, опираясь на публикацию фрагментов копт. Жития Самуила Каламунского, подготовленную Э. Амелино (1885), обосновал издатель эфиоп. версии этого памятника Ф. М. Эштевиш Перейра (1894). Вслед за Амелино он связал происхождение прозвища аль-Мукаукис с названием мелкой медной монеты *каухон* или *каухион* (от зафиксированного в словаре Ш. Дюканжа *каук(и)он*). Косвенным подтверждением такой этимологии служило упоминание в Житии финан-

совых обязанностей носителя этого прозвища. А. Дж. Батлер отверг гипотезу Амелино как необоснованную и предложил другое объяснение: копт. прозвище восходит либо к *ὁ Καυκάσιος* (кавказец), либо к *ὁ Κολχικός* (колхидец), либо к *καύχιος* (развратный), что соответствовало бы негативному образу К. в копт. агиографической традиции (Butler. 1902. P. 524–526). Независимо от Батлера версию о связи прозвища с кавказским происхождением К. высказал В. В. Болотов, реконструировавший форму *ὁ κεκαυκασισμῆνος* (Болотов. 1908. С. 72–73; Он же. Лекции. Т. 4. С. 453). Иные этимологические гипотезы, связывающие прозвище с *какбс* (дурной, злой), араб. наименованием сизого голубя и др., менее убедительны (их обзор см. в: Öhrnberg. 1993. P. 511).

Араб. историк IX в. аль-Балазури писал, что аль-Мукаукис заключил мир с Амром, однако имп. Ираклий этот мир не одобрил. Автор признавался, что ничего не знает о его дальнейшей судьбе: одни говорили, что он вскоре умер, другие — что он был жив в 645 г., во время безуспешной попытки византийцев отвоевать Александрию у арабов. Здесь заметны тенденция представить К. как светского правителя Египта, игнорируя его церковный сан, и вместе с тем его частичное отождествление с копт. патриархом Вениамином, который вел переговоры с арабами, когда визант. экспедиция потерпела неудачу. Мифологический образ К. ярко проявляется у ат-Табари, к-рый, будучи по происхождению персом, переносит на церковную жизнь Египта реалии несторианской Церкви Востока. У него аль-Мукаукис — всемогущий князь коптов, резиденция к-рого находится в Мемфисе. Историк отличал его от главы Александрии, т. е. визант. правителя. В 6 г. хиджры аль-Мукаукис обменялся посольствами с Мухаммадом. Его ответ Мухаммаду звучит почти как принятие ислама, однако подлинность посланий вызывает сомнения. Во время арабского завоевания аль-Мукаукис оказал сопротивление Амру, послав против него под Мемфис армию, во главе к-рой был поставлен католикос (патриарх) Ибн Марьям. Эпический образ главы коптов с резиденцией в Мемфисе напоминает древнеегип. фараона и не может быть напрямую соотношен ни с одной исторической фигурой,



действовавшей в Египте в 30–40-х гг. VII в. В то же время под искаженным именем Ибн Марьяма фигурирует копт. патриарх Вениамин. В интерпретации Ибн аль-Асира (кон. XII — нач. XIII в.) эта история обрастает еще более мифологическими чертами. Он упоминал 2 Абу Марьямов, один из которых был «католиком Мемфиса», 2-й — епископом. Оба были посланы с войсками аль-Мукаукисом против Амра и заключили с ним мир. Аль-Мукаукис отверг этот мир, лично принял командование, но потерпел поражение под Гелиополем. Впосл. он оборонял от Амра Александрию, но в итоге заключил с ним мирный договор. Он был жив еще во время краткосрочного захвата Александрии византийцами в 645 г.

Более исторически достоверное освещение этих событий и роли К. предлагали христ. авторы. В «Истории Александрийских патриархов» сказано, что когда имп. Ираклий вернул захваченные персами провинции и послал туда новых правителей, в Египет был отправлен К. Он управлял Египтом 10 лет и, пользуясь полным доверием имп. Ираклия, жестоко преследовал коптов, в особенности патриарха Вениамина. Повествование украшено рассказами о том, как ангел предупреждал Вениамина о приближении К. и тот успевал вовремя скрыться. Эти же сведения в очень сокращенной форме содержатся и в Житии Вениамина из копто-араб. Синаксаря. Правосл. патриарх Евтихий Александрийский различал аль-Мукаукиса и К. Последний известен ему как еретик-маронит, признававший во Христе одну волю и одно действие и пытавшийся обратить в свою веру коптов-монофизитов. Аль-Мукаукис — светский чиновник, заведовавший финансами Египта и утаивавший часть доходов от имп. Ираклия; он дожил до экспедиции византийцев 645 г.; по религ. взглядам представлял себя мелькитом (православным), но в душе разделял учение яковитов (монофизитов).

Последующие мусульм. авторы в основном поддерживают мифологизированный образ аль-Мукаукиса, тогда как христ. историки (в первую очередь, коптские) следуют линии «Истории Александрийских патриархов». Впрочем, это не исключает взаимного влияния и проникновения элементов одной традиции в другую.

Копт. свящ. Абу-ль-Макарим (ок. 1200), используя сведения мусульм. авторов о посольстве Мухаммада к аль-Мукаукису, называет его «Георгием, сыном Мины», преследователем коптов и правителем Египта при Ираклии. При этом К. он считает самостоятельной фигурой и рассматривает только как халкидонитского патриарха Александрии.

Ист.: *Mansi*. Т. 10. Р. 972–976, 1001–1006; Т. 11. Р. 525–528, 560–568; АСО. Т. 2. Vol. 1. Р. 136–138, 172; Vol. 2(2). Р. 528–530, 588–600; *Theoph. Chron.* P. 329ff.; *Vida do Abba Samuel do mosteiro do Kalamon* / Ed. F. M. Esteves Pereira. Lisboa, 1894; *Vie de Samuel de Qalamoun* // *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne aux IV^e, V^e, VI^e et VII^e siècles* / Éd., trad. E. Amélineau. P., 1895. P. 770–789; *Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed ibn Djarir at-Tabari* / Ed. M. J. de Goeje. Lugd. Batav., 1881–1882. Ser. 1. Т. 3; *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria* / Ed., transl., annot. B. T. A. Evetts. P., 1907. [Vol.] 2: Peter I to Benjamin I (661). P. 489–495. (PO; Т. 1. Fasc. 4); *The Churches and Monasteries of Egypt and Some Neighbouring Countries: Attributed to Abû-Sâlih the Armenian* / Ed., transl. B. T. A. Evetts. Oxf., 1895. P. 73, 81–82, 100–101, 230–231, 244; *SynAlex*. Vol. 3. P. 556–564; *Niceph. Const. Brev. hist.* P. 70–80; *Chronique de Jean, évêque de Nikiou* / Ed., trad. H. Zotenberg. P., 1883. P. 237 ff., 442, 444 ff., 450, 452 ff., 462 ff.; *Eutych. Annales*. Pars 2. P. 12–32; *Livre de la consécration du sanctuaire de Benjamin* / Introd., éd., trad., annot. R.-G. Coquin. Le Caire, 1975. P. 110. (BiblEtC; 13); *‘Abd ar-Rahman ibn ‘Abd al-Hakam*. Завоевание Египта, ал-Магриба и ал-Андалуса / Пер.: С. Б. Певзнер. М., 1985.

Лит.: CPG, N 7604–7613; *RegPatr*, N 285, 290, 293; *Venables E.* Cyrus (4) // *DCB*. Т. 1. P. 775; *Amélineau E.* Fragments coptes pour servir à l'histoire de la conquête de l'Égypte par les Arabes // *J. asiatique*. Sér. 8. P., 1888. Vol. 12. P. 361–409; *Butler A. J.* The Arab Conquest of Egypt and the Last 30 Years of Roman Domination. Oxf., 1902; *Болотов В. В.* К истории императора Ираклия // *ВВ*. 1908. Т. 14. Вып. 1. С. 68–124; *он же*. Лекции. Т. 4. С. 447–498; *Beck*. Kirche und theol. Literatur. S. 431–432; *Winkelmann F.* Ägypten und Byzanz vor der arabischen Eroberung // *Bsl*. 1979. Т. 40. P. 161–182; *Кобищанов Ю. М.* Северо-Вост. Африка в раннесредневеков. мире (VI – сер. VII в.). М., 1980. С. 135–141; *Fedalto*. Hierarchia. Т. 1. P. 400; Т. 2. P. 583; *Большаков О. Г.* История Халифата. М., 1989. Т. 1: Ислам в Аравии (570–633). С. 152–155; 1993. Т. 2: Эпоха великих завоеваний (633–656). С. 103–128; *Cyrus 17* // *PLRE*. Vol. 3. P. 377–378; *Кулаковский*. История. Т. 3. С. 126–133; *Ohmberg K.* al-Muḳawḳis // *EI*. 1993. Vol. 7. P. 511–513; *Kaegi W. E.* Egypt on the Eve of the Muslim Conquest // *The Cambridge History of Egypt*. Camb., 1998. Vol. 1: Islamic Egypt, 640–1517 / Ed. C. F. Petry. P. 34–61; *PMBZ*, N 4213.

Д. В. Зайцев

КИР (нач. VI в.), еп. Тианский (пров. Каппадокия Вторая), визант. богослов. К. известен благодаря 2 фрагментам из послания к Иулиану и Севиру, к-рые дошли в визант. флорилегии кон. VII — нач. VIII в.

«Учение отцов о воплощении Слова» — компиляции мнений ранних церковных авторов по вопросам христологии. Из послания, созданного между 508 и 511 гг., следует, что К. был противником решений IV Вселенского (Халкидонского) Собора и Томоса папы Льва I Великого. Он анафематствовал папу Льва и отцов Собора, а также всех, кто разделяли учение о природе и действии единого Христа, считая их двойственными. Из-за скудости источников учение К. сложно отнести к определенному направлению монофизитства. Составитель флорилегия в надписании фрагментов определяет К. как сторонника «Энотикона» имп. Зинона (482). В таком случае К. можно причислить к умеренным монофизитам. Иулиана и Севира, которым адресовано послание К., составитель флорилегия назвал «вышепоименованными еретиками». Вероятно, речь идет об известных богословах-монофизитах — Юлиане, еп. Галикарнасском, и Севире, патриархе Антиохийском (512–518). Антихалкидонскую позицию К. занимал при имп. Анастасии I (491–518), поддерживавшем компромисс, достигнутый «Энотиконом». Но когда при имп. Юстине I (518–527) вектор имп. религ. политики сместился в сторону поддержки Халкидонского Собора и примирения с папой Римским, К. также перешел в лагерь халкидонитов и принял Либеллус папы Гормизда (514–523). Об изменении взглядов К. известно из послания Севира Антиохийского Каппадокийским епископам Проклу и Евсевону в 519–520 гг., в котором он призывал их не повторить судьбу К., «письменно подтвердившего свое нечестие» (т. е. отказ от монофизитства). Исследователи отождествляют К. с Кириком, еп. Тианским, подписавшим послание К-польского Собора 20 июля 518 г. (АСО. Т. 3. Р. 65) к патриарху Иерусалимскому Иоанну III с извещением о принятии халкидонского вероучения и анафематствовании Севира Антиохийского.

Соч.: *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi: Ein griechisches Florilegium aus der Wende des 7. und 8. Jh.* / Hrg. F. Diekamp. Münster, 1907. S. 313.

Ист.: *The 6th Book of the Select Letters of Severus of Antioch*, in the Syriac Version of Athanasius of Nisibis / Ed., transl. E. W. Brooks. L., 1904. Vol. 2/2. P. 342–345; АСО. Т. 3. P. 62–66. Лит.: CPG, N 7111; *Honigmann E.* Évêques et évêchés monophysites: D'Asie antérieure au VI^e siècle. Louvain, 1951. P. 110, 113–114. (CSCO; 127. Subs.; 2); *Grillmeier A.* Jesus der Christus

im Glauben der Kirche. Freiburg i. Br., Basel, W., 1989. Bd. 2/2: Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jh. S. 263; Windau B. Cyrus von Tyana // LACL. S. 155; Quasten. Patrology. Vol. 5. P. 164.

Д. В. Зайцев

КИР [греч. κῆρ; от κύριος — господин, владыка], часть титулования вост. духовенства, в т. ч. патриархов. На рус. язык не переводится и не склоняется, напр.: «О еже не впасти в ересь Варлаама и Акиндина, кир Давида мниха и философа изложение» (см. ст. *Давид Дисипат*). В до-синодальный период РПЦ слово «кир» входило в титул рус. архиереев и патриархов, напр.: «Святейший Кир Иоаким, Милостию Божией Патриарх Московский и всея Руси» (звание, установленное на Освященном Соборе 1675 г.). Иногда используется с удвоением: Кῆρ Κῆρ, что соответствует почетному наименованию патриарха «*Великий Господин*».

В Византийской империи К. в качестве почетного наименования относилось также к императорам. Такое употребление этого слова зафиксировано уже у визант. писателя и историка *Михаила Пселла* (XI в.) (Λόγος εἰς τὸν βασιλέα κῆρ Κωνσταντῖνον τὸν Μονομάχον (Слово на царство кир Константина Мономаха) (*Michael Psellus. Oratoria minora. Or. 1 / Ed. A. R. Littlewood. Lpz., 1985*)).

В совр. новогреч. языке может употребляться в разговорной речи в качестве вежливого обращения (*Μπαμπινιάτης Γ. Λεξικό της νέας ελληνικής γλώσσας. Αθήνα, 1998. Σ. 978*).

КИР II ВЕЛИКИЙ [древнеперсид. Kūruš, аккад. Kuraš, древнеевр. Koreš] (ок. 600 г. до Р. Х. — 530 г. до Р. Х.), персид. царь, основатель империи Ахеменидов. В Свящ. Писании упоминается прежде всего в связи с указом, разрешающим евреям вернуться из Вавилонского плена.

Источники. О ранних годах жизни К. В. известно из персид. легенд, зафиксированных античными историками Геродотом и Ксенофонтом. Наиболее подробная античная биография К. В. — книга Ксенофонта «Воспитание Кира» (Κύρου παιδεία). Ее автор был придворным врачом царя Дария I. Как Геродот, так и Ксенофонт имели дело с неск. альтернативными повествованиями, либо компилируя их, либо выбирая наиболее достоверную, по их мнению, версию.

Собственно иранские (не опосредованные античной культурной тра-



Кир II Великий.
Рельеф в Пасаргадах.
Ок. 530 г. до Р. Х.

дицией) источники сведений о жизни К. В. — царские указы и надписи (цилиндр из Вавилона, надписи в Пасаргадах, Уруке и Уре). В силу особенностей жанра сведения, доступные из этих источников, фрагментарны, но они важны для оценки свидетельства античных авторов. Согласно Пасаргадской надписи, на протяжении неск. поколений предки К. В. правили персид. племенами в обл. Аншан. К. В. именуется Ахеменидом (т. е. представителем рода, восходящего к царю Ахемену (Ахаманишу)) и «сыном Камбужии, царя, Ахеменида». В надписи из Ура К. В. назван «царем всего мира, царем земли Аншан, сыном Камбужии, царя земли Аншан» (цит. по: *Dandamaev. 1993. P. 516*). Наконец, в цилиндре К. В. из Вавилона он назван «сыном Камбиса, великого царя, царя Аншана, внуком Кира, великого царя, царя Аншана» (*Schaudig. 2001*). В свете свидетельств иран. источников показательно единодушие античных авторов: как Геродот (*Herod. Hist. I 107–108*), так и Ксенофонт (*Xen. Сугор. I 2. 1*) принимали версию о царском происхождении К. В. Тем не менее во времена Геродота существовало как минимум 4 версии обстоятельств рождения и воспитания К. В. (*Herod. Hist. I 95*).

Аккадские источники — цилиндр Набонида из Сиппара и вавилонская хроника эпохи Набонида — содержат информацию о завоевательных походах К. В., о войне К. В. с Мидией, которая воспринималась как угроза для Нововавилонского царства (общее описание источни-

ков см. в *Mallowan. 1972. P. 1–4; Dandamaev. 1993. P. 516–518; Briant. 2002. P. 31–32*).

Происхождение; ранние годы жизни К. В. Согласно персид. легенде, к-рую Геродот взял за основу повествования, родителями К. В. были персид. царь Камбис и Мандана, дочь могущественного мидийского царя Астиага, по отношению к к-рому Камбис занимал положение вассала (эту версию подтверждает Ксенофонт, и она в целом принимается исследователями (см. обобщающую работу по данному вопросу в *Encyclopaedia Iranica — Dandamaev. 1993*)). Когда дочь Астиага забеременела, царь увидел загадочный сон, к-рый был объяснен магами как предсказание о судьбе ребенка, наследника персид. трона: буд. правитель персов свергнет Астиага и завладеет его царством. Напуганный Астиаг выслал беременную дочь из Персии и приказал убить внука сразу после его рождения. Мидийский вельможа Гарпаг, к-рому Астиаг поручил исполнить это приказание, отдал новорожденного К. В. Митрату, одному из пастухов Астиага. Митрадат растил К. В. как собственного сына. Через 10 лет Астиаг узнал правду, поводом послужила жалоба одного из вельмож, сына к-рого К. В. сурово наказал во время игры, исполняя роль царя. Увидев мальчика, Астиаг догадался, что это его внук. Узнав обстоятельства дела и получив от магов заверение в том, что предсказание уже сбылось, ибо К. В. был избран царем в детской игре, Астиаг признал К. В. и отправил его к родителям в Персию (*Herod. Hist. I 108–122*). К. В. унаследовал от отца власть над персид. племенами, восстал против мидийского господства, сверг Астиага и занял его трон (*Ibid. I 123–130*).

Согласно греч. историку Ктесию Книдскому (его версия, изложенная в «Истории Персии», была воспроизведена с существенными добавлениями Николаем Дамасским), К. В. не только не был внуком Астиага, но даже не имел отношения к клану Ахеменидов. Его отец Атрадат из пустынного племени Марди из-за бедности стал разбойником, его мать Аргоста пасла коз. Во время беременности Аргоста увидела во сне, что ее сын станет господином Азии. Юный К. В. стал слугой при дворе Астиага, царь сделал К. В. своим вичночерпием, затем доверил ему от-

ветственное задание: подавить восстание племени кадусиев. Но К. В. устроил мятеж и захватил мидийский трон. Эта версия противоречит не только сообщению Геродота, но и надписям, указывающим на царское происхождение К. В.; вероятно, версия Ктесия восходит к мидийской биографии К. В., созданной, чтобы дискредитировать его (*Dandamaev*. 1993. P. 517; о недостоверности Ктесия как историка см.: *Пьянков И. В.* Ктесий как историк // *АДСВ*. 1975. Вып. 11. С. 52–59).

Захват власти, создание объединенного государства мидян и персов. Приход К. В. к власти можно датировать на основании косвенных свидетельств античных источников. Согласно Геродоту, правление К. В. продлилось 29 лет (*Herod. Hist.* I 214), в этом случае он стал царем Аншана в 559 г. до Р. Х. Другие греч. писатели относят вступление К. В. на престол к началу 1-го года 55 олимпиады, т. е. к 560–559 гг. до Р. Х.; т. о., античные источники единогласны в отношении времени воцарения К. В. и их свидетельства могут быть приняты в качестве достаточно надежной отправной точки для датировки др. событий правления К. В.

По всей видимости, союз персид. племен, возглавленный К. В. после смерти его отца Камбиса I, включал в себя пасаргадов, марафиев и маспиев (ср.: *Herod. Hist.* I 125). Эти племена вели оседлый образ жизни. Кочевые персид. племена — киртии, марды, сагартии и некоторые др., а также оседлые племена карманиев, панфиалеев и дерусиев, вероятно, были покорены К. В. уже после захвата Мидии. К. В. учредил свою резиденцию в Пасаргадах, главном городе племени пасаргадов, к которому принадлежал клан Ахеменидов. Как и его отец, К. В. был вассалом Астиага. В 553 г. до Р. Х. персид. царь восстал против мидийского господства, сверг Астиага и занял его трон (*Dandamaev*. 1993. P. 517).

Согласно Геродоту, персид. царя побудил к мятежу Гарпаг, который желал отомстить Астиагу за смерть сына. Гарпаг нашел себе сторонников среди мидийской знати и обещал К. В. поддержку (*Herod. Hist.* I 118–119, 123). Астиаг, когда до него дошли слухи о военных приготовлениях К. В., направил к персид. царю посла с приказанием явиться на суд. К. В. отказался подчиниться,

и этот отказ был началом мятежа. Состоялось 2 крупных сражения. Во время первого из них Гарпаг перешел на сторону К. В. с большей частью своего войска. Во 2-м сражении Астиаг лично руководил войском, но был взят в плен (*Idem.* I 127–128). Описание этих событий у Николая Дамасского, основанное на повествовании Ктесия, в некоторых деталях расходится с сообщением Геродота. Согласно Николаю Дамасскому, 1-е сражение К. В. с Астиагом продолжалось в течение 2 дней и завершилось победой мидийского царя. Во 2-м сражении, состоявшемся под Пасаргадами и тоже длившемся 2 дня, К. В. взял реванш и наголову разбил Астиага. Астиаг бежал в свою столицу Экбатану, но вскоре вынужден был сдать ее.

К. В. приказал перенести казну Мидийского царства из Экбатаны в Пасаргады, однако формально захват власти имел вид не иноземной оккупации, а династической передачи власти. Согласно Ктесию, К. В. казнил Спитаму, зятя Астиага, за то, что он отказался выдать Астиага, и женился на вдове Спитама Амитис, к которой он относился с большим почтением. Вероятно, К. В. принял титулы мидийских правителей. В частности, титулы, фигурирующие в надписях К. В. и Дария, — «великий царь, царь царей, царь стран» — вероятно, имеют мидийское происхождение. Наконец, показателем того факта, что средиземноморские народы отождествляли персов и мидийцев или во всяком случае не противопоставляли их (ср.: Дан 5. 28, где говорится о захвате Вавилона «мидянами и персами», и в особенности Дан 5. 31, где персид. царь Дарий назван Мидянином).

Ксенофонт воспроизвел обе версии, но его изложение событий не последовательно. В «Воспитании Кира» (*Xen. Сугор.* VIII 5. 17–19) он сообщает, что К. В. женился на дочери Киаксара (а не Астиага) и получил власть как легитимный наследник престола. Тем не менее десятилетием раньше в кн. «Анабасис» Ксенофонт утверждал, что персы «захватили власть» в Мидии (*Idem. Anabasis.* III 4. 11).

Вавилонские источники в целом подтверждают версию Геродота. Согласно цилиндру из Сиппара, в 3-й год царствования Набонида бог Мардук подвиг «Кураша, царя земли Ан-

шан» на то, чтобы восстать против могущественной Мидии: с малым войском он разбил значительно превосходящую армию Иштумегу (Астиага), царя Умман-Манда (Мидии), и взял последнего в плен (*Langdon.* 1912. S. 220). Согласно вавилонской хронике, победа К. В. была во многом обеспечена тем обстоятельством, что войско Астиага взбунтовалось против своего царя и выдало его К. В. После этого К. В. захватил мидийскую столицу Агамтану (Экбатану) и перевез в Аншан казну и трофеи (*Grayson.* 1975. P. 106).

Определение даты восстания К. В. связано с рядом трудностей. С одной стороны, текст вавилонской хроники поврежден, дата восстания не сохранилась. Однако сразу после описания войны Мидии и Аншана вавилонская хроника переходит к событиям 7-го года правления Набонида, из чего можно заключить, что К. В. сверг Астиага в 6-й год, соответствующий 550 г. до Р. Х. С др. стороны, в цилиндре из Сиппара война К. В. с Мидией датирована 3 годами раньше. Р. Друз допускает, что противостояние с Астиагом длилось несколько лет, с 554 по 550 г. до Р. Х., и было особенно интенсивным в 554–553 гг. до Р. Х. (т. е. в 3-й год царствования Набонида в соответствии с цилиндром из Сиппара), окончательной победе К. В. могла предшествовать серия сражений, что и стало причиной появления неоднозначной ее датировки в вавилонских источниках (*Drews.* 1969. S. 2–4).

Завоевания К. В. после победы над Мидией. После захвата Экбатаны персы заняли Парфию, Гирканию и, возможно, Армению — страны, входившие в состав Мидийского царства (согласно Ксенофону, Гиркания добровольно подчинилась К. В.). Если датировка восстания К. В. на основании вавилонской хроники верна, это должно было произойти ок. 549–548 гг. до Р. Х. Неясно, когда К. В. захватил Элам.

В. Хинц обращает внимание на клинописный текст, содержащий предсказание о том, что царь Вавилона из «харранской» династии будет свергнут правителем Элама. Царь Вавилона был отождествлен с Набонидом (упоминание о Харране могло указывать на происхождение Набонида и его пристрастие к культу бога луны Сина, почитавшегося в Харране. Этот культ Набонид активно насаждал в Вавилонии).

Если это отождествление верно, то под правителем Элама должен подразумеваться К. В., и в этом случае Элам должен был быть покорен персами до завоевания Вавилона.

Крупнейшая кампания К. В. до его похода в Месопотамию — война с Лидией. Опасаясь усиления К. В. (*Herod. Hist. I 46*), лидийский царь Крёз сам начал готовиться к войне, не дожидаясь нападения персов. Он обладал значительным преимуществом, ему были подвластны греч. колонии в М. Азии и большая часть местного населения. Лидийское царство при Крёзе достигло расцвета, и в трудах греч. историков имя лидийского царя становится нарицательным как символ сказочного богатства. Крёз покровительствовал святилищу Аполлона в Дельфах, и прежде чем начать войну с К. В., он отправил гонцов к оракулу с вопросом об исходе сражения. На этот вопрос был дан двусмысленный ответ: если Крёз начнет войну, он сокрушит великое царство, но ему следует взять в помощь сильного союзника среди эллинов. Заручившись поддержкой Спарты, Крёз во главе войска выступил против персов. Согласно Геродоту, война началась с вторжения лидийской армии в Каппадокию — территорию, подконтрольную Мидии и перешедшую под власть К. В. (*Ibid. I 72–73*). В 547 г. до Р. Х. у р. Галис произошла кровопролитная битва; обе стороны понесли большие потери и не решились вступить в повторный бой. Крёз отступил в свою столицу Сарды, чтобы более основательно подготовиться к войне. К. В. лишил Крёза этой возможности, в течение короткого времени собрав у Сард свои войска (*Ibid. I 76–77, 79*). Во время сражения К. В., по свидетельству Геродота, прибег к военной хитрости, выставив перед войском верблюдов: лидийская конница была дезорганизована, ибо лошади бежали, почувствовав незнакомый запах (*Ibid. I 80*). Лидийские всадники стали сражаться пешими; победа над войском Крёза давалась нелегко, но численный перевес армии К. В. определил исход сражения. Лидийцы укрылись в Сардах, к-рые К. В. осадил. Через 2 недели город был захвачен и Крёз взят в плен.

Главный источник информации о войне К. В. с Лидией — сведения, приведенные Геродотом (*Ibid. I 69–91*). Из описания Геродота следует,

что захват Сард произошел между окт. и дек., однако точного года историк не называет. Согласно вавилонской хронике, в нисане (марте или апр.) 9-го года правления Набонида (547 г. до Р. Х.) К. В. пересек р. Тигр под Эрбилем. В ияре (апр. или май) он вступил в Лидию. Текст хроники поврежден, и чтение «Лидия» принимается не всеми исследователями (скептическую позицию по этому вопросу занимает Дж. Каргилл — см.: *Cargill. 1977; Dandamaev. 1993. P. 518*).

Согласно Геродоту, К. В. поручил своему полководцу Гарпагу наступление на города Передней Азии, а сам стал готовиться к походу на восток и север. Геродот не сообщил подробности завоевательной деятельности К. В. в этом направлении, но косвенные свидетельства вост. похода К. В. содержатся в Бехистунской надписи царя Дария I. Среди областей, входивших в персид. державу, Дарий называет Дрангиану, Арию, Хорезм, Бактрию, Согдиану, Гандхару, Саттагидию и Арахосию (*Malbran-Labat Fl. La version akkadienne de l'inscription trilingue de Darius à Behistun. R., 1994. P. 93–94, 107–108*). Камбис II, предшественник Дария, не вел войн на востоке. Исходя из этого, можно заключить, что держава Ахеменидов достигла сев.-зап. рубежей Индии уже при К. В. Об этом свидетельствует и название укрепленного города в Согдиане — Киресхата, «город Кира» (Кирополь в греч. традиции). Плиний сообщил, что К. В. разрушил г. Капису (на территории совр. Сев. Афганистана), Арриан в кн. «Поход Александра» писал о попытке К. В. вторгнуться «в землю индов» (*Arrian. Anab. VI 24. 3*) (вероятно, имеется в виду обл. Гандхара) и об участии в боевых действиях К. В. народа ариаспов у сев. границы Дрангианы (*Ibid. III 27. 4*). Согласно Геродоту и вавилонскому историку Берросу, поход К. В. на восток состоялся после победы над Лидией (547 г. до Р. Х.), но до вторжения персов в Ассирию (т. е. Вавилонию) в 539 г. до Р. Х. (*Dandamaev. 1993. P. 518*).

Весной 539 г. до Р. Х. персид. армия вступила в долину р. Дияла и в начале окт. того же года нанесла поражение вавилонянам у Описа, а 10 окт. осадила Сиппар. Через 2 дня персы заняли Вавилон, и, согласно хронике, город был сдан без боя, а 29 окт. К. В. вступил в него с триумфом; Беросс, напротив, со-

общает, что К. В. не пощадил город (*Burstein. 1978. P. 28*). Согласно Геродоту (*Herod. Hist. I 188–191*) и Ксенофону (*Xen. Сугор. VII 5. 7–32, 58*), вавилоняне оказали персам ожесточенное сопротивление и сдали город после продолжительной борьбы.

В это же время границы Персидской державы расширились на юго-запад, вглубь Аравийского п-ова. В цилиндре К. В. содержится сообщение о том, что его данниками были «цари в шатрах» (строка 29) — очевидно, араб. племенные вожди. С. Смит и Р. Ф. Доуэрти предполагают, что К. В. мог захватить Аравию и Сирию, совершив наступление через М. Азию в 540 г. до Р. Х. (*Dandamaev. 1993. P. 518*). Единственное подтверждение этой гипотезы — сообщение Ксенофонта (*Xen. Сугор. VII 4. 16*) о победе К. В. над фригийцами, каппадокийцами и арабами до его вторжения в Месопотамию. Большинство исследователей принимают альтернативную т. зр.: Сирия, Финикия и Палестина были покорены в 539 г. до Р. Х., сразу после захвата Вавилона. Взятие Вавилона было вершиной деятельности К. В. как полководца. Именно оно открыло персид. армии беспрепятственный путь на Запад: вплоть до Средиземноморья персы почти не встречали сопротивления. К. Галлинг предложил 3-й вариант: захват зап. земель произошел в 526 г. до Р. Х., незадолго до егип. похода Камбиса. Это предположение основано на том факте, что среди аккад. документов из Нераба (Сирия) нет текстов, датированных периодом 540–528 гг. до Р. Х. Др. словами, после захвата К. В. Вавилона Нераб получил временную независимость, к-рая была ликвидирована ок. 528 г. до Р. Х., когда Сирия вошла в состав империи К. В., сохранившей аккад. язык в качестве одного из государственных. Против гипотезы Галлинга говорит то обстоятельство, что, согласно цилиндру К. В., цари от «Верхнего моря» до «Нижнего моря», т. е. от финик. побережья Средиземного м. до Персидского зал., принесли К. В. дань (строки 29–30) (*Dandamaev. 1993. P. 518–519*).

Последним военным мероприятием К. В. был поход против массагетов, кочевых племен в Ср. Азии, представлявших угрозу для сев.-вост. границ империи К. В. (*Briant. 2002. P. 49*). В 530 г. до Р. Х. армия К. В. совершила переправу через р. Аракс

(*Herod. Hist.* I 201, 205, 208–209, 211; имеется в виду р. Амударья — *Dandamaev*. 1993. P. 520) и начала победоносное наступление, однако в решающей битве с массагетами К. В.



*Мавзолей Кира II Великого
в Пасаргадах.
Ок. 530 г. до Р. Х.*

погиб, а его армия потерпела поражение. Завоевательную деятельность К. В. успешно продолжил его сын Камбис II.

Династия К. В. Династический брак с мидийской царевной Амитис (имя засвидетельствовано только в греч. варианте Ἀμιτις; вероятно, оно соответствует иран. *Umaiti- (реконструируемая форма для авест. Numaiti — «имеющий благе мысли»; *Schmitt*. 1989)) имел для К. В. большое значение как легитимация его царского статуса после захвата власти, однако наследником К. В. стал его первенец Камбис II, рожденный от персиянки Кассанданы, принадлежавшей, как и сам К. В., к роду Ахеменидов (*Mallowan*. 1972. P. 7; *Dandamaev*. 1993. P. 517). Династия К. В. пресеклась во 2-м поколении. Согласно офиц. версии, изложенной в Бехистунской надписи, Камбис II убил своего брата Бардию (причины убийства остаются неясными), что спровоцировало гос. переворот. Камбис погиб, не вернувшись в резиденцию в Сузах, а власть захватил маг Гаумата, выдав себя за Бардию. На 3-й год правления Гауматы его сверг Дарий, представитель одного из 7 знатных персид. родов, и стал основателем новой царской династии.

Национальная и религиозная политика К. В. На покоренных территориях (Вавилонии, Сирии и Финикии, а также в греч. городах М. Азии) К. В. сохранял традиц. методы управления и местную администрацию (*Dandamaev*. 1993. P. 519). Так, после захвата Вавилона К. В. принял все меры к тому, чтобы его власть воспринималась как союз с вавилонянами, а не насильственное под-

чинение их. Он исполнил вавилонский царский ритуал при восхождении на трон, принял титул «царь Вавилона, царь стран», что означало признание Вавилона одним из главных городов империи. К. В. стремился восстановить в Месопотамии стабильное экономичес-

кое положение и сохранил практически без изменения прежнюю администрацию. Отмена религиозной реформы На-

бонида (централизации культа в Вавилоне) — возвращение статуй вавилонских богов на их прежние места, восстановление местных святилищ — встретили всеобщее одобрение. Тем не менее Вавилон не стал постоянной царской резиденцией и управлялся наместником (аккад. *bēl pihati* — «начальник области»), что в адм. отношении ставило Вавилонию в одинаковое положение с др. завоеванными странами.

К. В. издал воззвание к жителям Вавилона, к-рое было записано на глиняном цилиндре вместе с «рамочным» текстом — предисловием и молитвой, обращенной к вавилонским богам от лица К. В., о благополучии К. В. и его наследника Камбиса. Составлен текст был, вероятно, представителями лояльной к К. В. вавилонской аристократии. В предисловии захват власти К. В. преподнесен как божественное наказание Набониду за то, что он не почитал вавилонских богов и перенес их статуи из местных святилищ в Вавилон, а также не проявлял благоговения в отношении к Мардуку, главному богу вавилонского пантеона, и храму Эсагиле, важнейшему вавилонскому культовому центру (строки 3–10 (первые 2 строки практически не сохр.)). Мардук отстранил Набонида от власти и нашел для Вавилона праведного царя — К. В., правителя Аншана, представителя царского рода, угодного богам. Мардук был на стороне К. В., и город покорился К. В. без боя (строки 11–17). Народ радостно встречал К. В. как своего освободителя, благословляя его имя (строки 18–19). За этим сообщением следует текст воззвания К. В., к-рое в лит-ре часто называ-

ется «манифестом» К. В. Текст открывается родословной нового царя и перечислением его титулов (строки 20–22). К. В. свидетельствует, что мирно принял власть и не позволял своим воинам причинять вред жителям Шумера и Аккада (строки 23–24). Он восстановил в Вавилоне прежний культовый порядок и избавил жителей города от повинностей, наложенных на них Набонидом в связи с централизацией культа в Вавилоне и необходимостью обслуживать большое число идолов, привезенных со всей страны; за это К. В. снискал божественное благословение (строки 25–27). По воле Мардука цари от «Верхнего моря» до «Нижнего моря» и «цари Запада, обитающие в шатрах» принесли К. В. дань и целовали его стопы (строки 28–30). К. В. вернул богов на их прежние места обитания как на территории Вавилонии, так и за ее пределами (строки 30–33). Вслед за молитвой от лица К. В. о благополучии царя и его наследника (строки 34–35; очевидно, молитва заканчивалась на 36-й строке, но текст не сохр.) и сообщением о том, что вавилоняне благословили правление К. В., вернувшего земле мир (строка 36), следует указание на ежедневные жертвоприношения, для которых К. В. выделял все необходимое (строка 37), и перечисление строительных работ, инициированных К. В. (строки 38–43; строки 44–45 почти полностью повреждены) (последнее издание надписи на цилиндре К. В. — *Schaudig*. 2001).

Сам по себе «манифест» К. В. не является уникальным документом: воззвания к жителям Вавилона с обещанием мира и благоволения издавали ассирийские цари Мардук-апла-иддин II и Саргон II после захвата Вавилона; оба узурпатора стремились доказать легитимность своей власти, описывая свое религ. усердие. Вопреки распространенному мнению «манифест» К. В. — это не указ о возвращении народов, насильственно переселенных в Месопотамию. Воззвание К. В. адресовано исключительно вавилонянам и содержит лишь констатацию того факта, что некие люди были возвращены на свои места обитания. Основное внимание в «манифесте» К. В. уделяется восстановлению религ. порядка, возвращению богов на их прежние места, и именно в этом контексте речь заходит о переселении людей:

«Всех их людей я собрал и вернул в их места обитания» (*kul-lat ŪG^{mes}-šū-nu ú-pa-aḫ-ḫi-ra-am-ma ú-te-er da-ád-mi-šū-un* — строка 32). Неясно, что следует понимать под «их (т. е. богов) людьми»; вероятно, речь идет об исполнителях храмовых работ, переселенных в Вавилон, возможно, из тех же городов, откуда были вывезены идолы (в тексте есть указание, что эти работы были возложены и на самих вавилонян) (ср.: *Albertz*. 2003. P. 115).

Содержание «манифеста» К. В. и предисловия к нему тривиально на фоне др. текстов того же жанра (в т. ч. текстов самого К. В. — его надписей из Урука и Ура, см.: *Dandamaev*. 1993. P. 519). Тем не менее дальнейшие события свидетельствуют о том, что К. В. не ограничился дарованием мира жителям Вавилона. Евреи, переселенные в Месопотамию Навуходоносором II, получили возможность вернуться в Палестину и воспользовались ей. В *Ездры первой книге* приведен текст указа К. В. о восстановлении Иерусалимского храма в 2 версиях — древнееврейской и арамейской (среди исследователей нет единого мнения относительно подлинности этих текстов, а следов., и относительно вопроса о том, издавал ли К. В. особый указ, касавшийся Иерусалимского храма, и какая из версий точнее передает этот указ). Древнееврейская версия: «Так говорит Кир, царь Персидский: все царства земли дал мне Господь, Бог небесный; и Он повелел мне построить Ему дом в Иерусалиме, что в Иудее. Кто есть из вас, из всего народа Его, — да будет Бог его с ним, — и пусть он идет в Иерусалим, что в Иудее, и строит дом Господа, Бога Израилева, того Бога, Который в Иерусалиме. А все оставшиеся, во всех местах, где бы тот ни жил, пусть помогут ему жители места того серебром, и золотом, и иным имуществом, и скотом, с добротным даянием для дома Божия, что в Иерусалиме» (1 Езд 1. 2–4; 1-я часть этого документа приведена в 2 Пар 36. 33). Арамейская версия: «В первый год царя Кира царь Кир дал повеление о доме Божием в Иерусалиме: пусть строится дом на том месте, где приносят жертвы и пусть будут положены прочные основания для него; высота его в шестьдесят локтей, ширина его в шестьдесят локтей; рядов из камней больших три и ряд из дерева один; издержки

же пусть выдаются из царского дома. Да и сосуды дома Божия, золотые и серебряные, которые Навуходоносор вынес из храма Иерусалимского и отнес в Вавилон, пусть возвратятся и пойдут в храм Иерусалимский, каждый на место свое, и помещены будут в доме Божием» (1 Езд 6. 3–5). Обе версии имеют одинаковую датировку (1-й год правления К. В.), содержат разрешение на строительство храма и указ о возвращении храмовых сосудов, перенесенных Навуходоносором из Иерусалима в Вавилон. Вместе с тем версии имеют принципиальное различие: в 1-м случае материальную помощь на строительство храма должны предоставить «оставшиеся» (*kol-hanniš'ār*) в Вавилонии («во всех местах» — Езд 1. 4) иудеи, во 2-м случае строительство оплачивается из гос. средств (*Blenkinsopp*. 1988; *Grabbe*. 1998). Согласно 1-й кн. Ездры, арамейская версия указа К. В. была обнаружена в Экбатане (1 Езд 6. 2), легкой столице персидских царей, хотя ее ожидали найти в царском архиве в Вавилоне (1 Езд 6. 1), главном городе сатрапии, к к-рой принадлежала Иудея (*Blenkinsopp*. 1988. P. 124).

Возвращение из Вавилонского плена и восстановление Иерусалимского храма неоднократно связываются в Свящ. Писании с именем К. В. (2 Пар 36. 22–33; 1 Езд 1. 7–8; 3. 7; 4. 3; 5. 13; 6. 14; Ис 44. 28 — 45. 4). Особенно выразительны слова о К. В. в *Исаии пророка книге*: он назван здесь пастырем (*rō'ē* — Ис 44. 28) и помазанником (*māšīaḥ* — Ис 45. 1) Господа, военные успехи К. В. объясняются непосредственным Божественным вмешательством («Я держу тебя за правую руку, чтобы покорить тебе народы, и сниму поясы с чресл царей, чтобы отворялись для тебя двери, и ворота не затворялись; Я пойду пред тобою, и горы уравнию, медные двери сокрушу, и запоры железные сломаю» — Ис 45. 2–3). К. В. — орудие в руках Господа, к-рым Он избавляет Израиль, и ради Израиля Он почтил его, хотя К. В. не знал имени истинного Бога (Ис 45. 4). Утверждение о том, что Бог Израилев Сам воцарил К. В., особенно показательно в свете явной параллели с предисловием к «манифесту» — воззванию К. В., в к-ром персид. царь также объявлен орудием Божественного Промысла (ср., в частности, 12-ю строку надписи на цилиндре К. В., где сказано, что Мардук назвал



Кир II Великий разрешает евреям восстанавливать Иерусалимский храм.

Миниатюра из кн.:

Les Antiquités judaïques
(Paris. fr. 247. Fol. 230v).

Мастер Ж. Фуке. Ок. 1470–1475 гг.

К. В. по имени, с Ис 45. 3, и 13-ю строку, в к-рой говорится о том, что К. В. «пас» покоренные им народы в правде и справедливости, с Ис 44. 28). Репутация К. В. царя-освободителя способствовала его популярности у покоренных народов и сама по себе была важной составляющей политической стратегии К. В.

Последующие события персид. истории показали невозможность реализации принципов национальной политики К. В., не обладаая его нравственными качествами: восстания, начавшиеся еще при Камбисе, после смерти последнего приняли стихийный характер. Дарий I, деятельность к-рого как полководца была направлена преимущественно на подавление многочисленных мятежей в Персии, Вавилонии и Египте, положил конец многообразию форм управления в пределах империи. Он разделил страну на области (сатрапии), усложнил и унифицировал систему адм. управления (канцелярия в каждой из сатрапий копировала столичную канцелярию в Сузах) и передал персам важнейшие гос. должности не только в центральных, но и в провинциальных городах. Тем не менее новая система управления страной отчасти сохранила принципы национальной политики К. В.: средние и низшие должности в бюрократическом аппарате по-прежнему могли занимать представители многочисленных народов Персидской империи; арамейские документы V в. до Р. Х., преимущественно егип. происхож-

дения, свидетельствуют о многонациональном составе ахеменидской канцелярии и армии.

Лит.: *Schubert R.* Herodots Darstellung der Cyrossage. Breslau, 1890; *Langdon S.* Die neubabylonischen Königsinschriften. Lpz., 1912; *Cameron G. G.* History of Early Iran. N. Y., 1936; *Jenni E.* Die Rolle des Kyros bei Deuterjesaja // ThZ. 1954. Bd. 10. N 4. S. 241–256; *Drews R.* The Fall of Astyages and Herodotus' Chronology of the Eastern Kingdoms // Historia. Wiesbaden, 1969. Bd. 18. N 1. P. 1–11; *Mallowan M.* Cyrus the Great (558–529 B. C.) // Iran. L., 1972. Vol. 10. S. 1–17; *Grayson A. K.* Assyrian and Babylonian Chronicles. N. Y., 1975; *Cargill J.* The Nabonidus Chronicle and the Fall of Lydia: Consensus with Feet of Clay // American J. of Ancient History. Camb. (Mass.), 1977. Vol. 2. P. 97–116; *Burstein S. M.* The Babyloniaca of Berossus. Malibu, 1978; *Blenkinsopp J.* Ezra-Nehemiah: A Commentary. Phil., 1988. P. 73–76, 123–125; *Dandamaev M. A.* A Political History of the Achaemenid Empire. Leiden; N. Y., 1989. P. 1–69; *idem.* Cyrus II the Great // Elran. 1993. Vol. 6. P. 516–521; *Schmitt R.* Amytis // Ibid. 1989. Vol. 1. P. 999; *Grabbe L. L.* Ezra-Nehemia. L., 1998. P. 11–12, 23–24; *Schaudig H.* Die Inschriften Nabonids von Babylon und Kyros' des Grossen. Münster, 2001; *Briant P.* From Cyrus to Alexander: A History of the Persian Empire. Winona Lake, 2002. P. 31–50; *Albertz R.* Israel in Exile: The History and Literature of the 6th Cent. B. C. E. Atlanta, 2003; История Древнего Востока: От ранних гос. образований до древних империй / Ред.: А. В. Седов. М., 2004.

М. Г. Калинин

КИР И ИОАНН [греч. Κῆρος (ἄρβα Κῆρος, Ἀββακῆρος) καὶ Ἰωάννης; лат. Cyrus (Abbasyrus) et Ioannes; араб. باباكير ويوحنا; груз. კუროსი და იოვანე, კუროსი და იოანე] († 311), мученики-бессребреники вместе с мученицами Феодотией (Феодотой), Феоктистой, Евдоксией и Афанасией (пам. 31 янв.; 28 июня — перенесение мощей К. и И.). Основные сведения о К. и И. сохранились на греч., лат., араб. и груз. языках.

Греческая традиция. В рукописи Vat. gr. 1607, датируемой ее первым издателем А. Маи XIII в. (Spicilegium Romanum. 1840. Т. 3. P. VII), а др. исследователями — X в. (*Duffy*. 1984. P. 77; *Gascou*. Les origines. P. 5), содержится свод текстов, практически полностью посвященный К. и И. В него входят 2 анонимных Жития, 3 кратких Слова (Oratiunculae) под именем свт. Кирилла Александрийского (412–444) (ВНГ, N 472–474) и корпус мон. Софрония (впосл. Иерусалимский патриарх свт. Софроний I), включающий Вступление, Панегирик и Чудеса (ВНГ, N 475–479; СРГ, N 7645–7646).

Первое греч. Житие (ВНГ, N 470; СРГ, N 7674), сохранившееся в рукописи Vat. gr. 1607, не имеет нача-

ла, полный текст содержится в рукописях Ath. Kutlum. 37, Ath. Laur. 327 и Ambros. gr. 144. Исследователь Ж. Гаску считает, что Житие было составлено в последние десятилетия VI в. или в нач. VII в., поскольку в рукописи Ath. Kutlum. 37 (X в.) к нему примыкает описание 5 чудес К. и И. (ВНГ, N 479b), датируемое 24-м годом правления имп. Ираклия (т. е. 634/35). Второе греч. Жи-



Мученичество Кира и Иоанна. Миниатюра из Минология Василия II. 1-я пол. XI в. (Vat. gr. 1613. P. 360)

тие (ВНГ, N 469; СРГ, N 7673) в рукописи Vat. gr. 1607 имеет лакуны; целиком текст содержится в рукописи ГИМ. Син. греч. № 162 (380), 1022 г. (*Владимир (Филантропов)*). Описание. С. 572) и в Минологии X/XI в. (Glasgow. Gen. 1112). Оба Жития были изданы Ж. П. Минем под именем свт. Софрония I, однако, по всей видимости, ему не принадлежат. Существуют также редакция Жития К. и И., составленная в X в. Симеоном Метафрастом (ВНГ, N 471) и переведенная на лат. язык в XVI в. Лаврентием Сурием, и еще одна более поздняя редакция в Минологии XII в. (Berolin. SB. gr. 220), начало которой было опубликовано Т. Ниссенем, отметившим имеющиеся в ней заимствования из Метафрастовой редакции (*Nissen*. 1939. P. 68–71). Ниссен установил, что лат. перевод данной версии был выполнен в 1643 г. болландистом Отто ван Зейлом по рукописи Berolin. SB. gr. 220 или по ее копии. Кроме того, ван Зейл перевел 15 описаний чудес из корпуса мон. Софрония (ВНГ, N 479a; ActaSS. Ian. T. 2. P. 1084–1095).

Согласно первому греч. Житию, К. был монахом (поэтому он также именуется авва Кир), И. — солдатом, оба жили в егип. г. Каноп. Они были арестованы вместе с 3 юными девами Феодотой (15 лет), Феоктистой (13 лет), Евдоксией (11 лет) и их матерью Афанасией и доставлены на допрос к правителю Александрии Сириану. За отказ принести

жертвы идолам правитель подверг христиан пыткам, а затем приказал обезглавить. Мученики пострадали в 6-й день мехира (31 янв.) вскоре после кончины сщмч. Пепта I, еп. Александрийского (300–311). Останки святых были положены в ц. ап. Марка в Александрии. Позднее свт. Кирилл Александрийский по повелению ангела, явившегося ему во сне, перенес мощи мучеников в г. Минуф (Менутис) близ Канопы, в ц. Евангелистов, чтобы изгнать из этой местности демона по имени Ма-

нуфи, который являлся в женском облике и давал ложные предсказания. После того как мн.

больные и бесноватые получили исцеление от мощей К. и И., языческие жрецы попросили свт. Кирилла крестить их, а святилище демона было занесено песком и размыто морем. Тот факт, что дата кончины мучеников приведена не только по юлианскому, но и по копт. календарю, возможно, указывает на распространение данной редакции Жития в Египте в средние века (*Gascou*. Les origines. P. 8).

Второе греч. Житие имеет нек-рые отличия от первого. По его версии, К. был родом из Александрии и врач по профессии. Он принимал больных в помещении, к-рое находилось в ц. Трех отроков вавилонских, и лечил не только телесные, но и душевные недуги и многих обратил в христ. веру. Узнав от завистливых людей, что врач отвращает жителей города от почитания языческих богов, правитель приказал схватить его. К. удалился в небольшое селение в Аравийской пустыне, принял монашество. Там он продолжал исцелять не лекарствами, а молитвой и проповедью. После начала гонений на христиан имп. Диоклетиана (284–305), к К. из Иерусалима пришел благочестивый воин И. и стал подвизаться вместе с ним (в нек-рых рукописях сказано, что И. был родом из Эдессы). Когда в Канопе были схвачены 3 девы и их мать (старшей здесь названа Феоктиста, а не Феодота), К. и И. отправились туда, чтобы укрепить будущих мучениц перед страданиями.

Они были арестованы и доставлены на допрос к Сириану, правителю Канопы (а не Александрии). Дата кончины К. и И. указана только по юлианскому календарю. В посл. *Феофил I*, архиеп. Александрийский (384–412), при содействии имп. Феодосия I (379–395) воздвиг храм Апостолов в Канопе и храм Евангелистов в Минуфе, куда 28 июня свт. Кирилл, преемник Феофила, перенес мощи святых.

Три Слова, связанные с перенесением мощей К. и И., обычно атрибутируются свт. Кириллу Александрийскому и включены в корпус его сочинений (CPG, 5262; PG. 77. Col. 1100–1105). Из кратких предисловий к речам известно, что все они были произнесены перед насельниками монастыря Метанойя в Канопе: 1-я — в обители до перенесения мощей, а 2-я и 3-я — уже после этого события в ц. св. Апостолов того же монастыря и в ц. св. Евангелистов в Минуфе соответственно. В 1-й, очень краткой, речи автор прославляет добродетели (мужество и стойкость), добавляющие всем святым (К. и И. не упоминаются); 2-я речь напоминает о недавнем перенесении мощей К. и И.; в 3-й описывается, как христианский культ мучеников-целителей пришел на смену языческому оракулу. Л. Дюшен, исходя из исторического контекста, высказал сомнения по поводу авторства свт. Кирилла и его участия в перенесении мощей (*Duchesne L. Le sanctuaire d'Aboukir. Alexandrie, 1910. P. 10–12*). По версии Дюшена, это событие следует



Перенесение мощей мучеников Кира и Иоанна. Фрагмент миниатюры из *Минология*. 1322–1340 гг. (Bodl. F. 1. Fol. 45r)

относить к правлению монофизитского Александрийского патриарха *Петра III Монга*, по инициативе которого в 80-х гг. V в. в Минуфе было разрушено тайное языческое капище (*Vie de Sévère par Zacharie le Scholastique / Ed., trad. M.-A. Kugener. P., 1903. P. 17–35. (PO; T. 2. Fasc. 1)*). Однако Д. Монтсеррат подтвердил традиц. датировку перенесения мощей К. и И. (*Montserrat. 1998. P. 261–266; см. также: Papaconstantinou. 2001. P. 136*). В свою очередь Гаску, проведя историко-филологический анализ речей, также усомнился в их принадлежности Александрийскому архиепископу и высказал предположение, что они были составлены более поздним автором, подражавшим святителю (*Gascou. Les origines. P. 11–16*).

В посл. ц. св. Евангелистов в Минуфе была переименована в честь К. и И. В VI в. она стала известным центром паломничества благодаря исцелениям, к-рые происходили у мощей мучеников. Получив избавление от болезни глаз, мон. Софроний в благодарность написал между 610 и 620 гг. Панегирик в честь К. и И. и составил сборник из описаний 70 их чудес, о к-рых он слышал, путешествуя по Египту и Палестине с блж. *Иоанном Мосхом*, предварив его Вступлением (по мнению Гаску, все 3 текста являются единым сочинением). Один экземпляр книги Софроний оставил в качестве приношения в храме К. и И. Во Вступлении излагаются план сочинения, классификация чудес и принципы их описания. Сборник состоит из 3 частей: 35 чудес, происшедших с александрийцами, 15 — с египтянами и ливийцами, 20 — с прибывшими из разных стран паломниками. Полный текст, содержащий сведения о 70 чудесах, сохранился в рукописи Vat. gr. 1607; в рукописи Berolin. SB. gr. 220 содержится выборка из 15 чудес (Чудо 1–7, 23, 26–27, 41–42, 45–46, 59). В сочинении Софрония речь идет в основном об исцелении увечий (переломов), врожденных пороков, глазных, желудочных, кожных болезней, рака, паралича, водянки, а также недугов, вызванных магией (напр., Чудо 35, 55) или действием нечистых духов (Чудо 56). Как правило, К. и И. являлись страждущим во сне и указывали средства, излечивающие болезни (Чудо 9, 10 и др.), при этом многие получали исцеление после молитвы святым или посещения храма, посвященного им;

иногда паломники проводили там по неск. дней, месяцев или даже лет (напр., Чудо 48). Т. о., сочинение Софрония является важным историческим и агиографическим источником, свидетельствующим о трансформации античной традиции инкубации в христ. среде (см.: *Fernández Marcos. 1975; Sansterre. 1991*). Кроме того, среди чудес упоминаются исцеления бесноватых (Чудо 14, 57, 65), спасение мучениками настоятеля храма К. и И. Христофора от кораблекрушения во время бури (Чудо 8). Неск. чудес повествуют об исцелениях, благодаря которым еретики обратились в Православие (напр., Чудеса 12, 36, 37, 39). По мнению исследователей, это говорит о том, что Софроний использовал данное сочинение в т. ч. и для борьбы против ересей монофизитства и моноэнергизма. В Чуде 70 автор описал собственное исцеление от глазной болезни.

В Типиконе Великой ц. (IX–XI вв.) и в Синаксаре К-польской ц. (архетип X в.) К. и И. упоминаются дважды. Под 31 янв. отмечена память их



Мч. Иоанн. Фрагмент правой створки Боррадейльского триптиха. X в. (Британский музей, Лондон)

кончины и говорится, что торжественная служба в честь мучеников совершалась в К-поле в посвященной им церкви в квартале Сфоракий (в Типиконе — Спаракий; *Mateos. Turicon. T. 1. P. 216–218; SynCP. Col. 435*); при этом в Синаксаре указывается, что К. был родом из Александрии, И. — из Эдессы. Под 28 июня отмечена память перенесения мощей святых; сообщается, что оба мученика (а не только К.) были целителями, их мощи обрели при имп. Аркадии (395–408) и Феофиле I, архиеп. Александрийском; торжественная служба К. и И. в этот день совершалась в церкви в Аркадианах (греч.

Ἀρκαδιωναί; *Mateos*. Turicon. T. 1. P. 322; SynCP. Col. 435, 777). Под 12 нояб. в обоих источниках указывается празднование обновления часовни аввы Кира (*Mateos*. Turicon. T. 1. P. 98; SynCP. Col. 218).

В лат. описании святых К-поля XII в. (Аноним Меркати) упоминается, что мощи К. и И. хранились в мон-ре, построенном в честь этих святых возле мон-ря прав. Лазаря, и в мон-ре Пресв. Богородицы Триаконтафиллос (Описание святых К-поля в лат. рукописи XII в. // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. М., 1996. С. 441, 452). Ок. 1200 г. Антоний Новгородец видел честные главы К. и И. в храме Св. Софии в К-поле (Книга Паломник. С. 16). В наст. время частицы мощей К. и И. хранятся во мн. мон-рях Греции, в т. ч. на Афоне — в Зографе, Кастамоните, Великой Лавре и Пантократоре, на Пелопоннесе — в Агия-Лавре и Мега-Спилио, на Патмосе — в мон-ре ап. Иоанна Богослова, а также на Кипре — в Киккском мон-ре (*Meinardus O. F. A. A Study of the Relics of Saints of the Greek Orthodox Church // Oriens Chr.* 1970. Bd. 54. S. 165, 203; www.churchsynaxarion.blogspot.gr/2009/05/4-1.html [Электр. ресурс]).

Западная традиция. Между 654 и 704 гг. архидиак. Бонифаций перевел на лат. язык Панегирик в честь К. и И. свт. Софрония (VHL, N 2079) и 12 первых чудес из его собрания. Остальную часть сборника (VHL, N 2080) и 2-е греч. Житие (VHL, N 2077; Vat. lat. 5410 — апограф 1600 г.; оригинал ркп., датированный 1204 г. и хранившийся в ц. Санта-Мария-ин-Виа-Лата в Риме, утрачен) перевел в IX в. *Анастасий Библиотекарь*. Оригинальное лат. Мученичество К. и И. составил между 933 и 955 гг. один из видных представителей т. н. неаполитанской агиографической школы субдиак. Петр Партенопейский (VHL, N 2080; новое критическое изд.: *Pietro, suddiacono napoletano*. 2002).

Вероятно, появление лат. агиографической литературы К. и И. связано с перенесением в Рим их мощей, к-рое, как считается, состоялось после араб. завоевания Египта (40-е гг. VII в.). Наиболее раннее известное упоминание о перенесении содержится в колофоне пресв. Вальгера, переписавшего Чудеса К. и И. в переводе Анастасия Библиотекаря в 1204 г. по указанию папского каме-



Мч. Кир.
Роспись диаконника капеллы св. врачей-бессребренников в ц. Санта-Мария-Антиква в Риме. 705–707 гг.

рария Ченчо Савелли (впосл. Римский папа *Гонорий III*) (*Spicilegium Romanum*. 1840. T. 3. P. 670). В Риме останки мучеников предположительно были помещены в небольшую базилику Санта-Пассера, к-рая в документах XI–XIII вв. именуется в честь К. (*Sancti Abbasyri*) или в честь К. и И. В XIV в. это название было заменено на Санта-Пачера (Санта-Пассера), к-рое, вероятно, произошло из неправильного произношения слова «Аббачиро» (*Аббасуго*). Над входной дверью в крипту можно прочесть лат. надпись: «Здесь хранятся мощи святых Кира и Иоанна, которые некогда дала Риму Великая Александрия». Л. Каваци указал на средневек. сказание о перенесении мощей К. и И. в Рим в 407 г. монахами Гримоальдом и Арнульфом, достоверность к-рого ввиду наличия в тексте анахронизмов крайне сомнительна. Однако заслуживает внимания тот факт, что, согласно сказанию, мощи были сокрыты в ц. Санта-Пассера и лишь глава К. помещена в реликварий и выставлена для поклонения. Т. о., в XVI в., когда была популярна эта легенда, считалось, что мощи К. и И. хранятся в этой церкви, но точное место их пребывания было неизвестно. В 1608 и 1706 гг. каноники ц. Санта-Мария-ин-Виа-Лата, к-рой принадлежала ц. Санта-Пассера, провели раскопки в ее крипте, но мощи не нашли (см.: *Cavazzi*. 1908. P. 284–292).

В ц. Санта-Анджело-ин-Пескерия в Риме сохранилась настенная надпись 755 (или 770) г. с перечислением святых, реликвии (*beneficia*) к-рых были

помещены в этой церкви, в т. ч. К. и И. Считается, что здесь находились их главы и они были утрачены во время разграбления Рима в 1527 г. (*Ibid.* P. 293). Тем не менее в наст. время часть мощей К. предположительно хранится в главном алтаре ц. Санта-Анджело-ин-Пескерия.

В 1588 г. в рим. катакомбах Каллиста были обнаружены многочисленные мощи святых и некие из них были (без достаточных оснований) идентифицированы как принадлежащие К. и И. Эти мощи оказались во владении кард. Франческо Сфорца и впосл. были переданы в иезуитскую ц. Джезу-Нуово в Неаполе (*Prevete*. 1916. P. 167–169). По др. данным, обретенные мощи были подарены баварскому герц. Вильгельму V (1579–1597) и по его указанию помещены в иезуитской ц. св. Михаила в Мюнхене, освященной в 1597 г. С 1773 г., после упразднения в Баварии общ-ва иезуитов, местонахождение этих мощей неизвестно (подробнее о почитании мощей К. и И. в Риме в XVI–XVIII вв. и об их предполагаемом перенесении в Неаполь и Мюнхен см.: *Cavazzi*. 1908. P. 292–294; *Grossi-Gondi*. 1920. P. 305–309).

Арабская традиция. Значительный корпус араб. текстов, посвященных К. и И., распадается на 2 группы. К 1-й относятся переводные памятники мелькитской (правосл.) традиции: перевод первого греч. Жития в рукописи ИВР РАН. А 993. Л. 214а — 219б, 1770 г.; фрагмент Мученичества К. и И. и мц. Афанасии с дочерьми из рукописи синайского происхождения рубежа IX и X вв. (*Graf G. Forschungen und Funden // Oriens Chr.* N. S. 1915. Vol. 5. P. 341); описание чуда К. и И. в церкви, освященной в их честь в Моневазии, из рукописи Paris. arab. 276 (XI в.?, греч. оригинал неизвестен; ВНО, N 239; изд. и лат. пер.: *Peeters*. 1906; см. также: *Sauget*. 1969), сюжет которого имеет параллели в греч. агиографии (*Ramez*. 2008. P. 119. Not. 17).

Вторая группа текстов представлена в позднесредневек. рукописях из собраний копт. церквей и мон-рей (обзор см.: *Ramez*. 2008. P. 120–128). Эта группа включает 3 редакции Мученичества К. и И. Первая, сохранившаяся в единственной рукописи из ц. св. Меркурия (Абу-Сайфайн) в Ст. Каире (сер. XVIII в.), близка к тексту первого греч. Жития, в частности, включает повествование о мц.

Афанасии и ее дочерях. В 9 др. рукописях содержится иная версия Мученичества (в 2 редакциях — пространной и краткой; древнейшая рукопись 1335 г. — перевод с коптского). Ее отличительной чертой является рассказ о культе псевдооракула языческого бога Каллиграфа в Александрии, за отказ от поклонения к-рому К. и И. были распяты за городскими воротами; мц. Афанасия и ее дочери не упоминаются, но рассказывается о мученической кончине некоей язычницы, пострадавшей вслед за К. и И. Во всех рукописях, содержащих 2-ю версию Мученичества, к ней примыкают описания чудес К. и И. (от 6 до 14); из них лишь 6 (в значительно переработанном виде) восходят к греческому собранию свт. Софрония Иерусалимского (№ 18, 23–24, 26, 34–35). Остальные тексты о чудесах имеют ряд общих черт: исцеленные являются жителями или уроженцами Александрии и ее окрестностей; болезни преимущественно физические (заболевания внутренних органов, опухоль в голове, паралич, слепота); прослеживаются параллели с чудесами особо почитаемого в Египте вмч. *Мины*. Кроме того, одно из чудес связано с ц. ап. Марка, где первоначально находились мощи К. и И., и повествует о строительстве неким богатым коммерсантом Юлием мартирия в честь этих святых в благодарность за полученное исцеление. Б. Рамез отождествил чудо об исцелении юной еврейки с копт. фрагментами папируса VII–VIII вв. из егип. коллекции Государственных музеев Берлина (Ägyptische Urkunden aus den Staatlichen Museen Berlin / Hrsg. H. Satzinger. B., 1967. Bd. 3. N. 1. S. 99–101. N 382; Ramez. 2008. P. 137–138). Об активном почитании К. и И. в этот период свидетельствует также фреска с изображением К., обнаруженная в 2001/2 г. во 2-м слое (ок. 800) росписей храма Пресв. Богородицы в мон-ре Сирийцев (Дейр-эс-Суриан) в Вади-эн-Натрун: К. изображен вместе с Писентием, еп. Кебтским (VI — нач. VII в.) (см.: *Innetée, Romrau*. 2002. P. 247. Fig. 2).

В большинстве копто-араб. рукописей И. назван братом К., что, вероятно, является результатом смешения сведений о К. и И. и об одноименных мучениках-братьях из Даманхура, память к-рых отмечается коптами 14 бауна (8 июня; SynAlex.

Vol. 5. P. 565–566, SynAlex (Forget). Vol. 2. P. 169–170); иногда это смешение встречается и в научной лит-ре.

Тексты, посвященные К. и И. в копт. богослужебных книгах — Антифонари и копто-арабском Синаксаре (XIII–XIV вв.) под 6/7 амшира (31 янв./1 февр.) и 4 абиба (28 июня), — по содержанию близки к 1-й редакции Мученичества и т. о. составляют вместе с ней единую группу текстов, связанную по происхождению с греческой традицией (SynAlex. Vol. 3. P. 796–797; Vol. 5. P. 621–622; SynAlex (Forget). Vol. 1. P. 251; Vol. 2. P. 169–170, 204–205; The Difnar (Antiphonarium) of the Coptic Church / Ed. E. De Lacy O’Leary. L., 1926. Vol. 1. P. 18, 26–27, 36–37). Однако в копто-араб. Синаксаре повествование о К. и И. имеет особенности: мц. Евдоксия названа Феодоксией; о К., И. и 4 мученицах говорится, что они были родом из Александрии, но жили в Антиохии, откуда и были отправлены имп. Диоклетианом на родину для судебного разбирательства; мощи К. и И. были перенесены не в Минуф, а в др. ц. св. Марка в Александрии («у моря»).

Память о почитании К. и И. в Минуфе сохранялась и после перенесения их мощей в Рим, на что указывает название расположенного поблизости сел. Абу-Кир, известного с XIV в. (*Jorga N. Philippe de Mézières (1327–1405) et la croisade au XIV^e siècle*. P., 1896. P. 276. Not. 1). По разным сведениям, в наст. время частицы мощей К. и И. имеются в Каире, в приделе их имени в ц. вмч. Варвары, к-рая первоначально была освящена в их честь (построена в Ст. Каире на рубеже VII и VIII вв.: *Eutych. Annales. Pars 2*. P. 41), и в церкви их имени в мон-ре св. Феодора (Дейр-эль-Амир-Тадрус; известен с XIV в.) в р-не Бабальюн-эд-Дараг, а также в ц. св. Сарабамуна (Серапиона), еп. Никиуского, в дер. Эль-Батанун (близ г. Шибин-эль-Ком, мухафаза Минуфия; храм построен в 1897). В 1935 г. новый храм во имя К. и И. был воздвигнут в Абу-Кире, и в него из Рима была перенесена частица их мощей. Существует также церковь К. и И. XVIII–XIX вв. в Манхари (близ Абу-Куркаса, мухафаза Эль-Минья).

От коптов почитание К. и И. перешло к эфиопам: Мученичество К. и И. и описание одного из их чудес сохранилось в переводе, выполненном митр. *Саламой* (1348–1386)

в числе др. агиографических переводов с араб. языка (Paris. Abbadie. 179 и др.; см.: *Grébaud*. 1923). Сказания о К. и И. присутствуют также в эфиоп. Синаксаре, сформировавшемся на основе копто-арабского в XV в., под соответствующими датами — 4 хамле и 7 якатита.

Грузинская традиция. На груз. языке сохранилось 3 редакции Жития К. и И. Кименная (оригинальная)



Мученики Кир и Иоанн.
Миниатюра из греко-груз. рукописи.
Кон. XV в. (РНБ. О.1.58. Л. 118 об.)

версия «Мученичество святых мучеников Кира и Иоанна и с ними трех святых дев и матери их» дошла в рукописях *Иверского мон-ря* на Афоне (Ath. Iver. georg. 8. Fol. 131v–139, X в.) и *Екатерины вмч. мон-ря на Синае* (Sinait. iber. 11. Fol. 204–213v, X в.); более поздние хранятся в Грузии (НЦРГ. А 95. Л. 397 об.— 403, XI в.; А 90. Л. 288 об.— 294 об., XIII в.) (Груз. агиогр. памятники. 1918. Т. 1/1. С. 106–114). Метафрастическая версия «Мученичества святых чудотворцев Кира и Иоанна» сохранилась в рукописи XII–XIII вв. (НЦРГ. А 79. Л. 454–459 об., XII–XIII вв., нет конца). Синаксарная редакция «Мученичества святых чудотворцев Кира и Иоанна и святых трех дев Феодотии, Феоктисты и Евдоксии и матери их Афанасии» была переведена на груз. язык прп. *Георгием Святогорцем* (Мтацминдели) в XI в. и включена им в Великий Синаксарь под 31 янв. Она дошла в рукописях того же века (НЦРГ. А 97, А 193, Н 2211;

Ath. Iver. georg. 30; Sinait. iber. 4; Hieros. Patr. georg. 24–25).

В переводе на груз. язык, сделанном в нач. XI в. прп. Георгием Святоторцем, сохранились 2 службы, посвященные К. и И. Служба, написанная гимнографом Георгием, была помещена под 31 янв. и сохранилась в рукописи XI в. (НЦРГ. Н 2338. Л. 272). Она содержит 5 стихир на «Господи, воззвах», прокимен 2-го гласа «Живая вода, Христос Бог, взывающий в сердце твое» и канон (нач.: მთაბაცუ ძალი უნებბათა მძიარო ქრისტე ვითარცა მოწყალე ხარ — Облеки мя силою против страстей, Христе, яко милостив Ты еси) с ирмосами 4 гласа «Моря чермную пучину». Другая служба, написанная гимнографом прп. Иосифом Песнописцем, была помещена под 28 июня (перенесение мощей святых) и дошла в Минее XI–XII вв., хранящейся в б-ке Иерусалимской Патриархии (Hieros. Patr. georg. 98. Fol. 180v). Служба содержит стихир на «Господи, воззвах», прокимен 2-го гласа и канон (нач.: ძალი მტრისა უზღუველთა ძალითა სულისათა დაჯხსნით ღმრთიესანა გრელხო — Силы врага силой непобедимого духа разрушайте, Богожелательные) с ирмосами 2-го гласа «Грядите, люди».

Ист.: BHG, N 469–479; BHL, N 2077–2080; Spicilegium Romanum / Ed. A. Mai. R., 1840. Т. 3. P. I–XX, 1–670; Т. 4. P. 226–280; PG. 77. Col. 1100–1105; 87с. Col. 3373–3696; Чудеса святых мучеников Кира и Иоанна // ДЧ. 1889. Вып. 2. С. 18–41; Груз. агиогр. памятники / Сост.: К. Кекелидзе. Тифлис, 1918. Т. 1/1: Ки-мени: Янв., февр. С. 106–114 (на груз. яз.); MartRom. P. 42–43; ActaSS. Ian. T. 2. P. 1081–1095; Т. 3. P. 696–710; SynCP. Col. 218, 433–435, 775–777; *Νικὸβητιος*. *Συναξαριστής*. Т. 3. Σ. 194–195; Т. 5. Σ. 289–290; ЖСв. Янв. С. 442–449; Июнь. С. 624–631; Sainte Thècle, saints Côme et Damien, saints Cyr et Jean (extraits), saint Georges / Trad., annot. A.-J. Festugière. P., 1971. P. 238–256; *Sophronius Hierosolymitanus*. Los Thaumata de Sofronio: Contribución al estudio de la Incubatio cristiana / Ed. N. Fernández Marcos. Madrid, 1975; *idem*. [*Sophrone de Jérusalem*] Miracles des saints Cyr et Jean (BHG I, 477–479) / Trad. J. Gascou. P., 2006; *idem*. Panegyrique des saints Cyr et Jean / Reéd. et trad. d'après de nouveaux ms.: P. Bringel. Turnhout, 2008. (PO; Т. 51. Fasc. 1); *Pietro, suddiacono napoletano*. L'opera agiografica / Ed. E. d'Angelo. Tavarnuzze, 2002; Синаксарь: Жития святых, составленные на Св. Горе Афон / Авт.-сост.: Макарий Симонопетрский, иером. М., 2011. Т. 3. С. 480–482; Т. 5. С. 780–802.

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. 1901². 1997^р. Т. 2. С. 30, 194; Т. 3. С. 46–47; *Peeters P.* Miraculum Cyri et Iohannis in urbe Monembasia // AnBoll. 1906. Vol. 25. P. 233–240; *Ca-vazzi L.* La diakonia di S. Maria in Via Lata e il monasterio di S. Ciriaco: Memorie storiche.

R., 1908. P. 278–307; *Sinthem P.* Der Römische Abbacyrus in Geschichte: Legende und Kunst // RQS. 1908. Bd. 22. N 1. S. 196–239; *Dele-haye H.* Les saints d'Aboukir // AnBoll. 1911. Vol. 30. P. 448–450; *idem*. Les recueils antiques des miracles des saints // Ibid. 1925. Vol. 43. P. 5–85, 305–326; *idem*. Origines. P. 223–224; *Prevete G.* Raccolta di atti, di scritti, di memorie storiche intorno ai martiri alessandrini s. Ciro medico e s. Giovanni soldato. Napoli, 1916; *Faire J.* Canope, Ménouthis, Aboukir. Alexan-drie, 1917; *Grossi-Gondi F.* Per il culto delle vere reliquie dei martiri // Gregorianum. R., 1920. Vol. 1. P. 298–309; *Grébaud S.* Miracles de Saints Cyr et Jean // Aethiops. Bull. Ge'ez. P., 1923. An. 2. N 1. P. 9–10; *Hülsem C.* Le chiese di Roma nel Medio Evo. Firenze, 1927. P. 151–162, 246–247; *Herzog R.* Der Kampf um den Kult von Menuthis // Pisciculi: Studien, Franz Joseph Dölger zum 60. Geburtstag dargeboten von Freunden. Münster, 1939. S. 117–124; *Nissen Th.* De SS. Cyri et Iohannis Vitae formis // AnBoll. 1939. Vol. 57. P. 65–71; DACL. 1948. T. 3. Pt. 2. P. 3216–3220; *Girri M.* Due celebri santuari dell'antico Egitto cristiano: Dei martiri Ciro e Giovanni e di s. Menna martire // La Terra santa. Jerusalem, 1960. Vol. 37. P. 51–53; *Caraffa F., Brandi M. V.* Ciro e Giovanni // BiblSS. 1964. Vol. 4. Col. 2–5; *Sauget J.-M.* Le paterikon du ms. arabe 276 de la Bibliothèque Nationale de Paris // Le Muséon. 1969. Vol. 82. P. 363–404; *Fernández Marcos N.* Estudio de la «incubatio» en los Thaumata // *Sophronius Hierosolymitanus*. Los Thaumata de Sofronio: Contribución al estudio de la Incubatio cristiana. Madrid, 1975. P. 1–228; *Cozzolino C.* Origine del culto ai santi Ciro e Giovanni in Oriente e in Occidente. Jerusalem, 1976; *Maraval P.* La fonction pédagogique de la littérature hagiographique d'un lieu de pèlerinage: L'exemple des Miracles de Cyr et Jean // Hagiographie, cultures et sociétés, IV^e–XII^e siècles: Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris (2–5 mai 1979) / Ed. E. Patlagean, P. Riché. P., 1981. P. 383–397; *Duffy J.* Observations on Sophronius' Miracles of Cyrus and John // JThSt. N. S. 1984. Vol. 35. P. 71–90; *Sansterre J.-M.* Apparitions et miracles à Menouthis: de l'incubation païenne à l'incubation chrétienne // Problèmes d'histoire des religions / Ed. A. Dierkens. Brux., 1991. Vol. 2: Apparitions et miracles. P. 69–83; *Σαφρόνιος (Εὐστροφίδης)*. Ἀγολόγιον. 1995². Σ. 265–266; *Montserrat D.* Pilgrimage to the Shrine of SS Cyrus and John at Menouthis in Late Antiquity // Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt / Ed. D. Frankfurter. Leiden, 1998. P. 257–279; *Papaconstantinou A.* Le culte des saints en Egypte, des Byzantins aux Abbassides: L'apport des inscriptions et de papyrus grecs et coptes. P., 2001. P. 135–136; *Innemie K. C., Rom-pay L., van.* Deir al-Surian (Egypt): New Discoveries of 2001–2002 // Hugoye: J. of Syriac Studies. Wash., 2002. Vol. 5. N 2. P. 245–263 = <http://www.bethmardutho.org/index.php/hugoye/volume-index/145.html> [Электр. ресурс]; *Габидзашвили*. Переводные памятники. 2004. Т. 1. С. 250, 254–255; 2011. Т. 5. С. 394–395 (на груз. яз.); *Neil B.* The Miracles of Saints Cyrus and John: the Greek text and its transmissio // Journal of Australian Early Medieval Association. 2006. Vol. 2. P. 183–193; *Gascou J.* Les origines du culte des saints Cyr et Jean // <http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00009140> [Электр. ресурс]; *idem*. Religion et identité communautaire à Alexandrie à la fin de l'époque byzant. d'après les miracles des saints Cyr et Jean // Alexandrie médiévale / Ed. J.-Y. Empeur, C. Decobert. Le Caire, 2008.

Vol. 3. P. 69–88; *Ramez B.* Le culte des saints Cyr et Jean chez les Coptes à la lumière des sources hagiographiques arabes // Ibid. P. 115–143.

С. А. Муссева, А. Н. Крюкова, Н. Т.-М., А. А. Королёв, Э. Габидзашвили

Гимнография. Согласно *Типикону Великой ц.* IX–XI вв. (*Mateos*. Турисон. Т. 1. P. 216–217, 322), память К. и И. отмечается 31 янв. и 28 июня. 31 янв. описывается праздничное последование: на Пс 50 поется тропарь 1-го гласа *Τὰ θαύματα τῶν ἁγίων σοῦ μαρτύρων* (Чудеса стых твоих мученик:) или плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа *Ἡ καθαρά τοῦ ἁγίου Πνεύματος χάρις* (Чистая Святого Духа благодать...); прокимен из Пс 67, Апостол 1 Кор 12. 7–11, аллилуиарий со стихом из Пс 33, Мф 10. 1, 5–8, причастен Пс 32. 1. 28 июня богослужбное последование К. и И. подробно не описано.

Согласно *Студийско-Алексиевскому Типикону* 1034 г., отражающему самую раннюю сохранившуюся редакцию студийского Синаксаря, память К. и И. отмечается в те же дни, что в Типиконе Вели-



Мч. Иоанн.

Роспись Спасо-Преображенского собора Евфросиниева мон-ря в Полоцке. 60-е гг. XII в.

кой ц. 31 янв. совершается праздничная служба с пением на утрени «Бог Господь» (см.: *Пентковский*. Типикон. С. 326); указан отпустительный тропарь 5-го гласа [Ч]удеса стых м(ч)никз твоих; (тот же, что и в Типиконе Великой ц.), кондак 2-го гласа *Ποζμάντ ὦ πέλεν*; цикл стихир-подобнов и 2 самогласна (по 1 на вечерне и на утрени), канон, по 9-й песни канона — светилен *Ἦβο εὐεζδάμι*; характерный для средних праздников в Студийском уставе; на литургии указания те же, что и в Типиконе Великой ц. 28 июня (см.: Там же. С. 350) последование К. и И. соединяется с последованиями Октоиха и предпразднства апостолов Петра и Павла и включает отпустительный тропарь 1-го гласа *Πρῆμοῦδρατᾶ ἐψηλέμῆτι βράχα*; кондак (тот же, что и 31 янв.), канон, цикл стихир-подобнов и 1 самогласен

на вечерне, после 9-й песни канона — светилен **Нбо звѣздами**; на литургии — ссылка на 31 янв.

В рукописных слав. Минеях студийской традиции (напр., ГИМ. Син. № 163, XII в. — см.: *Горский, Невоструев*. Описание. Отд. 3. Ч. 2. С. 49) 31 янв. помещается последование, включающее кондак 3-го гласа с икосом, цикл стихир-подобнов, канон, седален. Славянские студийские Стихирари XII–XIV вв. 31 янв. значают также 2 самогласна (БАН. 34.7.6; РГБ. Ф. 304/1. № 22). 28 июня в Минеях (напр., ГИМ. Син. № 167, XII в. — *Горский, Невоструев*. Там же. С. 70) помещены 2 последования: предпразднства памяти апостолов Петра и Павла и К. и И.; последнее состоит из канона, цикла стихир и седална.

В *Евергетидском Типиконе* 2-й пол. XI в., отражающем малоазийскую редакцию Студийского устава, память К. и И. отмечается 31 янв.; последование включает отпустительный тропарь (тот же, что в Студийско-Алексиевском Типиконе), кондак, канон, цикл стихир-подобнов и один самогласен, седален; канон и стихир на «Господи, воззвах» исполняются на 6; после 9-й песни поется праздничный светилен **О обраνν τοις αστροις** (**Нбо звѣздами**); на литургии указан только прокимен из Пс 15, аллилуарий со стихом из Пс 132 и причастен Пс 32. 1 (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 402–403).

В *Мессинском Типиконе* 1131 г. (*Arranz*. Turisop. P. 115–116, 161), представляющем южно-итал. редакцию Студийского устава, память К. и И. отмечается 31 янв. и 28 июня; последование 31 янв. включает отпустительный тропарь (тот же, что и в Студийско-Алексиевском Типиконе), кондак, канон, цикл стихир-подобнов, 3 самогласна, светилен, седален. На литургии прокимен и аллилуарий те же, что в *Евергетидском Типиконе*, Апостол 1 Кор 12. 27 — 13. 8, Евангелие и причастен, как в Типиконе Великой ц. 28 июня в Типиконе содержится отсылка на 31 янв.

В различных редакциях *Иерусалимского устава* память К. и И. также отмечается 31 янв. и 28 июня. Последование 31 янв. включает отпустительный тропарь (тот же, что и в Студийско-Алексиевском Типиконе), кондак, канон, цикл стихир-подобнов и 3 самогласна, светилен, седален. В русских редакциях *Иерусалимского устава* 31 янв. отмечается знаком Ⲅ, которым обозначаются малые праздники (т. н. шестеричный святой, см. ст. *Знаки праздников месяцеслова*). Стихиры на «Господи, воззвах» и канон на утрени исполняются на 6, утренняя заканчивается по будничному чину. В греч. Минеях могут помещаться стихиры на хвалитях в честь К. и И. На литургии значаются блаженны с тропарями из 3-й и 6-й песни канона К. и И. (совр. рус. из-

дания с 1682 г. — блаженны Октоиха и из 3-й песни канона К. и И.), чтения — те же, что и в Мессинском Типиконе. 28 июня в Типиконах, как правило, приводится лишь ссылка на 31 янв., за исключением слав. печатных Типиконов 1610 и 1641 гг. и изданий после 1682 г. до наст. времени. Последование 28 июня имеет ту же структуру, тот же праздничный знак, включает тот же отпустительный тро-



*Мученики Кир и Иоанн.
Роспись наоса
Спaso-Преображенского собора
Мирожского мон-ря в Пскове.
Между 1136 и 1156 гг.*

парь, кондак (в Типиконах 1610 и 1641 гг. для 28 июня приводятся особые тропарь и кондак), 3 стихиры-самогласна. Служба на литургии 28 июня та же, что и 31 янв.

Последование К. и И. 31 янв. в совр. богослужебных книгах включает следующие элементы: отпустительный тропарь плагального 1-го (т. е. 5-го) гласа **Τὰ θαύματα τῶν ἁγίων σοῦ μαρτύρων** (**Чудеса стѣхъ твоихъ мѣченикъ**); кондак 3-го гласа **Ἐκ τῆς θείας χάριτος** (**Ѧ вѣтвеннымъ вѣгодати**); с икосом; канон 4-го гласа, без акростиха, ирмос: **Θαλάσσης τὸ ἐρυθραῖον πέλαγος** (**Мора чернию пѣчинѣ**); нач.: **Τὸ κύρος κατα τῆς πλάνης εἰληφας** (**Власть на лѣсть восприимъ еси**); 3 цикла стихир-подобнов (1 в слав. изданиях Миней, 2 др. — в греч.), 3 стихиры-самогласна, светилен, седален.

В последовании К. и И. 28 июня есть ряд песнопений из службы 31 янв.: отпустительный тропарь, кондак с икосом, 3 стихиры-самогласна, светилен, седален; также в слав. Минее 28 июня помещен канон К. и И. плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, без акростиха, ирмос: **Τῷ ἐκτινάξαντι ἐν θαλάσῃ** (**Истрасшемъ въ мори**); нач.: **Τῷ ἀνοδείξαντι ἐν τῷ κόσμῳ** (**Показавшемъ въ мирѣ**) (греч. оригинал см.: Тацеиов. Σ. 228–229); в совр. греч. Минее содержится иной канон с акростихом **Καλῶν δοτήρες, τῶν κακῶν ῥύσαισθέ με**,

Ἰωσήφ (**Добрых податель, злых избавь меня, Иосиф**), 2-го гласа, ирмос: **Δεῦτε λαοί** (**Градѣте людѣ**); нач.: **Κράτος ἐχθροῦ** (**Державу вражию; также см.: Горский, Невоструев**. Описание. Отд. 3. Ч. 2. С. 70).

В рукописях и печатных изданиях сохранились песнопения К. и И., не вошедшие в совр. богослужебные книги. 31 янв: отпустительный тропарь 5-го гласа **Τρίχναλ βατῆ** (**Устав. М., 1610, 1641**); дополнителные икосы для кондака 3-го гласа **Ѧ вѣтвеннымъ вѣгодати** (*Амфилохий*. Кондакарий. С. 100, 177). 28 июня: отпустительный тропарь 5-го гласа **Πρεῖβραλ вселέντην врача** (**Устав. М., 1610, 1641**); кондак 3-го гласа **Τὸ μέγα ἰατρεῖον τῆς οἰκουμένης** (**Великое врачество вселенныя**) с неск. икосами (*Амфилохий*. Там же. С. 125, 187–188); анонимный канон 3-го гласа, без акростиха, ирмос: **Τῷ ῥωσσιμένῳ τὸν Ἰσραήλ** (**Избавльшемъ ила**); нач.: **Οἱ ἐκ Θεοῦ τοῦ φιλοανθρώπου τὴν χάριν** (**Те, кто от Бога Человеколюбца благодать**) (*АНГ. Т. 10. Р. 243–251*); канон плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, без акростиха, ирмос: **Τῷ ἐκτινάξαντι ἐν θαλάσῃ** (**Истрасшемъ въ мори**); нач.: **Ἐκ τῶν τοῦ Πνεύματος χαρισμάτων** (**От дарований Духа**), со 2-й песнью (Тацеиов. Σ. 228).

А. А. Лукашевич

Иконография. Существование изображений К. и И. в доиконоборческий период известно по письменным источникам: икона «Деисус» с коленопреклоненными К. и И. упоминается в Житии святых, составленном свт. Софронием Иерусалимским. Широко почитание К. и И. в этот период, составление служб и канонов мученикам свидетельствуют о наличии их изображений в т. ч. и на предметах мелкой пластики, однако недостаточная изученность вопроса не по-



*Мч. Кир. Фрагмент левой створки
Боррадейльского триптиха. X в.
(Британский музей, Лондон)*

зволяет привести точные данные. К наиболее ранним живописным образам святых относятся фрески диаконника капеллы св. Врачей-бессребренников в рим. ц. Санта-Мария-Антиква (705–707). Еще одна фреска с образом Кира (757–767; в надписи назван «ΑΒΒΑΚΥΡΟ(ς)») находится в нише в атриуме той же церкви: длиннобородый старец держит в руках

ларец со снадобьями и медицинский инструмент.

На складне из слоновой кости к-польской работы, т. н. Боррадейльском триптихе (X в., Британский музей, Лондон), изображения К. и И. представлены в полукруглом завершении боковых створок. Ко времени создания триптиха их иконография вполне сложилась, и в соответствии с агиографическими сведениями К. изображен седоволосым старцем с небольшой заостренной и раздвоенной бородой, в монашеской мантии; И. — юношей, с едва пробивающейся бородой, облачен в хитон и гиматий. В руках они держат кресты. В памятниках визант. времени К. может изображаться не только в мантии, но и, как его сподвижник, в хитоне и плаще. В руках помимо крестов нередко держат ларцы. К. и И. изображены на минейной иконе 2-й пол. XI в. из мон-ря вмц. Екатерины на Синае (т. н. Синайском диптихе).

В Ерминии иером. Дионисия Фурноаграфота (ок. 1730–1733) описание облика К. и И. приведено в разд. «Святые бессребреники»: «Св. Кир, старец плешивый, с длинною раздвоенною бородою»; «Св. Иоанн, с проседью в остроконой бороде» (Ерминия ДФ. С. 169).

В рукописях изображения К. и И. помещались под 31 янв., днем памяти, и (реже) под 28 июня, днем перенесения их мощей. Вместе они представлены в Минологии Василия II (1-я пол. XI в.; Vat. gr. 1613. P. 360) — в сцене мучения; в месяцеслове Служебного Евангелия (кон. XI в.; Vat. gr. 1156. Fol. 295v) — в рост; в Минологии на год с циклами двенадцатых праздников и Житии вмч. Димитрия Солунского — в сценах мучения и перенесения мощей (1322–1340; Vodl. F. 1. Fol. 27(a), 45). В греко-груз. рукописи кон. XV в. (т. н. Афонской книге образцов; РНБ. О. I. 58) К. и И. представлены оплечно в медальонах рядом с др. мучениками; И. — средовек с короткими темными волосами и округлой короткой бородой, в гиматии, К. — седовласый старец с остроконой бородой средней длины, в монашеской мантии (Л. 55). В минейной части рукописи они представлены в рост, с крестами в руках (под 31 янв. — Л. 97 об., и под 28 июня — Л. 118 об.).

В средневизант. и поздневизант. периоды образы К. и И. встречаются во мн. храмовых ансамблях, их местоположение определяется программными особенностями памятника. В ц. Панагии Халкеон в Фессалонике (ок. 1028) их изображения помещены в алтарной части, под святительским чином, вместе со святыми целителями Ермолаем и Фалаеем, у всех врачей в руках — медицинские атрибуты. В кафоликоне мон-ря Осиос Лукас (30–40-е гг. XI в.), где теме врачей-бессребреников отведено значительное место в программе декора,



*Мученики Кир и Иоанн.
Мозаика
в Палатинской капелле,
Палермо, о-в Сицилия.
50-е – 60-е гг. XII в.*

К. и И. представлены на крестовом своде нартекса, рядом с Космой и Дамианом, в руках у них кресты. В ц. вмч. Пантелеимона в Нерези близ Скопье (Македония; 1164) образы целителей занимают боковые стены диаконника. В ц. Панагии Мавриотиссы в Кастории (Греция; 2-я пол. XII в.) — уступы апсиды. В ц. Епископи в Ставри на п-ове Мани (Греция; кон. XII в.) они помещены на склонах арки юго-зап. придела; в ц. Асину (Панагии Форвиотиссы) близ Никитари (Кипр; 1332–1333) — на своде юж. портала. В 3 памятниках XII в. на Сицилии: в юж. люнете ц. Санта-Мария-дель-Амиральо (Марторана) в Палермо (ок. 1146–1151; вместе со смчч. Ермолаем Никомидийским); в Палатинской капелле в Палермо (50-е – 60-е гг. XII в.) —



*Прп. Самтсон Странноприимец
и мученичество Кира и Иоанна.
Роспись ц. Христа Пантократора
мон-ря Дечаны. Сер. XIV в.*

в вост. части юж. трансепта; в кафедральном соборе Санта-Мария-Нуова в Монреале (1180–1190) — по сторонам перед входом в капеллу св. Петра (справа от центральной апсиды), К. и И. представ-

лены в хламидах с прорезным воротом и туниках, поверх которых спускаются эпитрахили, с медицинскими ложечками (стило)

и ковчезцами. С атрибутами целителей К. и И. изображены в греческих церквах: на зап. стене наоса ц. св. Бессребреников в Кастории

(посл. четв. XII в.); на зап. стене наоса ц. свт. Николая Каснициса в Кастории (кон. XII в.); на сев. стене ц. свт. Иоанна Златоуста в Гераки (кон. XIII – нач. XIV в.). В иконографии К. и И. подчеркивалось врачевание святыми как телесных, так и духовных недугов: К. может изображаться со свитком, в таком случае И. обычно держит крест, как напр. в Тимотесубани (Грузия; нач. XIII в.), где они представлены на гранях сев.-зап. столба. Их изображения также присутствуют в ц. Созонта в Гераки (XIII в.); в диаконнике ц. ап. Петра на о-ве Китира (сер. XIII в.); во фресках наоса кафоликона мон-ря Влатадон в Фессалонике (между 1360 и 1383). В нек-рых росписях сохранился только образ И., как в ц. Евангелистрии в Гераки (ок. 1200), в ц. Панагии Киры на о-ве Китира (кон. XIII в.) или в нартексе собора Св. Троицы мон-ря Козия (Румыния; ок. 1386), где он назван чудотворцем. Сцены мучения К. и И. представлены в настенных минологиях в ц. вмч. Георгия в Старо-Нагоричино (Македония; 1317–1318); в ц. Успения Пресв. Богородицы мон-ря Трескавец близ Прилепа, Македония (ок. 1340); в ц. Христа Пантократора мон-ря Дечаны (Косово и Метохия; сер. XIV в.); в соборе Св. Троицы мон-ря Козия — сцена перенесения мощей. Нередко в сцене мучения святых изображались пострадавшие вместе с ними мц. Афанасия и ее дочери мученицы Феодотия, Феоктиста и Евдоксия.

Сложившийся в визант. период типы изображений К. и И. и особенности их размещения в храмовых росписях в целом воспроизводятся и в поствизант. живописи. Их изображения встречаются в ц. Преображения в мон-ре Русану (1546) и в кафоликоне мон-ря Дионисиат на Афоне (1546–1547, мастер Зорзис (Дзордзис) Фукас).

На Руси почитание святых бессребреников установилось достаточно рано. Как показывает число сохранившихся памятников, известность К. и И. в домонгольский период почти не уступала другим прославленным целителям. К. и И.

представлены в юж. внутренней галерее Софийского собора в Киеве (40-е гг. XI в.): К. в традиц. иконографии, как преподобный, с крестом в правой руке, в левой — предмет, похожий на бутылочку (у И. раскрыт только лик). Изображения святых помещены на серебряном окладе (датируемом временем создания иконы — ок. сер. XI в.) иконы апостолов Петра и Павла в ряд со святыми Космой, Дамианом, Пантелеимоном, а также на окладе Корсунской иконы Божией Матери (обе — НГОМЗ). В соборе Рождества Пресв. Богородицы новгородского Антониева мон-ря (1125) К. и И. представлены в алтарной части над темпло-



Мученики Кир и Иоанн.
Роспись алтарной части
собора Рождества Пресв. Богородицы
Антониева мон-ря. 1125 г.

ном на сев. столбе (симметрично образом святых Флора и Лавра на юж. столбе). О широкой известности святых в Вел. Новгороде свидетельствуют 2 придела, освященные во имя К. и И. — в ц. святых Флора и Лавра на Людогощей (Легощей) ул. и в ц. прор. Илии на Славне. В Спасо-Преображенском соборе Евфросиниева мон-ря в Полоцке эти святые представлены рядом с другими целителями (60-е гг. XII в.); в Спасо-Преображенском соборе Мирожского мон-ря в Пскове (рубеж 30-х и 40-х гг. XII в.) — в сев. рукаве подкупольного креста св. целители представлены с сосудами, используемыми в медицинских целях; есть их образы и на валике юж. врат собора Рождества Богородицы в Суздале (20-е гг. XIII в.).

На полях Годуновской Псалтири (Москва, 1594–1600; ГТГ. МК-6 (К-5346). Л. 287) К. и И. изображены в молении перед Христом Еммануилом, оба — в монашеских одеяниях. Образы св. мучеников помещались на минейных иконах на январь и на июнь, напр. на иконе нач. XVII в. из ЦАК МДА.

В связи с тем, что день памяти К. и И. совпал с датой восшествия на престол имп. Екатерины II в 1762 г., почитание святых было особенно распространено в правление императрицы, когда в честь

К. и И. построили неск. храмов. Так, 15 сент. 1762 г. свт. Тихон Задонский, в то время викарий Новгородской епархии, освятил придел во имя К. и И. в храме Покрова Пресв. Богородицы на Васильевском о-ве в С.-Петербурге. В Москве ц. во имя К. и И. в стиле барокко была построена на Солянке по проекту архит. К. И. Бланка на месте старой ц. Св. Троицы. Этот храм был освящен в 1768 г. Амвросием (Зертис-Каменским), архиеп. Московским, в присутствии императрицы (снесен в 1933). Престол во имя К. и И. существовал также в ц. Св. Троицы в Кожевниках.

К. и И. часто изображались среди избранных святых и на полях икон, особенно старообрядческих, напр., на иконе 1893 г. «Косма, Дамиан, Пантелеимон, Кир и Иоанн», созданной в мастерской челябинского Одигитриевского мон-ря.

Лит.: *Мижовић*. Менолог. С. 195, 281, 309, 340, 359, 384, 389; *Привалова Е. Л.* Росписи Тимотеубани: Исслед. по истории груз. средневеков. монументальной живописи. Тбилиси, 1980. С. 101; *Skarvan K.* The Development of Middle Byzantine Fresco Painting in Greece. Pretoria, 1982. P. 46; *Chatzidakis M., Pelekanidis S.* Kastoria. Athens, 1985. P. 24–25, 52. (Byzantine Art in Greece: Mosaics, Wall Painting); *Demus O.* The Mosaics of Norman Sicily. N. Y., 1988. P. 46; *Kitzinger E.* The Mosaics of St. Mary's of the Admiral in Palermo. Wash., 1990. P. 164–165, 300, 336, 395; *Chatzidakis N. M.* Hosios Loukas. Athens, 1997. P. 22–23. (Byzantine Art in Greece: Mosaics, Wall Painting); *Евсеева*. Афонская книга. С. 215, 272, 312; *Сарабьянов В. Д.* Спасо-Преображенский собор Мирожского мон-ря. М., 2002. Ил. 25; *он же*. Спасо-Преображенская ц. Евфросиниева мон-ря и ее фрески. М., 2007. С. 102–108; *Knipp D.* The Chapel of Physicians at Santa Maria Antiqua // *DOP*. 2002. Vol. 56. P. 1–23; *Лифшиц Л. И., Сарабьянов В. Д., Царевская Т. Ю.* Монументальная живопись Вел. Новгорода: Кон. XI – 1-я четв. XII в. СПб., 2004. С. 672–677, 750–752; *Герасименко Н. В., Захарова А. В., Сарабьянов В. Д.* Изображения святых во фресках Софии Киевской // *ВВ*. 2007. Т. 66(91). С. 24–59; ГТГ. Кат. собр. М., 2010. Т. 2: Лицевые рукописи XI–XIX вв. Кн. 1. С. 208, 226.

Н. В. Герасименко

КИР ПАНОПОЛИТАНСКИЙ
[греч. Κῆρος ὁ Πανοπολίτης] (ок. 400, Панополь, ныне Ахмим, Египет — после 457, К-поль), еп. г. Котией (ныне Кютахья, Турция) во Фригии (М. Азия), визант. чиновник, поэт. Полное имя — Флавий Тавр Селевк Кир. К. П. упоминается Иоанном Лидом (*Lyd. Mag.* II 12; III 26) и в визант. словаре X в. *Суда* (*Suda*. К 2776). В молодости он занимал различные гос. посты и не позже 426 г. стал префектом К-поля. Один из рескриптов имп. Феодосия II от 26 дек. этого года дан на его имя (*CJ.* II 7. 5). Вторично он упомянут в этой должности 23 марта 439 г. (*Ibid.* I 2. 9), в кон-

це того же года К. П. стал префектом претория Востока, оставаясь и действующим префектом города (*Lyd. Mag.* II 12; III 26, 42; *Chron. Pasch. Vol. 1.* P. 588; *Theoph. Chron.* P. 96–97; *Evagr. Schol. Hist. eccl.* I 19). Первый указ на его имя в новой должности датирован 6 дек. 439 г. (*Novell. Theod.* 18). Иоанн Малала и составитель Суды также называют его патрикием (*Ioan. Malal. Chron.* P. 361). Последний из указов Феодосия II на имя К. П. датирован 18 авг. 441 г. (*CJ.* I 55. 10). В зависимости от характера распоряжений (касались ли они всей империи или только столицы) документы адресованы К. П. то как префекту претория, то как префекту города. К. П. занимался благоустройством К-поля, пострадавшего в 437 г. от землетрясения, ввел в столице систему уличного ночного освещения. При нем были обновлены городские стены (*Mich. Syr. Chron.* VIII 4). Хронист XII в. Иоанн Зонара сообщает, что эти работы были завершены за 60 дней (*Zonara. Epit. hist.* XIII 22. 50), однако, по всей видимости, он ошибочно переносит на деятельность К. П. предание о воздвижении первых стен при имп. Константине I Великом. В годы службы К. П. началась реконструкция бань Ахилла (*CJ.* XI 43. 6), завершенная уже после его отставки в 443 г. (*Chron. Pasch. Vol. 1.* P. 583). В честь К. П. назван один из кварталов К-поля (Киров квартал), где по его инициативе была воздвигнута ц. Пресв. Богородицы (*Janin. Eglises et monastères.* P. 193–195). Иоанн Лид считает, что при К. П. документы в канцелярии префекта претория начали составлять на греч. языке, латынь была отменена. Верхом карьеры К. П. стало назначение его консулом на 441 г. Феодосий II обращался к нему как к буд. консулу уже в указе от 5 апр. 440 г. (*CJ.* I 14. 7).

К. П. пользовался покровительством св. имп. *Евдокии*, жены Феодосия II, к-рая ценила его поэтическое дарование и знакомство с классической греч. культурой. Однако в кон. 441 г. из-за придворных интриг близкого ко двору евнуха Хрисафия К. П. лишился своего положения, его имущество было конфисковано. Против К. П. были выдвинуты обвинения в язычестве (*Theoph. Chron.* P. 97; *Ioan. Malal. Chron.* P. 362). В 443 г. Хрисафий, стремясь удалить К. П. из столицы, добился его рукоположения в епископы г. Котией, где пре-

дыдущие 4 епископа были убиты местными жителями.

Первую гомилию К. П. цитирует хронист нач. IX в. прп. Феофан Исповедник. Ошибочно указывая кафедру, на к-рую был назначен К. П., как Смирнскую, он сообщал, что жители города сначала задумали убить епископа, но, когда К. П. произнес краткую проповедь, где заявил, что Рождество Бога и Спасителя лучше всего почитать молчанием, ибо «Божественный Логос был зачат святой Девой одним лишь слухом», паства раскаялась и восхитилась новым епископом (*Theoph. Chron.* P. 97). Иоанн Малала и вслед за ним словарь Суда отмечали, что К. П. умер епископом, однако в действительности по смерти имп. Феодосия II К. П. сложил с себя сан и переехал как частное лицо в К-поль. Возможно, имп. Маркиан (450–457) вернул ему конфискованное имущество. В этот период К. П. сблизился со знаменитым подвижником прп. Даниилом Столпником. В Житии Даниила (ВНГ, N 489) рассказано, как святой изгнал беса из дочери К. П. Александры, а в благодарность К. П. начертал на столпе святого похвальную эпиграмму собственного сочинения, состоящую из 3 элегических дистихов (AG. I 99). Дата кончины К. П. неизвестна, вероятно, она приходится на правление имп. Льва I (457–474).

Иоанн Малала называет К. П. «философом», однако прежде всего тот прославился как поэт. Иоанн Лид в трактате «О магистратах» писал, что его стихами восхищались еще в сер. VI в., однако упрекал К. П. за то, что он не интересовался ничем, кроме поэзии (*Lyd. Mag.* II 12). Классифицирующие квантитативные поэмы К. П. сохранились в основном фрагментарно (AG. IX 136; IX 623; XV 9). Также К. П. предположительно принадлежит Мученичество св. Мины, написанное по образцу энкомия мч. Гордию свт. Василия Великого.

Лит.: CPG, N 5646–5647; *Delehaye H.* Linvention des reliques de saint Ména à Constantinople // *AnBoll.* 1910. Vol. 29. P. 117–150; *Constantelos D. J.* Kyros Panopolites, Rebuilder of Constantinople // *GRBS.* 1971. Vol. 12. P. 451–464; *Gregory T. E.* The Remarkable Christmas Homily of Kyros Panopolites // *Ibid.* 1975. Vol. 16. P. 317–324; *Idem.* Kyros // *ODB.* Vol. 2. P. 1163–1164; *PLRE.* Vol. 2. P. 336–339; *Baldwin B.* Cyrus of Panopolis: A Remarkable Sermon and an Unremarkable Poem // *VChr.* 1982. Vol. 36. P. 169–172; *Cameron A.* The Empress and the Poet: Paganism and Politics at the Court of Theodosius II // *Later Greek Literature /*

Ed. J. J. Winkler, G. Williams. Camb.; N. Y., 1982. P. 217–289. (Yale Classical Stud.; 27); *Irmischer J.* Cyrus of Panopolis // *EEC.* Vol. 1. P. 216; *Dopp S.* Cyrus, Dichter (von Panopolis) // *LACL.* S. 154–155; *Лурье В. М.* Время поэтов, или Praeparationes Areopagiticae: К уяснению происхождения стихотворной парафраза Евангелия от Иоанна // *Нонн из Хмима. Деяния Иисуса /* Отв. ред.: Д. А. Поспелов. М., 2002. С. 295–337; *Quasten.* Patrology. Vol. 5. P. 32.

Д. В. Зайцев

КИР ЭДЭССКИЙ [Кийоре Эдесский; сир. ܟܝܘܪܝܐ ܕܝܥܣܐ], восточно-сир. богослов, писатель-литургист (VI в.). Судя по прозвищу, род. в Эдессе (ныне Шанлиурфа, Турция). В 30-х гг. VI в. обучался в богословской школе Нисибина под рук. Мар Абы I, буд. католикоса Церкви Востока, и Фомы Эдесского. Затем переехал в школу Селевкии-Ктесифона, либо последовав за Мар Абой (ок. 538), либо в результате временного закрытия Нисибинской школы по указу перс. шаханшаха Хосрова I (ок. 540/41 г.: *Vööbus.* 1965. P. 156–157). Вероятно, здесь получил ученое звание «доктора» (*malpānā*), которое часто стоит при его имени в рукописях. После смерти Мар Абы (552) К. Э. перенес его тело в г. Хира (Хирта), где построил мон-рь и основал богословскую школу. Возможно, это произошло не сразу, поскольку в сохранившейся биографии Мар Абы рассказывается о первоначальном перенесении его тела в мон-рь в Селевкии (*Histoire de Mar-Jabalaha, de trois autres patriarches, d'un prêtre et de deux laïques, nestoriens /* Ed. P. Bedjan. P.; Lpz., 1895. P. 271).

К. Э. известен прежде всего как автор 6 литургических трактатов, к-рые относятся к числу немногих сохранившихся и притом наиболее ранних образцов сир. жанра *elṭā* (букв. — повод, причина, обоснование, введение; проповедь, дающая богосл. объяснение того или иного литургического события). Цикл из 8 объяснений был начат Фомой Эдесским, написавшим трактаты о Рождестве Христовом и Богоявлении. Завершая после его смерти (ок. 543) этот труд, К. Э. составил объяснения, посвященные Великому посту, Пасхе, Страстям Христовым, Воскресению, Вознесению и Пятидесятнице. Впосл. этот цикл был дополнен еще 5 трактатами др. авторов и в таком виде бытовал в Церкви Востока под названием «Объяснения праздников домостроительства» (все сохранившиеся рукописи вос-

ходят к ныне утраченной Siirt. 82, XVI в.; подробный анализ сборника: *Baumstark.* 1901). По словам К. Э., в основе его трактатов лежат объяснения, дававшиеся устно учителями Нисибинской школы, в первую очередь, вероятно, Мар Абой. Трактаты К. Э. являются важным свидетельством того, как богосл. система еп. Феодора Мопсуестийского, которой в целом следует автор, применялась в сфере литургического богословия. Они также отражают один из этапов в развитии учения о *Евхаристии* в Церкви Востока и дают информацию о восточносир. литургической практике VI в.

Авдишо бар Бриха († 1318) в «Каталоге писателей» приписывает К. Э. также «объяснения» (*puššāqē*) и «толкования» (*turgāmē*). Возможно, речь идет о несохранившихся экзегетических сочинениях и/или о переводах с греческого. В частности, ввиду стилистического сходства с литургическими трактатами К. Э. ему может принадлежать сир. перевод «Книги Гераклида Дамасского» *Нестория*, выполненный в 537 г.

Соч.: Six Explanations of the Liturgical Feasts by *Cyrus of Edessa /* Ed., transl. W. F. Macomber. Louvain, 1974. 2 vol. (CSCO; 355–356. Syr. 155–156).

Ист.: *Assemani.* BO. T. 3/1. P. 170; *Hist. Nestor.* Pt. 2(1). P. 170–171; *Maris, Amri et Slibae* De patriarchis Nestorianorum commentaria / Ed. H. Gismondi. R., 1899. T. 1/1. P. 52; 1896. T. 2/1. P. 40–41.

Лит.: *Baumstark A.* Die nestorianischen Schriften «de causis festorum» // *Oriens Chr.* 1901. Bd. 1. S. 320–342; *Macomber W. F.* The Theological Synthesis of Cyrus of Edessa // *OCP.* 1964. Vol. 30. P. 5–38, 363–384; *Vööbus A.* History of the School of Nisibis. Louvain, 1965. P. 174–175. (CSCO; 266. Subs.; 26); *Bruno P.* Aspekte des Eucharistielehre in den liturgischen Traktaten des Cyrus von Edessa // *Zu Geschichte, Theologie, Liturgie und Gegenwartsfrage der syrischen Kirchen /* Hrsg. M. Tamcke, A. Heinz. Münster, 2000. S. 33–54. (Studien z. Orient. Kirchengeschichte; 9); *Hainthaler Th.* Cyrus von Edessa und seine Erklärungen liturgischer Feste // *Akten des 5. Symposiums zur Sprache, Geschichte, Theologie und Gegenwartsfrage der syrischen Kirchen (V. Deutsche Syrologentagung),* Berlin 14.–15. Juli 2006 / Hrsg. R. Voigt. Aachen, 2010. S. 43–58. (Semitica et Semitohamitica Berolinensia; 9); *Brock S. P.* Qiyore of Edessa // *GEDSH.* P. 346.

С. А. Мусеева

КИРА, прп. (пам. 28 февр.) — см. в ст. *Марина (Марана) и Кира*, предподобные.

КИРА Ивановна Оболенская (6.03. 1889, г. Грубешов, ныне Хрубешув, Польша — 17.12.1937, г. Боровичи Ленинградской, ныне Новгородской, обл.), мц. (пам. 4 дек. и в Соборе

новомучеников и исповедников Церкви Русской). Из рода князей Оболенских, дочь штабс-ротмистра полкового адъютанта 13-го Гусарского Нарвского полка, вполн. чиновника городской управы. В 1899 г. поступила в Смольный ин-т благородных девиц в С.-Петербурге. 26 мая 1904 г. окончила его с серебряной медалью.

В 1906 г. семья Оболенских переехала в С.-Петербург. В 1906–1910 гг. К. давала частные уроки. С 1910 г. преподавала в бесплатной школе для бедных и в др. школах в рабочих районах С.-Петербурга: на Лиговской ул., при железнодорожной ст. Поповка, на заводе «Тре-



Мц. Кира Оболенская.
Фотография. Нач. XX в.

угольник», в городском уч-ще на ул. Бронницкой и т. д. В мае 1917 г. окончила высшие курсы франц. языка при об-ве «Alliance Française de Petrograd». С 1918 г. работала преподавателем и библиотекарем в советских школах № 32, 84, 73. В сер. 20-х гг. XX в. была членом Александро-Невского братства; была духовной дочерью архим. Варлаама (Сацердотского).

14 сент. 1930 г. была арестована по делу дворянок вместе с бывш. фрейлиной императрицы Н. П. Дурново и дворянкой О. А. Эльбен. На допросе заявила о своем несогласии с политикой советской власти по отношению к Церкви, негативно отзывалась о коллективизации. Карательные меры властей на допросе назвала террором, неприемлемым для гуманного и цивилизованного гос-ва. Отрицала свою причастность к к.-л. враждебным советской власти орг-циям. К. заявила: «Называть какие бы то ни было фамилии, если бы речь шла об их причастности к политической критике против сов. власти, считаю недостойной себя». 5 окт. 1930 г. сестра В. И. Ленина А. И. Елизарова-Ульянова (знавшая

К. по работе в школе на ст. Поповка) прислала в ОГПУ письмо, в котором отрекомендовала ее как человека, трудящегося со школьной скамьи, ничем не проявлявшего своего княжеского происхождения. Тем не менее 15 янв. 1931 г. К. была приговорена Особой тройкой Постоянного представительства ОГПУ в Ленинградском военном окр. за «контрреволюционную агитацию» к заключению в ИТЛ на 5 лет. После вынесения приговора отправлена этапом в г. Кемь. Определена в Беломор-Балтийский ИТЛ; работала педагогом и медсестрой в больнице лагеря. В 1933 г. переведена в ИТЛ в Свирь.

В 1932 г. освобождена досрочно с запретом проживать ближе 100 км от Ленинграда. В 1934–1935 гг. работала в Маловишерской и Солецкой больницах Ленинградской обл. Жила в деревне на поселении, но нелегально посещала Ленинград, чтобы проведать престарелую мать и больную сестру. С сент. 1936 г. проживала в г. Боровичи, где работала учителем нем. языка. 21 окт. 1937 г. арестована органами НКВД по одному делу с духовенством Боровичей, со ссыльными священнослужителями Ленинграда и с членами Александро-Невского братства. Они обвинялись в создании контрреволюционной орг-ции. Всего по этому делу проходило ок. 60 чел., руководящая роль отводилась Полоцкому и Витебскому архиеп. *Гавриилу* (*Воеводину*). К. обвинили в участии в «контрреволюционной организации церковников, активной борьбе с советской властью и пропаганде за установление фашистского строя в СССР, агитации против колхозного строительства, агитации за проведение в Верховный Совет своих единомышленников». К. виновной себя не признала. 10 дек. 1937 г. Особой тройкой УНКВД по Ленинградской обл. приговорена к смертной казни; расстреляна через неделю. Реабилитирована в 1958 г. Прославлена в лике святых определением Свящ. Синода РПЦ от 7 мая 2003 г.

Арх.: Архив УФСБ РФ по С.-Петербургу и Ленинградской обл. Д. П-85438; Ф. 513. Оп. 163. Д. 1432. Л. 27; Архив УФСБ РФ по Новгородской обл. Д. 1/а-1307; ЦГИА СПб. Ф. 2. Оп. 1. Д. 19255. Л. 2, 23; Ф. 531. Оп. 163. Д. 1432. Л. 2, 26–27; Оп. 1. Д. 19255. Л. 23; Ф. 1019. Оп. 1. Д. 56. Л. 1–3; Личный архив К. К. Литовченко, СПб.

Лит.: *Кумыш В., свящ.* Новомученица княжна Кира Ивановна Оболенская (1889–1937) // Церк. вестн. СПб., 2002. № 1/2. С. 41–48; *он же.* (Нестор *Кумыш*, иером.). Новомучени-

ки С.-Петербургской епархии. СПб., 2003. С. 232–244; Ленингр. мартиролог. Т. 5; *Шкаровский М. В.* Александро-Невское братство, 1918–1932 гг. СПб., 2003. С. 254–255.

М. В. Шкаровский

КИРАКОС ГАНДЗАКЕЦИ [Гетикци, Аревелци; арм. Կիրակոս Գանձակեցի, Գետիկցի, Արևելցի] (1201/1203–1271), арм. историк, вардапет. Прозвание (когномен) Гандзакеци (Гандзакский) стало общепринятым после XVII в. благодаря рукописи 1617 г., содержащей эксцерпты «Из Истории Киракоса Гандзакеци» (Матен. 5587, 16 об.). В XVIII в. этим именем стал называть его арменолог М. Чамчян. Скудные сведения о жизни К. Г. преимущественно содержатся в его основном труде «История Армении» («Краткая история периода, прошедшего со времени святого Григора до последних дней, изложенная вардапетом Киракосом в прославленной обители Гетик»). По тексту «Истории Армении», а также по составленному К. Г. Минологию (арм. Айсмавурк; 1268–1269) устанавливается год его рождения. Упомянув в «Истории Армении» вардапетов Ованнеса Саркавага (Дьякона), Давида Алавакворди и Григора Токакера, К. Г. сообщает, что все они, так же как и он, родились в обл. Гандзак (История Армении. 1976. С. 94). Сведения о Гандзаке и Алуанке в «Истории Армении» многочисленны и составляют одну из важных тем этого произведения. Известно также, что К. Г. рос и воспитывался в мон-ре Нор-Гетик (позднее Гошаванк), где Мхитаром Гошем († 1213) была основана школа богословия, в к-рой изучали библейскую экзегезу, писали и переписывали толкования на книги Свящ. Писания, учили языки, хранили, покупали и копировали рукописи. В одной памятной записи (*Алишан*. Айапатум. 1901. С. 463) К. Г. отметил, что видел Мхитара Гоша, когда был мальчиком лет 10, что был дружен со своим учителем Ванаканом Вардапетом (Ованнесом Тавушеци) в Нор-Гетике и позднее в мон-ре Хоранашат, который был основан Ванаканом близ крепости Тавуш (1215–1225); их дружба длилась до смерти Ванакана. После разгрома мон-ря в 1225 г. войском султана Хорезма Джелал-ад-Дина К. Г. вместе с Ванаканом переселился в небольшую церковь в скалах близ с. Лорут, в районе крепости Тавуш. Здесь деятельность школы Ванакана продолжилась (Исто-



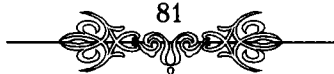
рия Армении. 1976. С. 146). В 1236 г. Ванакан вместе с нек-рыми учениками и К. Г. попал в плен к монголам. Вскоре Ванакан был выкуплен жителями крепости Гаг, а К. Г., который был переводчиком и писарем в ставке монг. хана, монголы не хотели освободить даже за большой выкуп, предложенный Ванаканом; они обещали К. Г. за службу в монг. армии высокий пост и хорошее вознаграждение. Осенью 1236 г. К. Г. с другом бежал в разоренный монастырь Нор-Гетик (Там же. С. 158–162). Следует предполагать, что К. Г. знал иностранные языки, по крайней мере персидский, который ему пригодился у монголов, где он провёл неск. месяцев и выучил монгольский. В 1243 г. К. Г. участвовал в церковном Соборе в Сисе (Киликия). В 1250 г. в Нор-Гетике он предал анафеме некоего мельника Давида, к-рый вдруг стал провидцем и чудотворцем и заявил, что Христос якобы явился ему и сказал: «Обрати страну сию и совершай исцеления» (Там же. С. 198–201). Вслед за Ванаканом, написавшим обличительное послание по этому поводу, К. Г. и еп. Амазасп Ахпатский составили обвинительные грамоты с угрозами и анафемой, требуя, чтобы Давид прекратил обманывать людей. В 1251 г. католикос Костандин I Бардзрабердци, получив от папы Римского Иннокентия IV письмо по поводу Символа веры и filioque, обратился к ученым мужам с просьбой высказаться по этому вопросу. К. Г. перечисляет имена деятелей Армянской Апостольской Церкви, мнение к-рых в то время считалось авторитетным для католикоса Костандина (Ванакан Вардапет, Вардан Аревелци, Овсеп и др.). В «Истории Армении» К. Г. приводит текст Символа веры армян и присоединяется к авторам послания католикосу (Там же. С. 97–111). Учитывая активную деятельность и большой авторитет К. Г., возможно, после смерти Ванакана Вардапета в 1251 г. он возглавил школу Нор-Гетика. В 1255 г. К. Г. встретился с королем Киликийской Армении Хетумом I, возвращавшимся после посещения ставок монг. ханов Батыея и Мункэ. Встреча произошла в селении Варденис, в доме ишхана, к-рого прозывали Курдом, армянина по происхождению и христианина по вере» (Там же. С. 365). Записав сведения о монголах со слов кор. Хетума, К. Г. добавил их в «Ис-

торию Армении» к своим впечатлениям побывавшего в монг. плену очевидца. К. Г. был знаком и со многими видными деятелями своего времени — с князьями Прошем, Григором, Курдом; его школьным товарищем был Вардан Аревелци, в 1265 г. по совету К. Г. составивший комментарий на Книгу Песнь Песней Соломона. В 1268–1269 гг. К. Г. побывал в Киликийской Армении и вернулся в Нор-Гетик. По сообщению Григора Акнерци, К. Г. умер в 720 г. по арм. счислению лет (1271), в один год с Варданом Аревелци (*Магакия Абега*. 1871. С. 55).

«Историю Армении» К. Г. начал писать в 1241 г., во время праздника Пятидесятницы (19 мая). Сочинение состоит из 2 частей. Первая представляет собой компиляцию из текстов более ранних авторов, описывавших события с нач. IV в. до 1197 г. Это своеобразный обзор арм. истории со времени принятия христианства как гос. религии и до монголо-татар. нашествия. 2-я часть основана на устных свидетельствах современников и наблюдениях автора как участника событий. В ней подробно рассказано о нашествии хорезмшаха Джелал-ад-Дина и монголо-татар на земли Армении, летопись доведена до событий 1265 г. В сочинение включены различные документы богословского, церковно-канонического и политического содержания. Поскольку в произведении нет записи о его завершении или обобщающей концовки, предполагается, что «История Армении» осталась незавершенной. Последняя глава явно не окончена: рассказ о войне между двоюродными братьями, монг. ханами Хулагу и Берке, прерывается на описании расположения войск. Сочинение является важным источником по истории монг. владычества в Армении и сопредельных странах, описывает быт, нравы, общественный строй и даже язык монголов, содержит сведения о политической истории гос-ва Хулагуидов, стран Ср. Востока, а также данные по истории Киликийской Армении. Источники, к-рыми пользовался К. Г. в работе над «Историей Армении», в основном указаны им в преамбуле — это документы религ. и богословского содержания, церковно-канонические и политические грамоты, житийная лит-ра, Свящ. Писание, сочинения Евсевия Кесарийского («великий Евсей» — История Ар-

мении. 1976. С. 43) и Сократа Схоластика («многомудрый Сократ» — Там же. С. 44), а также деятелей Армянской Церкви и арм. историков, как древних, так и средневековых, которые перечислены в хронологическом порядке. Наиболее важными для К. Г. были труды Мовсеса Каланкатуаци и Самуэля Анеци; упоминаются и не сохранившиеся сочинения Ованнеса Саркавага и Ванакана Вардапета и др. Подобно Степаносу Орбеляну, К. Г. часто использовал в работе и арм. лапидарные надписи.

«История Армении» состоит из 65 глав и написана с целью сохранить память о тех событиях, к-рые произошли в мире. К. Г. отмечает, что Бог заложил в душе человека стремление к познанию прошлого и будущего («Коренится промыслом творца в природе человеческой страстная любознательность, дабы он (человек) изучал события как прошлого, так и грядущего» — Там же. С. 43), а также подчеркивает важность непрерывности знания, ссылаясь на Псалтирь: «...заповедал отцам нашим возвещать детям их, чтобы знал грядущий род» (Пс 77. 5–6). Описывая исторические события и обсуждая их причины, К. Г. ссылается на Свящ. Писание и следует законам средневек. историографии и концепции объяснения катастроф и бедствий (в т. ч. и природных) божественной карой за грехи людей. Комментируя нравственно-этические вопросы, он, как правило, обращается к авторитету святителей Василия Великого и Иоанна Златоуста. Тяжело переживая монголо-татар. нашествие и видя в этом признаки скорого наступления конца света, К. Г. пишет о том, что подтверждается «пророчество патриарха нашего святого Нерсеса, который предсказал гибель страны армян от племени стрелков. А мы собственными глазами видели разорение и муки, постигшие все страны» (История Армении. 1976. С. 45, 152). Он пишет, что его предшественники-летописцы начинали свои труды с описания истории царских или княжеских домов, он же обратился к Патриаршеству св. Григора Просветителя, указав прежде всего имена католикосов и все значительные события, происшедшие в их служение. Он включил в повествование и сведения о произведениях, написанных в правление того или иного католикоса и поместил





в 1-ю главу «Истории Армении» своего рода краткую библиографию арм. лит.-ры. Сжатый очерк порой превращается в пространные отступления, особенно когда речь заходит об известных арм. деятелях науки и искусства. Повествование соответствует хронологии служебной арм. католикосов, содержит перечисления визант. императоров и персид. царей. Компилятивный и хронографический стиль 1-й части меняется на живое и яркое повествование о современности в 3-й главе «О царствовании Левона на Западе» (Там же. С. 115). «История Армении» служила источником сведений для современников К. Г. (Вардан Аревелци, Мхитар Айриванеци) и последующих арм. историков, ею пользовались и средневек. авторы из др. стран, напр. иран. историк Рашид ад-Дин (кон. XIII – нач. XIV в.).

Как и др. арм. исторические сочинения, книга К. Г. включает ряд произведений др. жанров, в т. ч. каноны и послания, принадлежащие др. авторам. Среди них «Послание о Символах веры Армянской Церкви» Нерсеса Шнорали 1165 г. (Там же. С. 97), «Наставление об исповедании веры» Ванакана Вардапета (Там же. С. 207), а также фрагменты житийного характера, посвященные Ованнесу Саркавагу, Ванакану Вардапету и Ованнесу Гарнеци. Эти тексты важны для исследования процесса формирования агиографических сочинений того времени. Отдельным компилятивным фрагментом следует считать и 10-ю гл. «Краткое изложение истории страны Агванк, приводимое ниже в форме рассказа» (Там же. С. 132–137). Кроме того, «История Армении» содержит и ряд фольклорных сюжетов, напр. легендарную историю коронации визант. имп. Маврикия (582–602) (Там же. С. 62–64). Труд К. Г. написан простым ясным языком.

Важным вкладом К. Г. в арм. церковную культуру стали дополнения к Минологии. Он писал, что работал над ними 15–16 лет и закончил в 1268–1269 гг. в Киликии, когда ему было 66 лет (Алишан. Айапатум. 1901. С. 472; История Армении: 1976. С. XXV–XXVI). Обширная переписка К. Г. с Ванаканом Вардапетом, Варданом Аревелци и др. современниками не сохранилась. К. Г. является автором шаракана «Вознесение Богородицы», состоящего из 36 строф согласно буквам арм. алфавита и

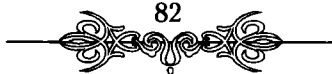
с акростихом в конце: «Киракос Вардапет».

Соч.: Путешествие Арм. царя Гетума к Бату (Батью) и к Мангу-хану в лето арм. счисления 703 и 704 / Пер.: Д. Б. Аргутинский-Долгорукий // Сиб. вестн. СПб., 1822. Ч. 19. Кн. 8. С. 93–108 (текст парал. на арм. и рус. яз.); Extrait de Kiragos, auteur arménien du XIII^e siècle // Brosset M. F. Additions et éclaircissements à l'Histoire de la Géorgie. St.-Pb., 1851. P. 412–437; История Армении / Ред.: В. Тер-Георгиян Ованнисянца Ереванеци. М., 1858 (на арм. яз.); Краткая История / Ред.: Г. Алишан. Венеция, 1865 (на арм. яз.); Histoire d'Arménie // Deux historiens arméniens: Kirakos de Gantzak (XIII^e s.). Oukhtanes d'Ourha (X^e s.). Histoire en trois parties / Trad. M. Brosset. St.-Pb., 1870–1871. 2 vol.; История Армении / Ред.: К. А. Мелик-Оганджян. Ереван, 1961 (на арм. яз.); История Армении / Под ред. Л. А. Ханларяна. М., 1976; History of the Armenians / Transl. by R. Bedrosian. N. Y., 1986; rbedrosian.com/kg1.html [Электр. ресурс]. Ист.: *Смбат Снапанет*. История константинопольских греков и Великой Армении в хронологическом порядке. М., 1856 (на арм. яз.); *Магакия Абега, инок*. История монголов инок Магакии, XIII в. СПб., 1871; История монголов по арм. источникам. СПб., 1873–1874. Вып. 1–2; Армянские источники о монголах / Пер. с древнеарм.: А. Галстян. М., 1962. Лит.: *Dulaurier M. E.* Recherches sur la chronologie arménienne, technique et historique. P., 1859. Vol. 1: Chronologie technique; *Алишан Г.* Айрапат. Венеция, 1890 (на арм. яз.); *он же*. Ширак. Венеция, 1881 (на арм. яз.); *он же*. Айапатум. Венеция, 1901 (на арм. яз.); *Зарбаналян Г.* Армянская библиография, 1565–1883. Венеция, 1883 (на арм. яз.); *он же*. История древнеарм. книжности. Венеция, 1932 (на арм. яз.); *Март Н. Я.* Аркауи, монгольское название христиан в связи с вопросом об армянах-халкидонитах. СПб., 1905; *Степанос Орбелян*. История области Сисакан. Тифлис, 1910 (на арм. яз.); Материалы об арм. меликствах. Эчмиадзин, 1913–1914. Вып. 1–2 (на арм. яз.); *Воскян А.* Ованнес Ванакан и его школа. Вена, 1922 (на арм. яз.); *он же*. Монастыри Арцаха. Вена, 1953 (на арм. яз.); *Жанполадян Р. М.* Мхитар Готш и монастырь Нор Гетика // Тр. Гос. ист. музея Армении. Ереван, 1948. Т. 1 (на арм. яз.); *он же*. «История Армении» Киракоса Гандзакского и надписи Нор-Гетика // Исследования по истории культуры народов Востока: Сб. в честь акад. И. А. Орбели. М., Л., 1960. С. 61–63; Памятные записи арм. рукописей XIV в. / Сост.: Л. С. Хачикян. Ереван, 1950; Памятные записи арм. рукописей XV в. Ереван, 1955. Ч. 1: 1401–1450 гг. / Сост.: Л. С. Хачикян; 1958. Ч. 2: 1451–1480 гг. / Сост.: Л. С. Хачикян; 1967. Ч. 3: 1481–1500 гг. (на арм. яз.); *Гарегин I (Овсепян), католикос*. Колофоны рукописей. Антилиас, 1951. Т. 1: V в. – 1250 г. (на арм. яз.); *Орманян М.* Азгапатум. Бейрут, 1959–1961 (на арм. яз.); *Boyle J. A.* Kirakos of Ganjak on the Mongols // Central Asiatic Journal. Wiesbaden, 1963. Vol. 8. N 3. P. 200–214; *idem*. The Journey of Het'um I, King of Little Armenia, to the Court of the Great Khan Möngke // Ibid. 1964. Vol. 9. N 3. P. 175–189; *Бабаян Л. О.* Очерки истории средневек. Армении. Ереван, 1966 (на арм. яз.); *Аракелян В. Д.* Текстологические исправления в «Истории Армении» Киракоса Гандзакеци // ИФЖ. 1969. № 2(45). С. 63–74 (на арм. яз.); *он же*. Киракос Гандзакеци // Там же. 1972. № 1(56). С. 48–62 (на арм. яз.); *Bedrosian R.*

Concerning Dawit the Deceiver // Ararat. N. Y., 1982. Vol. 23. P. 36–42; *Arzoumanian Z.* Kirakos Ganjakec'i and His History of Armenia // Medieval Armenian Culture / Ed. T. J. Samuelian. Chico (Calif.), 1984. P. 262–271; *Boisson-Chenorkhian P.* Notes sur Kirakos Ganjakec'i // REArm. 2005/2007. Vol. 30. P. 237–248; *eadem*. Histoire de Saint Gregoire d'après Kirakos Ganjakec'i // Ibid. P. 249–271.

М.-Э. С. Ширинян, В. Деврикан

КИРАКОС ДРАЗАРКЦИ [арм. Չիրաշկու Դրազարկցի] (ок. 1056–1127, мон-рь Дразарк, Киликия), арм. вардапет, один из крупнейших деятелей арм. культуры т. н. серебряного века. Вместе с Геворгом Мегриком учился у вардапета Геворга Лореци и затем подвизался в мон-ре Дразарк. Духовным отцом К. Д. был католикос *Григор II Вкаясер*, с которым тот сотрудничал в течение мн. лет. Среди современников К. Д. был известен как ученый, однако сведений о его сочинениях нет или они не сохранились. Он редактировал переводы на арм. язык, выполненные иностранными книжниками, такими как ритори Кириак и Феопист. Так, в 1085 г. в К-поле К. Д. редактировал и корректировал перевод комментария к «Деяниям святых апостолов» свт. Иоанна Златоуста, сделанный греком Кириаком по заказу Григора II Вкаясера (сохр. лишь текст перевода в редакции К. Д., изд.: К-поль, 1717 (на арм. яз.)). В 1117 г. К. Д. редактировал арм. перевод комментария свт. Иоанна Златоуста к Евангелию от Иоанна, выполненный еще в V в. (главы 1–13 по сир. переводу, главы 14–88 с греч. оригинала). Впосл. большая часть этого перевода была утеряна, в XI в. сохранились только первые 13 глав; новый перевод, сделанный сирийцем Андреем Диаконом по заказу Григора Вкаясера, не удовлетворил К. Д. По его просьбе Григор Вкаясер заказал новый перевод с греческого Феописту, греку по происхождению, к-рый служил нотарием у кн. Арона. Григор Вкаясер умер в 1105 г., когда перевод еще не был окончен, К. Д. был вынужден оплатить работу Феописту. Однако язык этого перевода оказался столь витиеватым и искусственным, что в 1112 г. К. Д. начал серьезно редактировать текст. Он сравнивал перевод с греч. оригиналом, сир. переводом и с сохранившимися частями древнеарм. перевода. Согласно хронике Самуэла Анеци, в 1121 г. К. Д. и Геворг Мегрик продолжили труд Григора Вкаясера,





к-рый работал над дополнениями к арм. Лекционарию, составляя паремии к 46 праздникам, из них паремии к 30 праздникам были выполнены К. Д. Текст этого Лекционария в редакции К. Д. (с незначительными добавлениями) сохранился до наст. времени.

К. Д. был похоронен в мон-ре Дразарк, где долгие годы жил и трудился. Лит.: *Алишан Г.* Сисуан. Венеция, 1885. С. 231 (на арм. яз.); *он же.* Айапатум. Венеция, 1901. С. 353 (на арм. яз.); *Ачарян Р.* Словарь арм. личных имен. Ереван, 1944. Т. 2. С. 621–622 (на арм. яз.); *Акимян Н.* Киракос Ученый (1050–1127) // *Ams. W.*, 1952. Т. 66. С. 481–546 (на арм. яз.); *Норайр Погарян, еп.* Армянские авторы, V–XVII вв. Иерусалим, 1971. С. 203–206 (на арм. яз.); *Thomson R. W.* A Bibliography of Classical Armenian Literature to 1500 AD. Turnhout, 1995. P. 140–141.

М.-Э. С. Ширинян

КИРАКОС ЕРЗНКАЦИ [арм. Կիրակոս Երզնկացի] (70-е гг. XIII в., сел. Аграк (Агарак), обл. Екехеац — 1356, Ерзнка), арм. вардапет, богослов, философ, экзегет, поэт, педагог (рабунапет). Впервые К. Е. упомянут в колофоне рукописи Матен. 1315. Первоначальное обучение прошел в Ерзнке, потом учился в Гладзоре, где выделялся способностями среди учеников; должен был стать преемником ректора Гладзорского ун-та *Есаи Ничеци*, но по окончании учебы вернулся на родину и начал преподавать в школе при мон-ре Авагванк (близ Ерзнки). К. Е. продолжил и развил традиции школы Ерзнки и ее известных вардапетов Ованнеса Ерзнкаци (Плуза) и Мовсеса Ерзнкаци. Развивая философию Ованнеса Плуза и сопоставляя ее с учениями древних философов, К. Е. отдавал предпочтение мировоззрению *Аристотеля*. Он рассматривал вопросы соотношения тленного и вечного, единичного и общего, способностей и ступеней познания, классификации наук и др. Соотношение души и тела К. Е. уподоблял соотношению материи и разума, материи и искусства, формы и содержания. отождествляя душу с разумом, он утверждал возможность постоянного усовершенствования духовной сущности человека. Для полного постижения предмета или явления К. Е. вслед за *Давидом Анахтом* считал необходимым пройти 5 ступеней, определяемые ими как ощущение, воображение, мнение, размышление, разум. Сущность последней и важнейшей из них, согласно К. Е., — это способность возведения мыслен-

ной деятельности от частного к общему и наоборот. Особое место К. Е. отводит нравственным добродетелям человека и сочетанию философского умозрения с аскетическим опытом, в связи с чем им были составлены комментарии к трудам *Евагрия Понтийского* «Умозрительные главы» (Матен. 518, 1980 и др.) и «О восьми помыслах».

Разностороннее наследие К. Е. (богословские труды, комментарии, энкомии, гомилии, наставления, церковные песнопения (*шараканы*) и др.) сохранилось в многочисленных рукописях и большей частью издано. Сочинения содержат ценные сведения для изучения социально-политической жизни, законов и обычаев армян и др. народов. Борьба К. Е. с деятельностью Римско-католической Церкви в Армении отражена в его «Слове православным верующим» (Матен. 2542, 8727 и др., *Venez. Mechit.* 241) и «Послании к жителям Карни».

К. Е. считал педагогику главным призванием любого образованного человека. Совершенствуя методику преподавания предшествующих вардапетов, он создал неск. учебных пособий, в к-рых собраны комментарии, гомилии, увещательные речи, материалы по философии и др. наукам (напр., Матен. 1379). К. Е. уделял особое внимание системе воспитания; стремился ликвидировать причины, рождающие порочные явления, усиливая в учениках сознательное чувство вины и желание исправиться. Исходя из возрастных особенностей, он разделил обучение на 3 этапа: на 1-м главную роль играет участие педагога; на 2-м — эрудиция ученика и его ответственность за свои поступки; для 3-го характерно сочетание этих составляющих. В ученике К. Е. больше всего ценил умение подражать учителю.

По сведениям историка Акопа Карнеци (XVII в.), К. Е. похоронен в Ерзнке, в ц. св. Саргиса.

М.-Э. С. Ширинян

К. Е. является автором, завершающим тысячелетнюю историю классического периода арм. гимнографии (см. в ст. *Армянский обряд*). Его шаракан в честь Успения Пресв. Богородицы «Восток, блеском превосходящий солнце» 1-го побочного глаза с алфавитным акростихом отличается торжественной мелодией. К. Е. интересовали также вопросы теории, эстетики и практики духовной му-

зыка. Он написал муз. эстетико-теоретический трактат «Толкование на Пс 28. 3 — «Глас Господень над водами», который состоит из 3 частей: 1) толкование на текст псалма, 2) толкование на гласы, продолжающее традицию трактатов Мовсеса Грамматика «О церковных чинах» и *Ананиа Ширакаци* «О науке гласов», 3) толкование учения о звуке, основанное на идеях Давида Анахта и Ованнеса Ерзнкаци.

А. С. Аревшатян

Соч.: Послание к жителям Карни / Ред.: А. Даниелян // Гандзасар. Ереван, 1996. № 6. С. 557–584 (на арм. яз.); Шаракан на Успение Св. Богородицы «Восток, блеском превосходящий солнце» // Духовные песнопения, записанные в Шаракане (Гимнарии). Вагаршапат, 1875. С. 1008–1015 (на арм. яз.); *Karapetyan T.* Kirakos Erznkaci's On the Eight Thoughts of Evagrius // *St. Nersess Theol. Review. New Rochelle*, 2000/2001. N 5/6. P. 65–118; Пролог к Сретению Господню / Ред.: диак. Т. Багумян // Эчмиадзин. 2011. № 3. С. 82–109 (на арм. яз.); На Пс 109 / Ред.: диак. Т. Багумян // Там же. № 4. С. 106–119 (на арм. яз.); О молитве / Ред.: диак. Т. Багумян // Там же. № 10. С. 59–90 (на арм. яз.); Поучения об исповедании грехов / Ред.: иером. Захария (Багумян) // Там же. 2012. № 3. С. 68–94 (на арм. яз.); На Пс 28. 3 / Ред.: иером. Захария (Багумян) // Там же. № 7. С. 64–91 (на арм. яз.); На Ин 1.1 / Ред.: иером. Захария (Багумян) // Там же. № 9. С. 78–107 (на арм. яз.); О грехах / Ред.: иером. Захария (Багумян) // Там же. 2013. № 1. С. 55–65 (на арм. яз.); Наставительные слова / Ред.: архим. Захария (Багумян) // Там же. № 5. С. 75–87 (на арм. яз.); Похвала Богородице / Ред.: архим. Захария (Багумян) // Там же. № 9. С. 106–109 (на арм. яз.); На соч. «О восьми помыслах» св. Евагрия Понтийского / Ред.: архим. Захария (Багумян) // Там же. № 12. С. 74–114 (на арм. яз.). Лит.: *Evagrius Ponticus.* S. Patris Euagrii Pontici vita et scripta e graeca in Armeniorum linguam / Ed. B. Sarghissian. Venetiis, 1907. P. 163–184 [Praefatio]; *Кюртрян Г.* Ериза и провинция Екехеац. Венеция, 1953. Т. 1. С. 225–236 (на арм. яз.); *он же.* Неопубликованные произведения Киракоса вардапета Ерзнкаци // Эчмиадзин. 1965. № 8/9. С. 91–99 (на арм. яз.); *Срапян А.* Филологические уточнения // ИФЖ. 1972. № 4. С. 137–145 (на арм. яз.); *Григорян Г. М.* Очерки истории Сюника IX–XV вв. Ереван, 1990; *Аревшатян А.* Учение о гласах в средневек. Армении. Ереван, 2013. С. 97–99, 224–231 (на арм. яз.).

КИРАМ [Кирам Казмох; арм. Կիրակ Վաչագան] (2-я пол. XVI — нач. XVII в.), арм. скульптор, резчик по камню, создатель *хачкаров* и надгробий. Один из мастеров, возродивший искусство создания хачкаров в Армении после 100-летнего забвения этой традиции. К. работал в то время, когда в Армении резко возрос интерес к мемориальным памятникам — хачкарам и надгробиям. Они создаются в большом количестве и часто отличаются высоким





художественным уровнем исполнения, имеют своеобразные изобразительные решения.

К. род. в обл. Гехаркуник (окрестности оз. Севан); там же сохранилось большинство его работ. Работал также в областях Айрарат и Та-вуш, в Эчмиадзине, Аштараке, Арзни, Егварде, Берде. Самая ранняя известная работа К. датирована 1551 г.; наиболее поздняя — 1610 г., что свидетельствует о долгом и плодотворном творческом пути мастера. Сохранилось более 50 только подписанных хачкаров, выполненных К., из них 32 находятся на старом кладбище Норадуза (Гехаркуник). Он делал и ставшие популярными в ту эпоху объемные надгробия с округлым завершением, к-рые, как и хачкары, украшались крестами и разнообразным орнаментом (сохр. более 10). Произведения К., созданные в контексте художественных представлений и вкусов его эпохи, имеют индивидуальный стиль. Методы работы мастера отличаются нововведениями. К. использовал трапециевидную форму плиты, отчего пропорции хачкара изменились и приобрели приземистость. Как основной принцип работы он использовал 2-плоскостную резьбу, к-рая у него более поверхностна, слабо выделена, композиция хачкара потеряла ясность. Вместе с тем К. довел до совершенства принцип плотного заполнения поля хачкара, в геометризованный орнамент он включил много мелких крестов, звездочек, прямоугольных сегментов. Именно в хачкарах К. впервые появляются килевидные арки, а в нек-рых прямоугольный карниз заменяется треугольным завершением. Мастер традиционно располагает евангельские сцены в верхней части, на карнизе. Иногда иконографическая трактовка этих сцен отходит от канона (напр., в Распятии могут быть представлены не только Богородица и св. ап. Иоанн Богослов, но также 2 св. воина с драконом). На объемных надгробиях К. помещал и бытовые сцены, которые наделены символическим значением. Надписи К., как и в целом надписи хачкаров этой эпохи, графически теснее связаны с общим орнаментальным и композиционным заполнением поверхности главной, лицевой стороны плиты.

В XVI–XVII вв. в Армении мастера-резчики подписывали свои работы. Именно благодаря этому ново-

введению нам известно большое число памятников, созданных К. и др. резчиками его эпохи. Судя по объему выполненной работы, можно предположить, что у К. были ученики или помощники, однако в надписях присутствует только имя К., что может свидетельствовать о высоком статусе и всеобщей известности мастера, к-рый превосходил др. мастеров по количеству работ и мест их исполнения.

Лит.: Бархударян С. Средневековые арм. архитекторы и мастера по камню. Ереван, 1963 (на арм. яз.); Якобсон А. Армянские хачкары. Ереван, 1986; Петросян Г. Хачкары: генезис, функция, иконография, семантика. Ереван, 2008 (на арм. яз.).

З. А. Акопян

КИРА́ННА [греч. Κυράννα] († 1751), нмц. (пам. греч. 28 февр.). К. происходила из сел. Высока (ныне городок Оса в 35 км к северо-востоку от Фессалоники) и отличалась благочестием и необыкновенной красотой. Начальник тур. отряда, собиравший налоги в этой местности, захотел взять ее в жены. Он стал склонять К. принять ислам, обещая деньги и драгоценные наряды. Видя ее



Нмц. Киранна.
Мозаика над входом
в ц. нмц. Киранны в Осе.
1992 г.

твердость в вере, турок стал угрожать К., а затем насильно похитил девушку с помощью янычар и отвез в Фессалонику. Приведя К. к судье, он лжесвидетельствовал, что она обещала стать его женой и мусульманкой, но затем изменила решение. По закону Османской империи отречение от ислама и даже от намерения принять его каралось смертной казнью. К. отвечала судье, что она христианка и имеет лишь одного Жениха — Спасителя, за Которого готова отдать жизнь. Девушку бросили в темницу и подвергали таким жестоким пыткам, что это вызвало возмущение даже у заключенных турок. На 7-й день мучений К. скончалась, оставшись верной христ. вере. По словам многочисленных свидетелей в момент ее смерти в тюрьме вос-

сиял неземной свет. Турки отдали тело мученицы христианам для погребения. Ее одежды были разделены между верующими, которые хранили их в качестве оберега. *Софроний (Евстратиадис)*, митр. Леонтопольский, относит мученическую кончину К. к 1745 г. и упоминает о 10 днях ее тюремного заключения (*Σοφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. 'Αγιολόγιον. Σ. 261).

Рассказ о мученичестве К. был написан в 90-х гг. XVIII в. ксенофонтским мон. Дионисием со слов очевидца — жителя Фессалоники и включен в составленный им Мартирологион (Ath. Χερ. 25) (*Πασχαλίδης Σ. 'Α. Οἱ χειρόγραφοι νεομαρτυρολογικῆς συλλογῆς καὶ τὸ Νέον Μαρτυρολόγιον: Πρόδρομη ἀνακοίνωση // Πρακτικὰ Διορθοδόξου ἐπιστημονικοῦ συνεδρίου Κωνσταντίνου ὁ Ὑδραῖος*. Ὑδρα, 2007. Σ. 157–159). Это Мученичество использовал прп. *Никодим Святогорец* при создании «Нового Мартирологиона». Службы в честь К. составлены мон. Христофором Протромитом и мон. *Герасимом Микраяннитом*.

Хотя К. скончалась 28 февр. и под этой датой ее память отмечена в «Новом Мартирологионе» прп. Никодима Святогорца и в других но-

вогреческих синаксарях, жители Осы отмечали ее память 8 янв. Эта дата также приведена в одном

из новейших агиографических сводов — «Синаксаристе» еп. Агафангела Фанарийского (*Ἀγαθάγγελος, ἐπ. Φαναρίου. Συναξαριστὴς τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας*. Ἀθήναι, 2004. Τ. 1. Σ. 119). Возможно, это связано с тем, что 28 февр. часто приходится на период Великого поста. В окрестностях Осы бытовало поверье, что К. исцеляет детей, страдающих рахитом. В настоящее время по инициативе живущих в Фессалонике выходцев из Осы праздник в честь святой совершается в ц. Пресв. Богородицы Ахиропоитос в воскресенье после 8 янв. (Ibid. 2005. Τ. 2. Σ. 268–269). Кроме того, в одной из греческих рукописей Великой Лавры память К. указана 1 янв. (*Σοφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. 'Αγιολόγιον. Σ. 261).



12 сент. 2011 г. мощи К. были обретыены в алтарной части ц. святых Таксиархов (т. е. Чиноподчиненных арх. Михаила и Гавриила) в Осе. 11 окт. 2011 г. состоялось торжественное



Церковь нмц. Киранны в Осе. 1868 г., кон. XX в.

перенесение ее мощей в ц. нмц. Киранны в Осе, построенную на месте ее родного дома, в котором участвовали К-польский патриарх Варфоломей I, архиеп. Афинский Иероним II и 20 архиереев К-польского Патриархата и Элладской Православной Церкви.

Ист.: NM. 1856. Σ. 131–134; 1993⁴. Σ. 133–135; *Δουκάκης*. ΜΕ. Τ. 2. Σ. 412; *Ματθαίος*. ΜΕ. Τ. 2. Σ. 425–428; *Μακάριος, μητρ., Νικόδημος Ἁγιορείτης, Νικήτορος ἱερομόν., Ἀθανάσιος ὁ Πάριος, Συναξαριστής νεομαρτύρων*. Θεσσαλονίκη, 1996³. Σ. 335–338; *Νικόδημος, Συναξαριστής*. 2002⁵. Τ. 3. Σ. 342, 547–550.

Лит.: *Сергий (Спаский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 58; *Χρυσόστομος (Παπαδόπουλος)*. Νεομάρτυρες. Σ. 45; *Κυράννα* // ΘΝΕ. 1965. Τ. 7. Σ. 1139–1140; *Περαντώνης, Λεξικόν*. Τ. 2. Σ. 292–293; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἁγιολόγιον. Σ. 261; *Μακάριος Ἐμμιωνοπερίτης, ἱερομόν. Νέος Συναξαριστής τῆς Ὀρθόδοξου Ἐκκλησίας*. Ἀθήνα, 2006. Τ. 6: *Φεβρουάριος*. Σ. 311–313; *Ἰωάννης, μητρ. Λαγκαδά καὶ Ρεντίνης*. Τὸ χρονικὸν τῆς εὐρέσεως τῶν ἱερῶν λειψάνων τῆς Ἁγίας Κυράνης. Λαγκαδάς; Θεσσαλονίκη, 2012.

О. В. Лосева

КИРАНЦ [Киранцванк; арм. Կիրանց վանք], мон-рь на севере Армении (обл. Тавуш, историческая обл. Гугарк), в 12 км к юго-западу от сел. Киранц, в долине р. Воскепар. Был построен в 1-й пол. XIII в., в эпоху расцвета Армении при княжеской династии Захаридов (Закарян) и являлся армяно-халкидонитской правосл. обителью. Об основателях и ктиторах мон-ря нет точных сведений; по косвенным данным, ктитором был Аваг, сын Ивана из рода Захаридов. Название мон-ря восходит к греч. κύρος — господин, может указывать и на правителей из династии Захаридов, и на их вероисповедание.

Комплекс мон-ря состоит из 3 храмов, 2 притворов, трапезной, жилых

и хозяйственных помещений, кладбища. Мон-рь обнесен каменной оградой со входом с юго-запада. Храмы выстроены из сырцового кирпича с использованием отдельных каменных деталей (напр., карниз барабана). Такая техника не характерна для Закавказья, но известна в некоторых по-

стройках XIII в. (церкви Срвех, Воскепар, кафоликаны мон-рей *Кинцвиси*, *Тимотесубани*). Использование кирпича могло быть

следствием влияния мусульм. (сельджукской, иранской) архитектуры. Об этой же традиции свидетельствует и изразцовая мозаика барабана.

Главный храм крестово-купольного типа, с 2 свободно стоящими опорами на зап. стороне. Фланкирующие апсиду 2-этажные пастофории имеют выход в наос, сев. пастофорий сообщается с апсидой, что может свидетельствовать о совершении литургии по визант. обряду (по ходу службы необходимо было, чтобы пастофорий был связан с апсидой; аналогичное строение церкви Кинцвиси). Согласно той же традиции, апсида храма К. низкая в отличие от высоких апсид арм. церквей. Купол храма опирается на паруса, а 4 подкупольные арки имеют стрельчатую форму. Барабан купола цилиндрический изнутри и 8-гранный снаружи. Храм освещается с помощью 8 узких продолговатых окон барабана, 3 окон в алтарной части (апсида и пастофории), а также окон сев. и юж. фасадов. Вход в храм — через зап. и юж. притворы, к-рые обложены тесаным камнем. Храм отличается вытянутыми пропорциями, в т. ч. удлинненным барабаном и его шатровым покрытием; тот же эффект создают и треугольные ниши вост. фасада. Фасады храма оформлены рельефными крестами простого очертания, поставленными на широкое ступенчатое основание, к-рое окаймляет центральное окно. На каждой грани барабана устроены широкие и неглубокие ниши с окнами в середине. Поверхность ниш украшена геометрической мозаикой из изразцовых плит бирюзово-голубого цвета.

К главному храму с севера и юга примыкают однефные часовни.

С юга расположен небольшой притвор; еще один притвор-гавит проходит вдоль зап. фасада. Высота и размеры пристроек соразмерны главной церкви, их силуэты органично вписываются в общую композицию ансамбля (возможно, временной разрыв между возведением этих частей постройки был небольшой). Трапезная находится в зап. части монастырского двора, у выступа скалы. Она выстроена из песчаника и булыжника, имеет сводчатое перекрытие. Некогда была украшена фресками, к наст. времени они почти полностью утрачены.

Главный храм К. был полностью расписан. Значительная часть его фресок также осыпалась, под воздействием температуры изменились и некоторые красочные пигменты. Тем не менее иконографическая программа росписи читается и представляет собой цикл композиций. В конхе апсиды представлена Пресв. Богородица с Младенцем на троне и 2 архангелами (сохр. нижняя часть). В среднем регистре апсиды помещена сцена причащения апостолов Христом, указывающая на визант. традицию, к-рая была обязательной для армяно-халкидонитских росписей XIII в. (мон-ри *Ахтала*, Кобайр, ц. Тиграна Оненца). Все апостолы представлены в движении, с покрытыми ладонями (лучше сохр. правая часть композиции). В нижнем регистре с каждой стороны по 5 святителей (среди них Иоанн Златоуст, Николай Чудотворец, Григорий Богослов, Кирилл Александрийский), которые держат раскрытые свитки с текстами на груз. языке. Узкое окно в центре апсиды делит композицию регистров на 2 части. На откосах окна изображены архангелы с рипидами; под окном — «Спас Нерукотворный». Ряд иконографических особенностей, а также 2-язычные (грузинские и греческие) надписи фресок К. подтверждают халкидонитское происхождение памятника.

Сохранность фресок купола и барабана хуже. Эта часть разделена на 5 регистров. Л. А. Дурново (исследование 1943–1952) считала, что в центральной части купола была представлена композиция «Вознесение Христа». Н. Тьерри (исследование 80-х гг. XX в.) предполагал, что это было «Воздвижение Креста Господня» (аналогичные фрески находятся в *Ишхани*). Здесь присутствуют 4 летящих ангела, солнце и луна.

Ниже расположен регистр с 12 апостолами, Богородицей Орантой и 2 архангелами; далее — регистр с 16 пророками. Апостолы и пророки, во фронтальных позах, представлены попарно между окнами барабана. Замыкает композицию регистр с 10 сценами из жизни пророков, среди которых «Иов на гноище», «Борьба Иакова с Богом», «Вознесение прор. Илии», «Очищение уст пророка Исаии», «Неопалимая Купина» и др. На парусах изображены сидящие евангелисты.

Росписи наоса сохранились частично. Над аркой зап. входа изображение креста в круге, на ее склонах — муж. фигура в богатом одеянии и женская в мафории. По мнению Дурново, это, возможно, ктиторы мон-ря; Тьерри называет их равноапостольными Константином и Еленой. Иконографической особенностью фресок наоса являются сцены из Жития равноап. Нино на юж. стене. Изображение просветительницы Грузии, встречающееся, как правило, в армяно-халкидонских церквах, подчеркивает исконную связь Армянской Апостольской и Грузинской Православной Церквей.

Исследователи связывают росписи К. с груз. живописью, однако в них присутствуют и собственно арм. черты, идущие из арм. миниатюрной живописи нач. XIII в. (ср. с *Ахпатским Евангелием*). Можно предположить, что к сер. XIII в. уже сформировалась армяно-халкидонская художественная школа, в к-рой органически соединились 2 ветви художественных традиций Закавказья. Лит.: *Тер-Аветисян С.* Заметки о Воскепаре и Киранце // Мат-лы по истории Грузии и Кавказа. Тифлис, 1937. Вып. 7. С. 505–517; *Тьерри Н.* Росписи церкви Киранца. Тбилиси, 1983; *idem (Thierry N.)* A Propos de l'église de Kiranc': Rapport préliminaire // *Bedi Kartlisa: Revue de Kartvelologi*. P., 1983. Vol. 41. P. 194–214; *Gandolfo F.* Il convento di Kiranz // IV Intern. Symposium on Armenian Art. Yerevan, 1985. P. 108–110; Фрески мон-ря Киранц: Мат-лы из архива Л. А. Дурново. Ереван, 1990; *Нерсисян Л. В.* Монастырь Киранц — памятник культуры армян-халкидонитов // Памятник в контексте культуры. М., 1991. С. 9–25; *Арутюнян В.* История арм. архитектуры. Ереван, 1992 (на арм. яз.).

З. А. Аюбян

КИРГИЗИЯ [Киргизская Республика; киргиз. Кыргызстан, Кыргыз Республикасы], гос-во на северо-востоке Ср. Азии. На севере граничит с Казахстаном, на востоке и юго-востоке — с Китаем, на западе — с Узбекистаном, на юго-западе — с Та-

джикистаном. Территория 199,9 тыс. кв. км. Столица — Бишкек (894,6 тыс. чел., 2013 г.). Крупные города: Ош (255,8 тыс. чел.), Джалал-Абад (89 тыс. чел.), Каракол (63,4 тыс. чел.), Токмак (53,2 тыс. чел.), Балыкчы (42,8 тыс. чел.). Гос. язык — киргизский, статус официального имеет рус. язык. Адм. деление — 7 областей и 2 города республиканского подчинения. К. — член СНГ (1991), Орг-ции Договора о коллективной безопасности (1992), ООН (1992), ОБСЕ (1992), Орг-ции экономического сотрудничества (1992), Орг-ции исламского сотрудничества (1992), МВФ (1992), МБРР (1992), ВТО (1998), Шанхайской орг-ции сотрудничества (2001), Евразийского экономического сообщества (2001). **География.** К. расположена в пределах горных систем Тянь-Шаня (высота до 7439 м, пик Победы) на северо-востоке и Памиро-Алая на юго-западе. Почти 90% территории находится выше 1500 м над уровнем моря. Для рельефа типична ярусность. На территории К. представлены холмисто-увалистые предгорья (адыры), расчлененные низкогорья, крутосклонные эрозионные среднегорья, альпийские высокогорья с пиками, карами, трогами и моренными грядами. Горные хребты, занимающие свыше $\frac{3}{4}$ территории К., имеют преимущественно широтное и субширотное простирание. На севере страны расположены хребты Зап. и Сев. Тянь-Шаня: Киргизский (4875 м), Талас-Ала-Тоо (4484 м), Кюнгей-Ала-Тоо (4771 м), Терскей-Ала-Тоо (5216 м), разделенные высокогорными долинами (Чуйская, Таласская) и котловинами (Иссык-Кульская, Джумгалская). В центральной части К., в пределах Внутреннего Тянь-Шаня, хребты Молдо-Тоо (4099 м), Джетим (4896 м) и др. чередуются с впадинами, днища к-рых лежат на высоте от 1000–1500 м на западе (Нарынская, Токтогульская и др.) до 3000–3600 м на востоке (Ак-Сайская долина). Самый протяженный в К. хребет Какшаал-Тоо простирается вдоль юго-вост. границы страны. На западе Ферганский хребет отделяет Ферганскую долину от Внутреннего Тянь-Шаня. На крайнем юго-западе К. расположены хребты горной системы Памиро-Алая — Туркестанский и Алайский. Климат континентальный. Средняя температура в янв. от -1 до -8°C в долинах, в высокогорье до -27°C , в июле

от $+20$ – 27 до $+15$ – 17°C в долинах и $+5^{\circ}\text{C}$ в высокогорье. В высокогорьях К. насчитывается свыше 7,6 тыс. ледников (Юж. и Сев. Энгильчек, Кайынгды, Мушкетова, Семёнова и др.). К. обладает значительными запасами водных ресурсов. Реки большей частью относятся к бассейну Аральского м. Долины рек имеют большой перепад высот и ступенчатый профиль. Много живописных ущелий-каньонов. Главные реки: Нарын, Чаткал, Талас, Чу. Наиболее крупные озера: Иссык-Куль, Сонгкель, Чатыр-Кель. В стране 34 водохранилища (крупнейшее из них — Токтогульское). Повсеместно распространены степи; в горах — арчовники, орехоплодовые и еловые леса. Леса из тянь-шаньской ели произрастают на высоте от 1600 до 3100 м, выше 3600 м — холодные пустыни и горные тундры.

Население. Численность населения К. достигла 5 663 100 чел. (2013). В городах проживает 1 900 200 чел., сельской местности — 3 762 900 чел. Средняя продолжительность жизни составляет 66,1 года для мужчин и 74,1 года для женщин. Коэффициент естественного прироста населения — 21,1. Большую часть населения К. составляют киргизы — 4 099 400 чел. Доля киргизов в общей численности населения возросла с 64,9% в 1999 г. до 72,4% в 2013 г., что объясняется высоким естественным приростом и репатриацией граждан К. из Таджикистана. На 2-м месте по численности узбеки — 816,2 тыс. (14,4% от всего населения), затем русские — 375,4 тыс. (6,6%). Узбеки компактно проживают в Оше, Джалал-Абаде и сельских районах, граничащих с Узбекистаном. В К. проживают также дунгане (63 тыс., 1,1%), уйгуры (51,4 тыс., 0,9%), таджики (49,1 тыс., 0,9%), турки-месхетинцы (40,4 тыс., 0,7%), казахи (33,4 тыс., 0,6%), татары (28,3 тыс., 0,5%), азербайджанцы (18,5 тыс., 0,3%), корейцы (16,8 тыс., 0,3%), украинцы (15,5 тыс., 0,3%), немцы (8,6 тыс., 0,2%) и др.

Государственное устройство. К. — унитарное гос-во. Конституция К. принята 5 мая 1993 г. (действует в редакции, одобренной на референдуме 21 окт. 2007). Форма правления — президентская республика. Глава гос-ва — президент, избираемый на 5 лет (с правом одного переизбрания). Президент является высшим должностным лицом, опреде-



ляющим основные направления внутренней и внешней политики гос-ва и т. п. Высший орган законодательной власти — однопалатный парламент (Жогорку Кенеш), который осуществляет законодательную власть в пределах своих полномочий. Состоит из 90 депутатов, избираемых сроком на 5 лет по партийным спискам. Высший орган исполнительной власти — правительство, возглавляемое премьер-министром — представителем политической партии, получившей более 50% мандатов депутатов парламента. В К. существует многопартийная политическая система (Мин-вом юстиции зарегистрировано 188 политических партий).

Религия. Большинство населения К. исповедует ислам — ок. 80%, Православие — 5%. В стране зарегистрировано 2330 религ. орг-ций и объединений (2012). Из них 1943 мусульм. орг-ций, 371 — христианская, 1 иудаистская, 1 буддистская, неск. общин *бахай религии* и харизматических церквей. Церковь объединения Мун Сан Мёна и секта Фалунгунь официально запрещены на территории К. Также запрещены движения салафитской направленности: «Жайшуль Махди», «Джун-уль-Халифат», «Ансаруллах», «Ат-Такфир валь-Хиджра», «Хизб ут-Тахрир».

Православие. К числу верующих РПЦ относят (в силу отождествления этнической и религ. принадлежности) русских и русскоязычных жителей республики. Правосл. при-

ходы К. входят в Бишкекскую и Киргизскую епархию (с 4 окт. 2012 Бишкекская и Кыргызстанская), образованную 27 июля 2011 г. в гос. границах страны решением Свящ. Синода, выделившим ее из состава Ташкентской и Среднеазиатской епархии. Кафедральным является Свято-Воскресенский собор в Бишкеке. 4 дек. 2011 г. Патриарх Мос-



Воскресенский собор в Бишкеке. 1947 г. Фотография. 2008 г.

ковский и всея Руси Кирилл совершил хиротонию архим. Феодосия (Гажу) во епископа Бишкекского и Киргизского. В составе епархии 40 приходов, включая жен. монастырь (данные 2012 г.), объединенных в 6 благочиннических округов: Бишкекский (кафедральный Свято-Воскресенский собор и храм во имя равноап. вел. кн. Владимира — в Бишкеке, церкви Покрова Пресв. Богородицы в г. Кант, в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» в с. Новопокровка, Покрова Пресв.

Богородицы в с. Таш-Дёбё, св. мучеников князей Бориса и Глеба в с. Военно-Антоновка, в честь Казанской иконы Божией Матери в с. Васильевка, Рождества Пресв. Богородицы в с. Ленинском, прав. Иоанна Кронштадтского в с. Манас); Чуй-Токмокский (церкви во имя вмч. Георгия Победоносца в г. Токмак, в честь Казанской иконы Божией Матери в с. Орловка, во имя ап. и евангелиста Иоанна Богослова в с. Ивановка, прп. Серафима Саровского в с. Красная Речка,

в честь Покрова Пресв. Богородицы в пос. Кемин); Беловодский (церкви архистратига Михаила в с. Беловодском, Св. Духа в с. Сокулук,

свт. Николая Чудотворца в с. Панфиловском, вмч. Дмитрия Солунского в с. Сосновка, Покрова Пресв. Богородицы в с. Чалдыбар); Таласский (церкви вмч. Дмитрия Солунского в г. Талас и Покрова Пресв. Богородицы в с. Покровка); Иссык-Кульский (церкви во имя Св. Троицы в г. Каракол, во имя блж. Ксении Петербургской в г. Балыкчы, во имя сщмч. Вениамина, митр. Петроградского, в г. Чолпон-Ата, во имя свт. Николая Чудотворца в с. Ананьево, в честь Покрова Пресв. Богородицы

в с. Кызыл-Суу, в честь Казанской иконы Божией Матери в с. Тюп, во имя вмч. Димитрия Солунского в с. Теплоключенка (Теплоключинское), во имя архистратига Михаила в с. Семёновка, в честь Покрова Пресв. Богородицы в с. Григорьевка); Ошский (церкви во имя архистратига Михаила в г. Ош, в честь Успения Пресв. Богородицы в г. Джалал-Абад, Рождества Пресв. Богородицы в г. Кёк-Джангак, в честь Владимирской иконы Божией Матери в г. Майлуу-Суу, Покрова Пресв. Богородицы в с. Куршаб, храм-часовня в честь Тихвинской иконы Божией Матери в пос. Айдаркен, во имя прор. Божия Илии в г. Кызыл-Кыя, во имя прп. Серафима Саровского в г. Кара-Кёль). В с. Калининском близ г. Кара-Балта расположен жен. мон-рь в честь Казанской иконы Божией Матери.

В К. существуют также старообрядческие приходы: приход РПСЦ и 2 прихода Древлеправославной поморской церкви.

Римско-католическая Церковь в К. представлена Апостольской администратурой с центром в Бишкеке (апостольский администратор — еп. Николай Мессмер). Общее число католиков в К. — ок. 4,8 тыс. чел. (2011), в основном это поляки, немцы и русские. Апостольской администратуре К. подчиняются 3 прихода (в Бишкеке, Таласе и Джалал-Абаде) и ок. 30 католических общин в сельских регионах по всей стране. В К. служат 6 священников-иезуитов, 2 епархиальных клирика и францисканские сестры, оказывающие правовую, медицинскую и др. помощь. Единственная католич. церковь в К. — костел св. арх. Михаила в Бишкеке. Он был построен в 1969 г. этническими немцами, переселенными в этот регион из Поволжья в 30–40-х гг. XX в. (в 1991 местная община достроила 2-й этаж).

Первые свидетельства появления на территории совр. К. католич. миссионеров относятся к XIII–XIV вв.: католич. священники по поручению Римских пап и европ. правителей ездили к монг. ханам (миссии францисканцев Джованни дель *Плано Карпини* в 1245–1247 и Гильома де *Рубрука* в 1253–1255).

В 20–30-х гг. XIV в. на этой территории действовали миссии францисканцев, прибывших из Китая, где к тому времени уже были созданы католич. епископства. В кон. XIX в.

на территории К. проповедовали миссионеры Кульджинской католич. миссии и появилось много католиков в лице польск. и нем. переселенцев. В нач. XX в. в К. переселялись выходцы из католич. областей Российской империи — Вост. Польши, Зап. Украины, Белоруссии. Во время первой мировой войны, в 1915–1918 гг., здесь находились военнопленные из Австро-Венгрии и Германии, однако католики не имели своего прихода.

В 1918–1930 гг. территория К. входила в состав Туркестанского деканата (с 1921 являлся частью апостольского викариата Сибири). В 20–30-х гг. XX в. число католиков значительно выросло за счет репрессированных и ссыльных поволжских немцев, зап. украинцев, поляков и белорусов. В 1928 г. в с. Люксембург (ныне Ысык-Атинского р-на) появилась 1-я католич. община. В годы второй мировой войны среди депортированных поволжских немцев и поляков было организовано тайное пастырское служение. В послевоенное время тайные общины действовали в Кантском р-не и в с. Сузак Ошской обл. В 1969 г. был зарегистрирован 1-й католич. приход во Фрунзе (ныне Бишкек). После обретения К. независимости в 1991 г. католич. общины вошли в состав апостольской администратуры Казахстана и Ср. Азии.

22 дек. 1997 г. папа Римский *Иоанн Павел II* учредил в К. автономную католич. миссию *sui iuris*, получившую статус самоуправления. 18 марта 2006 г. папа Римский Бенедикт XVI присвоил миссии *sui iuris* в республике звание Апостольской администратуры.

Протестантские церкви, деноминации и секты. Евангелическо-лютеранская Церковь в К. представлена 17 общинами и имеет 21 молитвенный дом. Епископ — Альфред Айххольц (с 2005). В XIX в. в К. уже существовали общины евангеликов-лютеран, образованные переселившимися из Саратовской губ. немцами-колонистами. Второй поток немцев, среди которых было много верующих лютеран, переселился в К. в 1929–1933 гг. К 1980 г. в К. насчитывалось ок. 50 общин евангеликов-лютеран, как зарегистрированных, так и не прошедших регистрацию. В кон. XX в., после массовой репатриации немцев в Германию, число общин резко сократилось. В наст.

время на территории К. действует ок. 20 лютеран. общин, большая часть которых находится в Бишкеке и Оше. Евангелическо-лютеранская Церковь в К. входит в состав *Евангелическо-лютеранской Церкви в России, на Украине, в Казахстане и Средней Азии*, а также во Всемирный лютеранский союз в Женеве.

В Союзе евангельских христиан-баптистов (Союз ЕХБ) Киргизии считается, что в 1907 г., когда в г. Пишпек (ныне Бишкек) поселилась 1-я баптист. семья Р. Г. Бершадского, была основана церковь евангельских христиан-баптистов в К. К 1916 г. число adeptов церкви превысило 100 чел. Первый молитвенный дом был построен в городе в 1923–1924 гг. В кон. 80-х гг. XX в. его посещали уже 1,9 тыс. чел., $\frac{2}{3}$ из них составляли русские и $\frac{1}{3}$ — немцы. В это время церкви христиан-баптистов были в Канте и Токмаке (в каждой по 1 тыс. членов) и в др. населенных пунктах К.; всего в республике было 16 зарегистрированных баптист. церквей. В 1993 г. в К. насчитывалось уже 19 баптистских церквей и 10 групп, в 2003 г. — 50 церквей и 80 групп. Союзом ЕХБ была создана миссия милосердия «Луч надежды» и Бишкекская библейская школа, в к-рой за 10 лет получили образование 184 студента. Было приобретено 35 молитвенных домов; рукоположено 28 пресвитеров, 7 благовестников, 36 диаконов. В 2010 г. церковь объединяла ок. 2,8 тыс. членов. Большинство adeptов рус. национальности.

Объединенная церковь христиан веры евангельской (пятидесятники) (ОЦХВЕ). В 1928 г. во Фрунзе была организована 1-я группа пятидесятников, в нее вошли 37 чел. В 10-х гг. XXI в. общины пятидесятников существовали в Бишкеке, Токмаке, Чолпон-Ате, Таласе (их количество достигло 49). Отделения этой церкви имеются в большинстве населенных пунктов по Чуйскому тракту и севернее его, в городах Кара-Кёл, Таш-Кумыр, Майлуу-Суу, Кёк-Джангак, Джалал-Абад, Ош. В с. Беловодском (Чуйская долина) расположена резиденция Среднеазиатского епископа ОЦХВЕ.

Меннониты. В 1882 г. в К. прибыли из России несколько десятков семей немцев-меннонитов, которые основали села в Таласской (Николайполь) и Чуйской (Люксембург) долинах. В 1963 г. представители

братских меннонитов примкнули к Союзу ЕХБ.

В 1906 г. в с. Орловка (ныне Кеминского р-на Чуйской обл.) начал проповедовать свое учение адвентист Ф. Триппель, и вскоре здесь появилась группа христиан, объединившихся в «Первую церковь христиан-адвентистов седьмого дня в Туркестане». В 1911 г. община обратилась к властям Сырдарьинской обл. с просьбой разрешить строительство молитвенного дома, к-рая была удовлетворена в 1915 г. Община в с. Орловка, насчитывавшая в то время 50 чел., стала 1-й официально зарегистрированной адвентистской церковью в Туркестане. В 1928 г. появилась церковь адвентистов в Кара-Балте, в 30-х гг. XX в. — в Таласе, в 1933 г. — в с. Калининском Таласской обл., в 1953 г. — в Токмаке, в 1956 г. — во Фрунзе, в 60-х гг. XX в. — в Караколе. Всего на территории К. насчитывается 30 общин адвентистов седьмого дня.

Иеговы свидетели ведут особо активную прозелитическую деятельность. Приверженцев этой религ. орг-ции в республике насчитывается более 6 тыс. чел., объединенных в 49 общин.

Мормоны представлены Церковью Иисуса Христа святых последних дней. Действует с окт. 1991 г. Объединяет ок. 14 тыс. прихожан, 35% из к-рых составляют этнические киргизы. Церковь получила регистрацию 3 нояб. 1992 г. в Мин-ве юстиции К. и 3 нояб. 1998 г. в Гос. комиссии при Правительстве К. по делам религий. Отд-ния работают в Бишкеке, Канте, Караколе, Чолпон-Ате, Оше, Таласе.

В К. имеется 6 общин *Объединенной методистской церкви*.

Ислам. В К. почти все мусульмане — сунниты ханифитского мазхаба, шиитов крайне незначительное количество. Ислам наиболее распространен в юж. областях республики, Ошской и Джалал-Абадской, и в сельской местности по всей стране. Мусульм. община полиэтнична: в ней представлено ок. 20 народностей; среди мусульман киргизы составляют 60%, узбеки — ок. 15%, остальные — дунгане, уйгуры, турки, казахи, башкиры, чеченцы, карачаевцы, балкарцы, курды, даргинцы, русские и др.

До 1991 г. в стране было открыто 39 мечетей, мусульмане К. находились в юрисдикции Среднеазиатско-

го духовного управления мусульман. Весной 1991 г. мусульмане всех национальностей республики на учредительном съезде создали Исламский центр Республики Киргизия, а в 1993 г. был образован Муфтият — высший духовный орган мусульман К. В 1996 г. Муфтият преобразовали в Духовное управление мусульман Киргизии (ДУМК), состоящее из областных, районных и сельских подразделений. 26 дек. 1996 г. прошел 1-й Курултай мусульман республики (присутствовало более 450 делегатов), на к-ром был принят устав ДУМК. В это время был утвержден Совет улемов из 25 видных ислам. деятелей К. В 2011 г. наибольшее количество мечетей действовало в Ошской обл. — 722; в Джалал-Абадской — 549, в Баткенской — 295, в Чуйской — 161, в Таласской — 73, в Иссык-Кульской — 56, в Нарынской обл. — 52 мечети.

В Госкомиссии по делам религий К. официально зарегистрировано 1800 мечетей (2013). В июне 2012 г. в Оше у подножия горы Сулайман-Тоо построена крупнейшая в стране мечеть (на 5 тыс. чел.). В К. действуют 7 ислам. высших учебных заведений, в т. ч. ун-т. По решению 2-го Курултая мусульман К. Бишкекский исламский ин-т в 2003 г. был преобразован в Исламский ун-т. В стране существуют суфийские ордены, наиболее влиятельные среди них — Накшбандия и Кадирия. Выходят мусульм. периодические издания: «Ислам маданияты», «Шарият» и др.

Для мусульман-киргизов, бывш. кочевников, характерно широко распространенное почитание могил, к-рое отражает веру в духов предков, покровительствующих живым. Киргизы возводили монументальные мавзолеи — гумбезы — родственникам и народным героям. Сохранились мавзолеи Узгена, построенные в XI–XII вв. Др. особенностью местного ислама является культ св. мест — мазаров, включающих мавзолеи, кладбища и различные природные объекты: реки и источники, рощи и отдельные деревья, горы и камни. К мазарам, часто заменявшим местным жителям мечети, устраиваются паломничества.

Иудаизм. Первые евр. общины появились в городах, лежащих на Великом шелковом пути. Араб. географ аль-Мукаддаси (946 — ок. 1000) писал о евр. купцах и менялах в городах Ош, Баласагун, Узген, Тараз.

К нач. XIX в. на территории К. проживали неск. тыс. евреев-сефардов. Еврей-ашкеназы начали селиться в К. в 60–70-х гг. XIX в., после присоединения Ср. Азии к России. С установлением советской власти во Фрунзе продолжала действовать синагога. В сер. 90-х гг. XX в. в Бишкеке была зарегистрирована евр. религ. община, при синагоге организованы начальная, средняя и воскресная школы. В неск. городах Ферганской долины действуют молельные дома.

Новые религиозные движения. Представители бахаи религии в К. появились в 90-х гг. XX в. 28 июля 1992 г. 1-я община была зарегистрирована в Мин-ве юстиции. На I съезде бахаистов, который состоялся в 1994 г., делегаты от местных Духовных собраний избрали руководящий орган — Национальное Духовное собрание. По данным 2011 г., в республике насчитывалось 12 местных Духовных собраний приверженцев религии бахаи (в городах Бишкек, Кара-Балта, Талас, Каракол, Балыкчы, Ош, Кызыл-Кыя, Майлуу-Суу, Кочкор-Ата и др.). В бахаистских организациях состояло 2200 чел. Идеи бахаи находят все больше сторонников в К. Более 90% адептов являются представителями преимущественно интеллигенции, имеют высшее образование. Состав бахаистов отличается многонациональностью, но преобладают киргизы.

Религиозное законодательство. 6 нояб. 2008 г. парламент К. принял закон «О свободе вероисповедания и религиозных организациях в Киргизской Республике». Он представляет собой новую редакцию ранее действовавшего и утратившего силу закона от 1991 г. «О свободе вероисповедания и религиозных организациях». Закон был подписан Президентом страны Курманбеком Бакиевым и вступил в силу со дня его офиц. публикации — 16 янв. 2009 г. Структурным подразделением исполнительной власти, проводящим работу по формированию и реализации гос. политики в религ. сфере и координирующим деятельность гос. органов К. в области религии, является Гос. комиссия при Правительстве К. по делам религий.

Закон 2008 г. «О свободе вероисповедания...» состоит из 30 статей. В ст. 1 говорится, что «настоящий закон направлен на обеспечение права человека на свободу

вероисповедания, определен Конституцией Кыргызской Республики и ратифицированными Кыргызской Республикой международными договорами, а также на регулирование отношений по осуществлению религиозной деятельности, установление правового положения религиозных организаций, миссий зарубежных религиозных организаций в Кыргызской Республике». Ст. 3 содержит уточненную терминологию настоящего закона. В К. каждому гражданину гарантируется право на свободу выбора вероисповедания или атеизма; граждане «равны перед законом во всех областях гражданской, политической, экономической, социальной и культурной жизни независимо от их отношения к религии и религиозных либо атеистических убеждений» (ст. 4. 1–2). Запрещается к.-л. принуждение при определении гражданином своего отношения к религии, к участию или неучастию в богослужениях, религ. обрядах и церемониях, к обучению в религ. учебных заведениях (ст. 4. 3). Не допускается вовлечение детей в религ. орг-ции (ст. 4. 5).

Политика гос-ва в сфере свободы вероисповедания строится на следующих принципах: К.— светское гос-во, никакая религия не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной, все религии и религ. орг-ции равны перед законом (ст. 5. 1). «Запрещаются настоячивые действия, направленные на обращение верующих одних конфессий в другие (прозелитизм), а также любая незаконная миссионерская деятельность» (ст. 5. 4).

Религ. орг-ция может быть создана по инициативе не менее 200 граждан К., достигших совершеннолетнего возраста и постоянно проживающих на территории республики (ст. 8. 3). Данная инициатива должна быть согласована с органами местного самоуправления. Для координации деятельности религ. организаций различных конфессий можно образовать «единые центральные органы — духовные управления, союзы, конференции и другие» (ст. 8. 4). Религ. объединения учреждаются при наличии не менее 10 религ. орг-ций единого вероисповедания, из к-рых хотя бы одна осуществляет свою деятельность на территории К. не менее 15 лет (ст. 8. 5). Деятельность миссий зарубежных религ. орг-ций на территории К. до-

пускается только при прохождении ими регистрации в установленном порядке (ст. 8. 6). В ст. 9 определены положения устава религ. орг-ций и миссий.

Религ. орг-ции могут издавать, приобретать, вывозить из К. и ввозить в К. и распространять религ. лит-ру, иные печатные, аудио- и видеоматериалы, а также другие предметы религ. назначения в порядке, установленном законодательством страны (ст. 22. 1). Запрещается ввоз, издание и распространение религ. литературы, иных печатных, аудио- и видеоматериалов, в к-рых содержатся призывы к изменению конституционного строя, религ. нетерпимости, к разрушению нравственных устоев общества (ст. 22. 2).

Исторический очерк. Наиболее ранние археологические памятники К. относятся к палеолиту. Орудия нижнепалеолитического времени обнаружены в Центр. Тянь-Шане и на Иссык-Куле. Памятники неолита, позднего каменного века, изучены в меньшей степени: в основном это стоянки и совр. городов Бишкек, Токмак и Чолпон-Ата, в местностях Чак и Кара-Шиве в Алайской долине. Были открыты пещеры неолитического времени Теке-Секерик у г. Нарына и Ак-Чункур (сохр. наскальные изображения животных) на р. Сары-Джаз со следами обитания человека. В эту эпоху племена К. освоили технику обработки камня, изготавливали глиняную посуду и охотились с помощью лука и стрел. Появилось скотоводство и земледелие. По данным археологии, в эпоху бронзы (сер. II тыс.—нач. I тыс. до Р. Х.) на территории К. существовали земледельческая (поселения Боз-Тепе, Чимбай и Кара-Кочкор) и скотоводческая, т. н. андроновская (могильники и поселения на реках Чу, Талас, Нарын, на оз. Иссык-Куль, в Центр. Тянь-Шане), культуры. В VII–III вв. до Р. Х. на территории К. обитали ираноязычные племена саков, успешно сражавшиеся с мировыми империями — Персидской державой Ахеменидов и гос-вом Александра Македонского. Во II в. до Р. Х. саки были вытеснены или поглощены пришедшими с востока Центр. Азии усуней, основавшими в Семиречье и Прииссыккулье полукочевое гос-во, о к-ром сообщается в кит. источниках той эпохи. По гипотезам ученых, усунь были тюркоязычным на-

родом. Одна часть усуней поддерживала связи с кочевой центральноазиат. империей Хунну, другая — с древнекит. империей Хань. Среднеазиат. соседями усуней были царства Канг (верховья Сыр-Дарьи), Хорезм и Давань (Ферганская долина). Есть основания предполагать родство древних усуней с уйшунами, позднее вошедшими в состав киргиз. народа и отмеченными в его родоплеменной структуре.

В I–IV вв. история юж. районов К. связана с Кушанским царством, господствующей религией в к-ром был буддизм. В VII в. К. являлась центром Западнотюркского каганата со столицей в г. Суяб в Чуйской долине (в районе г. Токмак), возникшем в 603 г. на руинах бывш. Тюркского каганата, чьи владения в период расцвета простирались от Кореи до Крыма и от Сибири до Ирана. Каганат выступил наследником всех завоеваний своего предшественника на западе — от Крыма и Кавказа до Тянь-Шаня и среднеазиат. оазисов. Часть населения была оседлой, занималась хлебопашеством, ремеслами и торговлей. С этого времени становится необратимым процесс тюркизации местного населения — ираноязычных народов, преимущественно согдийцев, главными городами к-рых были Бухара и Самарканд. В VI–VIII вв. только в Чуйской долине существовало не менее 18 крупных городов и намного больше мелких поселений. Способствовал развитию Западнотюркского каганата и Великий шелковый путь, проходивший через территорию К. со II в. до Р. Х. и соединявший цивилизации Зап. Европы и Ближ. Востока с Китаем, по которому не только шли товары, но и передавались духовные ценности. В каганате было распространено древнетюркское руническое письмо и согдийская письменность. Население придерживалось шаманизма и поклонялось языческим идолам — Тенгри (божеству неба), Умай (богине очага), Эрклигу (богу смерти). Существовал культ священных гор и культ огня. Часть населения исповедовала буддизм, зороастризм, манихейство, несторианство и иаковитство. В нач. VIII в., после распада Западнотюркского каганата, его преемником стал Тюркешский каганат, включивший большую часть совр. К. Тюркоязычные племена тюркешей стали во главе борьбы народов Ср. Азии против

араб. завоевателей, с 712 г. неоднократно вторгавшихся в пределы региона. В сер. VIII в. власть в К. перешла к тюркам-карлукам, переселившимся в это время с Алтая на Тянь-Шань. Их верхушка приняла христианство несторианского толка и продолжила антиараб. борьбу. Господство карлуков продолжалось до сер. X в., когда арабы завоевали Ср. Азию. Письменные источники X в. впервые упоминают о тюркоязычных киргиз. племенах Тянь-Шаня. До этого времени этноним «кыргыз» был связан с Вост. Сибирью: в 840 г. енисейские киргизы, сокрушив Уйгурский каганат в Вост. Монголии, основали Кыргызский каганат. Есть предположения, что этноним «кыргыз» в форме «цзюйше» встречается в кит. источниках, относящихся ко II в. до Р. Х. С сер. X до сер. XII в. территория К. входила в состав гос-ва Караханидов, его правители вышли из карлуков. Это гос-во включало Юж. Притяньшанье, Семиречье и зап. часть Вост. Туркестана (Кашгария). Именно с эпохи Караханидов К. стала частью мусульм. мира, когда в 960 г. здесь по воле кагана Сатук-Богра-хана, принявшего ислам (мусульм. имя Абдаль-Керим), эту религию приняли 200 тыс. шатров тюрков. Его сын Муса объявил ислам гос. религией. Время Караханидов — эпоха экономического и культурного подъема на территории К. С XI в. наряду с частным землевладением практикуется икта — условное пожалование земельного надела. В X—XII вв. производительные силы достигли достаточно высокого уровня развития. В Таласской долине разрабатывались месторождения серебра и добывались руды др. металлов. В городах Баласагун и Узген процветали ремесла и торговля. Выдающимися памятниками тюрк. языков и лит-ры X—XII вв. стали поэма Юсуфа Баласагуни «Знание, дающее счастье» (Кутадгу билиг) и труд Махмуда Кашгари «Словарь тюркских наречий» (Диван лугат-ат-тюрк). После исламизации региона тюрк. народы Ср. Азии сменили руническое письмо на араб. алфавит.

В нач. XIII в., накануне нашествия монголов во главе с Чингисханом на Ср. Азию, на территории К. находились разрозненные владения уже распавшегося к этому времени гос-ва Караханидов — владения карлуков в Узгене и в районе р. Или,

кипчаков и канглы в Прииссыккулье. Они были вассалами гос-ва Хорезмшахов и Зап. Ляо — державы каракитаев, павших под ударами монголов, на сторону к-рых перешли правители карлуков, канглы и кипчаков в К., принявшие активное участие в монг. завоеваниях и строительстве мировой Монгольской империи. Вхождение в состав империи монголов вызвало переселение на территорию К. большого числа монг. и тюрк. кочевых племен, вовлеченных в монгольские походы. С выделением в 1224 г. из Монгольской империи Чагатайского (Джугатайского) улуса К. стала его частью. После распада Чагатайского улуса на его руинах образовалось гос-во Моголов, созданное тюркизированными кочевниками, называвшими себя «моголами» и подчинившими себе также Кашгарию и Семиречье с сев. частью Ферганской долины. Гос-во Моголов в XIV—XV вв. подвергалось нашествиям войск правителя Самарканда Тамерлана и его наследников, а в XV в. — кочевых узбеков и казахов. Однако в нач. XVI в. часть моголов из Ферганы ушла в Сев. Индию под натиском кочевых узбеков во главе с Бабуром (1483—1530), основавшим на завоеванных землях империю Великих Моголов, а остальные из-за нападений казахов — в Кашгарию.

Бурные события эпохи монг. завоеваний привели к тому, что обитавшие в IX—XIII вв. на Енисее киргизы были вынуждены переселиться в Саяно-Алтай, Прииртышье, Вост. Тянь-Шань и даже в Китай. Как предполагается, в послемонг. время потомки енисейских киргизов, переселившиеся в регион Центр. и Вост. Тянь-Шаня и на Памир, смешавшись с монголами и местными тюрк. племенами — карлуками, канглы, кипчаками (при преобладании последних), а позднее, в XVI—XVII вв., — и с племенами казахско-ногайского и даже ойратского или западномонг. происхождения, стали основой сложившегося в Притяньшанье киргиз. тюркоязычного этноса. В кон. XV — нач. XVI в. сформировалось ядро киргиз. этноса на Тянь-Шане и в Прииссыккулье. Завершающим этапом формирования новой народности стал процесс сложения у киргизов дуальной этнополитической системы, что выразилось в объединении всех киргиз. племен в 2 крыла: «он канат» (правое крыло) и «сол канат»

(левое крыло). С этого времени можно говорить об образовании на Тянь-Шане киргиз. народности как единой этнической общности, еще сохранявшей в основе своей роды и племена, во главе к-рых стояли их предводители — маналы. Сложившаяся система объединения киргиз. племен по группам носила не только и не столько этнический, сколько военно-политический и в определенной степени адм. характер, т. е. выполняла нек-рые гос. функции. В XVII в. киргиз. племена в союзе с казахами вели упорную борьбу против Джунгарского ханства — последней кочевой империи в Центр. Азии, созданной в 1635 г. ойратами — зап. монголами, известными среди тюрк. народов как калмыки или калмаки, подчинившими своей власти Зап. Монголию и Кашгарию. В XVII — нач. XVIII в. заметно участие киргизов в гос. жизни Кашгарии, где и поныне живут 200 тыс. киргизов, граждан совр. Китая.

В 1758 г. маньчжуро-кит. войска разгромили Джунгарское ханство и вышли на границы киргиз. кочевий. Угроза кит. вторжения вынудила киргиз. маналов искать защиты у Российской империи. Киргизско-российские отношения начались в кон. XVIII в., когда посольство чуйских киргизов прибыло в С.-Петербург. В 1814 и 1824 гг. посольства иссык-кульских киргизов были отправлены к рус. властям Зап. Сибири. Оказавшись в 1-й трети XIX в. под властью среднеазиат. Кокандского ханства, когда кокандцы возвели в киргиз. кочевьях крепости Пишпек (совр. Бишкек), Токмак, Куртка, Дараут-Курган, киргизы потеряли возможность поддерживать и развивать киргизско-российские связи, и они на неск. десятилетий были прерваны. Основным занятием киргизов в 1-й пол. XIX в. было экстенсивное кочевое и полукошачье скотоводство. Земледелие, домашние промыслы и ремесла имели подсобное значение, а торговля с купцами из соседних стран носила меновой характер. Хозяйственное развитие К. тормозилось кровавыми междоусобицами в киргиз. обществе. Во времена господства Кокандского ханства существовали различные формы землевладения: частное (милък), духовное мусульманское (вакф), общинное (замини джамоат). Киргизы часто восставали против кокандских властей: в 1842—1843 гг. произошло

восстание исык-кульских киргизов, в 1845 г.— ошских, в 1857–1858 гг.— таласских и чуйских, в 1871 г.— алайских, в 1873–1876 гг.— всеобщее восстание юж. киргизов. В сер. XIX в. усилились позиции России среди киргиз. племен. Первыми приняли присягу на верность России исык-кульские киргизы, затем — киргизы Чуйской долины, гор Тянь-Шаня и Таласской долины. К 1863 г. добровольно вошла в состав Российской империи вся Северная К., на территории которой проживало большинство киргиз. народа. Юж. районы К. стали ее частью после завоевания и ликвидации российскими властями Кокандского ханства (1876).

После присоединения к России К. в 1865–1867 гг. входила в состав Туркестанской обл., в 1867–1917 гг.— Туркестанского генерал-губернаторства. Земли, населенные киргизами, были разделены среди 4 областей: Семиреченской, Сырдарьинской, Ферганской и Самаркандской. С одной стороны, присоединение к России привело к колониальному гнету, увеличению налогов, изъятию земель в пользу российских колонистов-переселенцев, передаче всей полноты власти в К. не гражданским, а военным властям и силовым структурам Российской империи. С другой — вхождение К. в состав России способствовало приобщению киргизов к европ. культуре, запрету рабства, созданию основ совр. промышленности и сельского хозяйства, новых форм экономической деятельности. Был заложен фундамент совр. государственности — законодательной, исполнительной и судебной власти. Происходило становление и развитие новых экономических отношений. Меновая торговля уступила место денежной. Российские переселенцы вели товарное земледелие, проводили медицинские мероприятия (прививание киргизов от болезней). Киргиз. знать была приравнена в правах к рус. дворянству. Киргизам было предоставлено право обучать сыновей в учебных заведениях России на общих основаниях и проживать в любом месте страны. К. постепенно нашла свое место в общероссийском разделении труда и вошла во всероссийский рынок. Зарождение капиталистических отношений в К. привело к появлению горнодобывающей, кожевенной, маслодельной, пивоваренной отраслей промышленности и к возникнове-

нию различных кустарных предприятий. Зарождались рабочий класс и национальная буржуазия, начали работу первые кредитные учреждения и акционерные товарищества. Открылись культурно-просветительные учреждения, светские школы, первые больницы. Отношение коренного населения к деятельности политических партий в кон. XIX — нач. XX в. было пассивным. Тем не менее во время революции 1905–1907 гг. в России на киргиз. шахтах Кызыл-Кыи и Сулюкты бастовали горняки, выдвигавшие экономические и политические требования. В Пишпеке прошли политические митинги. В нояб. почтовики и телеграфисты Пишпека, Токмака и Пржевальска (ныне Каракол) присоединились к всероссийской политической стачке, в ряде уездов дехкане выступили против волостных правителей и старшин айлов. С кон. 1905 по 1909 г. 3 уезда на севере К. находилось под усиленной охраной. Значительное влияние на положение киргизов оказала Столыпинская земельная реформа, сопровождавшаяся изъятием земель у киргиз. крестьян в пользу российских колонистов, что вело к разорению кочевого населения и к подъему национально-освободительного движения киргизов. Данное обстоятельство, усиленное тяготами первой мировой войны и мобилизацией киргизов на тыловые работы в прифронтовую полосу, привело к восстанию 1916 г. и межэтническим столкновениям. После подавления восстания 300 тыс. казахов и киргизов бежали в Китай. Преследование повстанцев продолжалось и после Февральской революции 1917 г., при Временном правительстве.

Советская власть установилась в К. уже в сер. 1918 г. в основном мирным путем. В кон. апр. того же года К. вошла во вновь образованную Туркестанскую Советскую Республику, в свою очередь ставшую в 1920 г. частью РСФСР. Однако большевистский «красный террор» и проводимая новой властью экономическая политика встретили яростное сопротивление населения К. Киргизы, узбеки, таджики, уйгуры вступали в басмаческое движение, зародившееся еще во время восстания 1916 г., носившее в целом антиколониальный характер и смыкавшееся с политическим экстремизмом и бандитизмом. В антисоветское движение

были вовлечены и рус. переселенцы, создавшие «крестьянскую армию» К. И. Монстрова. До 30-х гг. XX в. басмаческое движение боролось с советской властью и новыми порядками (обобществление всех сфер жизни общества, уничтожение института частной собственности, поправление религ. чувств киргиз. народа, массовое преследование инакомыслящих). Результатом такой политики стало бегство от 15 до 20% местного населения в Китай и Афганистан. 14 окт. 1924 г. в составе РСФСР была образована Кара-Киргизская автономная область, переименованная 25 мая 1925 г. в Киргизскую автономную область; 1 февр. 1926 г. она была преобразована в Киргизскую АССР.

К. прошла через все преобразования советской эпохи — коллективизацию, индустриализацию, культурную революцию. Вместе с тем именно в советскую эпоху при помощи российских ученых киргизы обрели лит. норму киргиз. языка, с 1926 г. трижды изменявшего свой алфавит с араб. языка на латиницу, а в 1940 г. — на кириллицу. К этому времени была ликвидирована неграмотность и К. стала индустриально-аграрной республикой. Медицинские мероприятия, проведенные советской властью, способствовали стремительному росту рождаемости среди киргизов в XX в. В 30-х гг. XX в., во время сталинских репрессий, погибла половина членов республиканской партийной орг-ции ВКП(б). Большой урон был нанесен молодой национальной интеллигенции. 5 дек. 1936 г. статус К. в составе СССР был повышен до союзной республики.

В годы Великой Отечественной войны в К. были эвакуированы мн. предприятия и культурные учреждения из Москвы, что способствовало дальнейшему развитию республики в послевоенный период. К. была также местом поселения депортированных народов — немцев, чеченцев, ингушей, карачаевцев, балкарцев, турок-месхетинцев. Политическая стабильность в стране была нарушена в 1990 г., когда в Оше произошли межнациональные столкновения между киргизами и узбеками. 27 окт. 1990 г. А. А. Акаев был избран Президентом Киргизской ССР. 31 июля 1991 г. парламент принял Декларацию о гос. независимости Республики Кыргызстан. Акаев провозгласил демократический путь

развития страны. Однако проводимая им политика в условиях разрыва экономических и культурных связей с Россией и др. бывш. республиками СССР, ставшими независимыми государствами, привела к стагнации экономики К., носившей преимущественно сырьевой характер, к резкому падению жизненного уровня ее населения, к обострению межнациональных и социальных отношений и массовой миграции за пределы К. рус., укр. и нем. населения. Постоянно росло число киргизов, выезжавших на заработки за пределы республики. Переводимые ими денежные средства позволяли поддерживать экономическое развитие страны. После ввода американских войск в Афганистан К. в 2001 г. предоставила США базу ВВС в Манасе. Акаев предпринимал попытки превратить К. в «оазис демократии» в Центр. Азии, но в силу экономических и политических причин они оказались безуспешны.

25 апр. 2005 г. оппозиционные силы заняли столицу Бишкек. В результате политического кризиса Акаев оставил пост президента и эмигрировал в Россию. Правительство ушло в отставку. Президентом стал К. С. Бакиев, бывш. глава Правительства К., премьер-министром — Ф. Ш. Кулов. В 2007 г. были внесены изменения в Конституцию страны: К. из парламентской республики стала президентской. Бакиев заявил о необходимости установить более тесные отношения с Россией и решить вопрос о сроках пребывания военных баз США на территории К. Среди руководителей страны не было единства по этому вопросу, и пребывание президента и его сторонников у власти оказалось сравнительно недолгим. В результате антиправительственных выступлений 7–15 апр. 2010 г. Бакиев был свергнут и покинул страну. Главой Временного правительства республики стала Р. И. Отунбаева. 19 мая 2010 г. декретом Временного правительства провозглашена Президентом К. переходного периода. 30 окт. 2011 г. Президентом К. в 1-м туре был избран А. Ш. Атамбаев, кандидат от Социал-демократической партии Кыргызстана, вступивший в должность 1 дек. того же года. Особое место во внешней политике страны отведено военно-техническому сотрудничеству между Россией и К. Размещение антитеррористического центра

в Бишкеке и авиационной группы в Канте, а также создание объединенной военной базы на основании соглашений на высшем уровне после визита в К. в сент. 2012 г. Президента России В. В. Путина способствуют предотвращению угрозы миру в Среднеазиатском регионе. 20 июня 2013 г. парламент К. проголосовал за денонсацию договора об аренде центра транзитных перевозок сил НАТО на базе аэропорта Манас. Россия продолжает поддерживать развитие многосторонних связей с К., что выразилось, в частности, в подписании в результате визита российской делегации соглашения о реализации совместных проектов в гидроэнергетике.

Лит.: Бернштам А. Н. Историко-археол. очерки Центр. Тянь-Шаня и Памиро-Алая. М.; Л., 1952; Бартольд В. В. Киргизы: Ист. очерк // Он же. Соч. М., 1963. Т. 2. Ч. 1. С. 473–546; Костокова И. А. Политика воздействия на рынок труда в трансформационных странах: На примере Кыргызстана // Вестн. Евразии. М., 1996. № 1. С. 183–188; Мамытова Э. Проблемы становления политической оппозиции в Кыргызстане // Центр. Азия и Кавказ. Лиле (Швеция), 2000. № 4(10). С. 48–60; Койчуманова Ч. У. Становление политической системы суверенного Кыргызстана (1991–2003 гг.). Бишкек, 2004; Князев А. А. Векторы и парадигмы киргиз. независимости. Бишкек, 2012.

А. Ш. Кадырбаев

Христианство в К. В I в. христианство на территории К. проповедовал ближайший ученик Христа св. ап. Фома-близнец: направляясь в Индию, апостол прошел через города Ош и Узген. Во II–III вв. христиане Сирии, спасаясь от гонений, бежали на земли совр. К., принеся с собой мощи претерпевшего мученическую кончину ап. и евангелиста Матфея. В сер. I тыс. христианство начало проникать на территорию К. после заселения согдийцами Таласской и Чуйской долин и освоения ими Великого шелкового пути. Самым древним христ. памятником на территории К. является небольшая церковь VII–VIII вв. в столице Тюркешского каганата Суябе (ныне городище Ак-Бешим). В результате раскопок, произведенных на городище в 1953–1954 гг. Л. Р. Кызласовым, были обнаружены керамические предметы с нанесенными на них несторианскими крестами, бронзовые нательные кресты. В 1988 г. археологи вскрыли здесь остатки 2-ярусной христ. церкви. Христ. общины тюрк-карлуков и каракиданей области Семиречья в VIII в. окормляла Невакетская митропо-

лия, ее центр находился на территории К. в Невакете (совр. городище близ с. Красная Речка). Митрополия была утверждена персид. патриархом-католикосом Тимофеем I по просьбе правителя карлуков Арслана Иль-Тюркюка, к-рый крестился вместе со своим войском.

В средневековье в Ср. Азии возникли города исключительно с христ. населением. Среди них был Тарсакент (букв. перевод — «Город христиан», от персид. слова «тарса» — христианин и согдийского «кент» — город; совр. урочище Кара-Джигач близ Бишкека), существовавший уже в XII–XIV вв. и населенный тюрками. В древнем некрополе городища Кара-Джигач найдено более 3 тыс. надмогильных камней — кайраков, на которых имеются изображения креста и надписи на сир. и тюрк. языках (XII–XIV вв.). Неск. захоронений принадлежит священнослужителям, дважды упоминаются хорепископы. Нередко у христиан-тюрков было 2 имени: одно — данное при крещении, другое — тюркское. В Тарсакенте была большая арм. община. В 1323 г. здесь похоронили арм. еп. Иоанна. Имеется также свидетельство деятельности некоего местного проповедника еп. Тимофея. В IX в. в Таласе активно действовала христ. церковь и сам таласский эмир исповедовал христианство. На Иссык-Куле в XI–XII вв. постепенно сложились несторианские общины.

Православие на территорию К. принесли сибир. казаки, начавшие селиться в сев. части Семиречья с 1847 г. и затем проникавшие далее на юг и оседавшие в Пишпекском и Пржевальском уездах. Во 2-й пол. 60-х гг. XIX в. началось переселение крестьянских семей из Центр. России. Крестьяне жили около казачьих укреплений, в к-рых обустроивались походные военные церкви. Они представляли собой временные молитвенные дома и строились по образцу юрт — из войлока и досок, их называли кошемными. Церкви возводились большей частью на средства прихожан — купцов и чиновников и на небольшие суммы, выделенные гос. казной. Пожертвования также поступали из России и от местного мусульм. населения. В кон. 60-х гг. XIX в. правосл. приходы на территории совр. К. действовали в Токмаке, в 70-х гг. — в Оше, Нарыне и Пишпекте. Первоначально все

правосл. приходы были военными, причты их состояли при воинских частях. Но с появлением в К. рус. населения начали строиться и др. постоянные церкви, а правосл. приходы постепенно утрачивали свой военный статус. Первая на территории К. кошменная церковь была сооружена в с. Теплоключинском, в посл. на ее месте возвели кирпичный храм. В 1864 г. в Пишпек, при въезде в городскую крепость Лебединка, был построен деревянный шатровый храм-часовня во имя вмч. Дмитрия Солунского. Три года спустя выстроили из саманного кирпича храм свт. Николая Чудотворца, а в 1886 г. был возведен каменный собор. 4 мая 1871 г. указом имп. Александра II было утверждено решение Святейшего Синода РПЦ об образовании Ташкентской и Туркестанской епархии. В 1881 г. был основан Свято-Троицкий муж. мон-рь на сев. побережье оз. Иссык-Куль. Располагался мон-рь рядом с бухтой Курменты, между селами Светлый Мыс и Преображенское (ныне Тюп), тем самым местом, где, по предположению рус. географа П. П. Семёнова-Тян-Шанского, прежде находился арм. мон-рь, в к-ром хранились мощи св. евангелиста Матфея (позднее мон-рь был затоплен водами озера).

В результате землетрясения 1889 г. большинство кирпичных храмов К. было разрушено, в посл. начали строить более сейсмоустойчивые деревянные храмы по типовым проектам. Сохранились Свято-Троицкий собор в Караколе, церкви во имя арх. Михаила в с. Беловодском и вмч. Георгия Победоносца в Токмаке.

За 1-е десятилетие XX в. число правосл. храмов выросло более чем вдвое. Значительный вклад в строительство церквей в К. внес еп. Туркестанский и Ташкентский Димитрий (Абашидзе), занимавший кафедру с 1906 по 1912 г. Так, во имя прп. Серафима Саровского были сооружены храмы в Пишпек, Красной Речке и Пржевальске. В 1916 г. все приходы К. оказались в ведении образованного тогда же Верненского викариатства. К 1917 г. в К. насчитывалось ок. 40 храмов. Больше всего церквей было в Прииссыккулье, в населенных пунктах Рыбачье, Пржевальск, Семёновка, Ананьево, Светлый Мыс, Николаевка, Преображенское, Михайловка, Отрадное, Орлиное, Покровка (ныне Кызыл-Суу), Вознесенка, Теплоключин-



и лагерей священники, стали вновь открываться приходы. В 1944 г. в результате обращения верующих к властям вос-

*Церковь Св. Троицы
в Караколе. 1890–1895 гг.
Фотография. 2010 г.*

становлены приходы во Фрунзе, в Токмаке и селах Алексеевка, Калининское, Ленинское (ныне Куршаб Ошской обл.), Михайлов-

ское. Церкви были построены во всех крупных населенных пунктах Чуйской долины: Пишпек, Кара-Балта, Сазановка, Преображенское, Беловодское, Чалдыбар, Сокулук, Кант, Васильевка, Ивановка, Красная Речка, Токмак, Быстровка (совр. Кемин). В Южной К. церкви и правосл. приходы были в Оше, Джалал-Абаде, Узгене, Караване, Кызыл-Кые, Кёк-Джангаке, Куршабе, Караколе, Сулюкте, храмы — в селах Дмитриевка (ныне Талас), Покровка, Грозное и Ключевка. Во мн. рус. и укр. селах были построены молитвенные дома, работали церковноприходские школы не только для русского, но и для коренного населения. Существовало неск. старообрядческих молитвенных домов на Иссык-Куле и в Чуйской долине.

Начавшиеся после Октябрьской революции 1917 г. гонения на РПЦ привели в 30-х гг. XX в. к массовому закрытию правосл. храмов, ликвидации приходов, аресту и высылке мн. церковно- и священнослужителей. К началу Великой Отечественной войны в К. не осталось ни

ка, Новониколаевка, Октябрьское, Советское. В 1945 г. зарегистрированы православные общины в городах Таласе и Кызыл-Кые, в селах Ананьево, Мырза-Ака, Покровка (ныне Кызыл-Суу Иссык-Кульской обл.) и Покровка (Фрунзенской обл.), Сокулук, Теплоключенка, Тюп. В 1944–1947 гг. был построен собор Воскресения Христова во Фрунзе. В Пржевальске верующим был передан Свято-Троицкий храм. В 1946 г. образованы приходы в селах Быстровка, Васильевка, Грозное, Ильичёвка, Ивановка, Ключевка, Кёк-Джангак, Семёновка и в городах Кант и Сулюкта; на юге К. действовали 9 приходов, на севере — 23.

В сер. 50-х гг. XX в. в связи с усилением атеистической пропаганды и началом новой кампании по закрытию церквей в К. прекратили существование 8 новопостроенных храмов. Только в 90-х гг. XX в., после распада СССР и образования независимой К., началось возрождение Православия. В столичном микрорайоне Асанбай был возведен храм во имя равноап. вел. кн. Владимира.

Создавались приходы и велось строительство церквей: в честь иконы Божией Матери «Всех скор-



*Церковь
прп. Серафима Саровского
в Пишпек (ныне Бишкек;
не сохр.).
Фотография. Нач. XX в.*

одного действующего храма. Перелом в отношении гос-ва к правосл. верующим и Церкви произошел только во время войны. Были амнистированы и выпущены из тюрем

блж. Ксении Петербургской в Балыкчы, часовня во имя Лазаря Четверодневного на правосл. кладбище Оша и др. В Свято-Троицком храме в Караколе, где хранится



спасенный верующими чудотворный образ Тихвинской Исык-Кульской иконы Божией Матери (написан на Св. Горе Афон в 1897), правящим епископом была возрождена традиция ежегодного крестного хода. Было принято решение о создании на территории кафедрального собора в Бишкеке Православного духовно-административного центра. В 1996 г. недалеко от Кара-Балты было организовано подворье Ташкентского Свято-Никольского жен. мон-ря, в 1999 г. оно было преобразовано в первую на Киргизской земле жен. обитель. В 1996 г. в связи с празднованием 125-летия Среднеазиатской епархии Святейший патриарх Московский и всея Руси Алексий II с пастырским визитом посетил в Бишкеке Свято-Воскресенский кафедральный собор.

Лит.: Горячева В. Д., Перегудова С. Я. Памятники христианства на территории Кыргызстана // Из истории древних культов Ср. Азии: Христианство. Ташкент, 1994. С. 84–95; они же. Христианские памятники Кыргызстана (XIX–XX вв.) // К истории христианства в Ср. Азии. Ташкент, 1998. С. 87–100; Бартольд В. В. Избр. труды по истории киргизов и Кыргызстана. Бишкек, 1996; Ярков А. П. Очерк истории религий в Кыргызстане. Бишкек, 2002; Горячева В. Д. Индо-буддийский компонент культурного наследия Кыргызстана // Проблемы культурогенеза и культурного наследия: Сб. ст. к 80-летию В. М. Массона. СПб., 2009. С. 140–158; Озмитель Е. Е. Православные храмы Киргизии (XIX–XXI вв.). Бишкек, 2010.

КИРГИЗСКАЯ ДУХОВНАЯ МИССИЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ, основана в 1881 г. в ведении Томской и Асиновской епархии; первоначально подчинялась начальнику Алтайской духовной миссии и действовала на территории совр. Восточно-Казахстанской обл. В 1895 г. отделилась от Алтайской миссии и перешла в подчинение Омской епархии, распространив свою деятельность на Семипалатинскую и Акмолинскую области. С 1896–1897 гг. сотрудники К. д. м. служили в Оренбургской епархии, открытой в 1894 г. и действовавшей в Тургайской обл.

Предыстория учреждения К. д. м. В XVII–XVIII вв. киргизы (так в Российской империи в XIX — нач. XX в. называли казахов) кочевали в степных областях от р. Урал до зап. предгорий Алтая. С 1730 г. начался процесс постепенного вхождения этого тюркского по происхождению народа в состав Российского гос-ва. Во 2-й пол. XVIII в.

среди них распространился ислам суннитского толка.

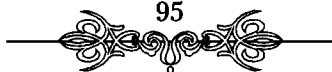
24 дек. 1828 г. в указе Святейшего Синода архиеп. Тобольскому и Сибирскому *Евгению (Казанцеву)* предписывалось восстановить в Сибири должность инородческих миссионеров, упраздненную в 1799 г. Архиеп. Евгений предполагал организовать 2 миссии: на севере — для остяков (совр. ханты) и вогулов (совр. манси), на юге — для киргизов (совр. казахи), калмыков и алеутов Алтая, а также для черновых татар (старое название сев. групп народов Алтая). Насельник *Глинской в честь Рождества Пресв. Богородицы муж. пустыни* иером. прп. *Макарий (Глухарев; вполн. архимандрит)* был готов занять эту должность и проповедовать в Киргизской степи, мотивируя свое согласие тем, что климат этой местности более подходил для его слабого здоровья.

В 1829 г. в С.-Петербург прибыли представители киргизов и среди прочего подали прошение о том, чтобы «мечетей и школ у них не заводить, ахунов и указных мулл не определять и позволить им не отдавать детей учиться в школы» (Алтайская церк. миссия. 1865. С. 52). Возможно, киргизы т. о. пытались высказать свое нерасположение к исламу, и соответствующие решения российского правительства могли бы оградить их от ислам. прозелитизма, или они опасались утратить собственные традиции, подпав под влияние чужой веры и культуры, русской и православной или татарской и мусульманской. Просьба киргизов повлияла на запрет деятельности правосл. миссии: возникли опасения, что киргизы не воспримут должным образом правосл. веру, хотя «в стране киргизов» уже были «устроены правительством два селения, составленные из военных людей православного христианского исповедания». Так, Кокчетаву требовался священник, сообщение с петропавловскими иереями было затруднено. Именно здесь «было бы очень удобно устроить миссионерский стан» (Некоторые сведения об учреждении Алтайской духовной миссии. 1877. С. 65). Архиеп. Тобольский Евгений разрешил иером. Макарию занять должность миссионера и 30 июня 1830 г. прислал ген.-губернатора Зап. Сибири И. А. Вельяминова о содействии в устройстве миссии. В ответ Вельяминов объяснил, что «при таковых

домогательствах Киргиз было бы... весьма неосторожно, под каким бы то ни было предлогом, допустить пребывание архимандрита Макария в Кокчетавском округе... где одно появление его без сомнения произвело бы уже в подозрительных Киргизах весьма неприятное впечатление; и сколько бы поведение его ни было осторожно, но уверить их, что он прибыл туда для одного только богослужения между христианами, весьма было бы трудно...» (Там же. С. 67). Не получив разрешения проповедовать киргизам, иером. Макарий отправился на Алтай, в Бийский окр. Томской губ., к кочевым калмыкам.

Запрет Вельяминова на деятельность миссионеров дал возможность усилить проповедь ислама среди местных татар-мусульман. Вскоре уже во всех городах и укреплениях Киргизской степи открылись мечети и уч-ща, чуть ли не в каждом ауле появились муллы и учителя Корана и татар. грамоты, «разумеется, не столь образованно-индифферентные и веротерпимые, как мы (имеются в виду православные.— Авт.)» (Алтайская церк. миссия. 1865. С. 52). После такой политики, проводимой почти 30 лет, прибывшим правосл. миссионерам местные жители объясняли, что они «уже опоздали с обращением Киргизов» в христианство (Там же. С. 53).

1880–1917 гг. В 1880 г. вик. Томской епархии Бийский еп. *Владимир (Петров)* совершил поездку по Семипалатинскому, Усть-Каменогорскому уездам и соседним с ними частям Бийского окр. с целью собрать сведения о количестве местных жителей и склонности их к Православию, а также найти подходящее место для опорного пункта миссии. Вскоре он ходатайствовал перед Синодом и *Православным миссионерским обществом* о разрешении открыть особую миссию для киргизов и выделить на нее средства. В сер. 1881 г. было получено разрешение Синода учредить противомусульманскую миссию для киргизов. В ее составе предполагался миссионер, псаломщик и переводчик. Миссия должна была существовать на средства Миссионерского об-ва и подчиняться начальнику Алтайской духовной миссии. Миссионеры должны были не только проповедовать христианство, но и противодействовать возраставшему ислам. влиянию.





Перед новой миссией открылось широкое поле деятельности. Только в 2 уездах, Семипалатинском и Усть-Каменогорском, насчитывалось ок. 200 тыс. некрещеных, а во всей Семипалатинской обл. — ок. 500 тыс. киргизов, в соседней, Акмолинской обл. — ок. 350 тыс., в Семиреченской и Сырдарьинской областях — неск. сот тыс. чел.

В сент. 1882 г. еп. Владимир назначил 1-м миссионером алтайского свящ. Филарета Синьковского (впосл. архиеп. Донской *Владимир*), его помощником — новокрещеного А. Холуева. Священник поселился в Усть-Каменогорске, в нач. 1883 г. переехал в Семипалатинск и, наконец, 11 дек. того же года — в казачий пос. Буконь (Буконский), в 20 верстах от г. Кокпекты. Для новокрещеных он перевел и опубликовал «Первоначальные сведения о православной вере», Евангелие от Матфея и нек-рые молитвы.

В 1884 г. К. д. м. состояла из священника, псаломщика и переводчика. Центром миссии стал пос. Буконь, где проживали рус. правосл. казаки. По словам свящ. Филарета, «буконские казаки, усердные к церкви и отлично владеющие киргизским языком, способны содействовать распространению христианства между киргизами» (Всепопданнейший отчет... за 1884 г. СПб., 1886. С. 138–139). Он заботился о христ. просвещении самих казаков, «по воскресным дням... вел беседы, усердно посещаемые буконцами; последствием их является значительный запрос на книги Священного Писания» (Там же. С. 138–139). Поздней осенью миссионер переезжал в зимовки Зайсанского приставства, где беседовал на религиозные темы с местными жителями. В 1884 г. приняли крещение 13 чел. В 1885 г. «в Буконской школе, состоящей в казачьем ведомстве и имеющей от казачьяго начальства учителя, члены миссии участвуют в преподавании Закона Божия и обучении детей старшаго отделения первоначальному пению и церковно-славянскому чтению» (Там же. С. 62). В 1885 г. крестились 11 чел.

Одной из важнейших задач миссионеров был перевод на язык киргизов Свящ. Писания и основных молитв. К 1885 г. были переведены неск. частей из Евангелия и кн. Апостол, читаемых при совершении таинства Крещения, Символ веры и молитвы перед причащением. Исходя

из специфики работы миссии в ислам. среде, перевели молитвы из чина «О приходящих ко св. Церкви из магометанства». Кроме того, были переведены «Огласительное поучение для готовящихся принять Крещение» и Житие вмч. Евстафия Плакиды. К 1893 г. было полностью переведено Евангелие.

Серьезным затруднением в работе К. д. м. являлся недостаток пахотной земли у местного населения. Многие из новокрещеных, вернувшись в окружение соплеменников-язычников, постепенно возвращались и к прежнему образу жизни. Необходимо было создать отдельные поселения для новокрещеных. С этой целью в 1885 г. по ходатайству миссии Степной ген.-губернатор Г. А. Колпаковский распорядился отвести для них 600 дес. земли близ пос. Буконского, в ведомстве Зайсанского приставства. В 1886 г. помещения Алтайской миссии сильно пострадали при пожаре, что отразилось и на зависимой от нее К. д. м.

В 1889 г. был учрежден 2-й стан миссии в ст-це Алтайской и обязанности миссионера легли на местного приходского священника. В том же году в Православное миссионерское об-во поступила просьба сотрудников миссии о выделении необходимых средств на учреждение 4 или в крайнем случае 3 станов: в Семипалатинском и Усть-Каменогорском уездах Семипалатинской обл. и в Забайкальской обл. Число крещеных в 1889 г. составило 23 чел. Особо отмечено было крещение семьи из 5 чел.

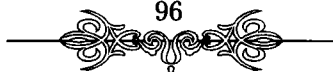
В 1890 г. афонские монахи прислали в К. д. м. икону вмч. Пантелеимона с частицей его мощей. О торжественной встрече святыни и глубоко благотворном влиянии ее на духовную жизнь местного населения свящ. Филарет Синьковский подробно рассказал в своих «Записках...». 21 нояб. того же года он был пострижен в монашество с именем Владимир, возведен в сан игумена, в мае 1891 г. — в сан архимандрита. 26 июня архим. Владимир был назначен и 18 авг. хиротонисан во епископа Бийского, викария Томской епархии, одновременно получив должность начальника Алтайской и Киргизской миссий.

В 1892 г. десятилетие деятельности К. д. м. было отмечено царствующей семьей: проезжавшие через Омск император и цесаревич пода-

рили «миссии дорожный миссионерский ящик, содержащий в отдельных сафьяновых футлярах: серебряные и позлащенные Св. Крест, Евангелие, дарохранительницу, крестильный ящик, кадило и священническое облачение» (*Владимир (Петров)*. 1893. С. 21).

К сер. 1892 г. в 3 станах миссии работали 2 миссионера. Место буконского миссионера было свободно, и этим станом руководил большенарымский миссионер. В июле 1892 г. буконским миссионером стал свящ. Ефрем Елисеев после специальной подготовки на противомусульм. курсах при КазДА. Томское епархиальное начальство приняло его для служения в К. д. м. Свящ. Ефрем опубликовал неск. научных работ, составил русско-татар. словарь и букварь для татар, перевел на язык киргизов Евангелие от Луки (*Зайцев*. 2002). В этот период в К. д. м. работали помощник начальника миссии иером. Сергей, 3 священника, 4 псаломщика и 2 переводчика (в отчете обер-прокурора за 1892–1893 гг. упомянуто 3 переводчика).

В 1892–1893 гг. в К. д. м. работали уже 4 стана: Буконский, Большенарымский, Долонский и в пос. Шульбинском. В отчете обер-прокурора за эти годы сообщалось о 95 крестившихся. Еп. Владимир (Петров) писал о 25 принявших христианство мусульманах. Миссионер Большенарымского стана свящ. Стефан Борисов отмечал, что «в отчетном году... крещено нами из магометанства в Большенарымском стане 8 душ обоего пола и в Буконском — 7, всего пятнадцать» (*Владимир (Петров)*. 1893. С. 15). Но миссионер Буконского стана свящ. Ефрем Елисеев приводил в своем отчете др. данные: «Буконская новокрещенская паства увеличилась в истекшем году приобретением 13 духовных чад нашей Церкви, из которых 7 мужского и 6 женского пола» (Там же. С. 8). Крещены были не все изъявившие желание. Тем не менее твердое намерение креститься они выразили, дав от своего имени официально засвидетельствованные подписки. В одном только Буконском стане было 18 чел., пожелавших креститься. Нек-рые из новокрещеных возвращались обратно в степь. «Справедливость требует сказать, что убегающие худшие из новокрещеных, которые своими настойчивыми просьбами ускорить крещение вводили в за-



блуждение миссионеров... в степь влечет их вовсе не ислам, с которым они плохо были знакомы и прежде, а привольная кочевая жизнь. Убежать же в степь, сплошь населенную мусульманами, и остаться верным христианству — значит riskовать своей жизнью», — отмечал еп. Владимир (Там же. С. 23). Почти всегда крещение киргизов сопровождалось «волнениями некрещеных их сородичей и соплеменников». В 1893 г. в Зайсане даже было покушение на жизнь новокрещеного киргиза со стороны мусульманина (Всепопданнейший отчет... за 1892–1893 гг. СПб., 1895. С. 355).

Постепенно решался болезненный для миссии вопрос о земле для новокрещеных: миссионеры получили от Мин-ва гос. имуществ участок земли в 1 тыс. дес. близ Буконского стана.

К 1890 г. К. д. м. заметно обособилась от Алтайской орг-ции и стала собирать отдельные съезды своих сотрудников в Бийске. В этот же период встал вопрос о пенсиях и об увеличении жалованья миссионерам, а также о ведении ими путевых дневников, «чтобы возможно было знать, соответствуют ли труды миссионеров получаемому ими вознаграждению» (Там же. С. 356). С 1895 г. К. д. м. окончательно стала самостоятельной и подчинялась только Омскому епископату. Теперь ее деятельность распространилась на Семипалатинскую и Акмолинскую области. Центр миссии переместился в Семипалатинск, в район, называемый Заречная слободка, где был открыт стан с домом для начальника миссии, церковью, домом со службами для членов миссии и 2 избами для новокрещеных. В Семипалатинской обл. действовали Центральный в Заречной слободке Семипалатинска, Буконский, Большенарымский, Долонский, Шульбинский, Баянаульский и Бельгачский станы; в Акмолинской обл. — Татарский, Атбасарский и Александровский станы. Значительно расширился и личный состав миссии: в 1896–1897 гг. было 26 сотрудников, в т. ч. архимандрит (начальник миссии), 8 священников, 2 диакона, 9 псаломщиков, 5 переводчиков и фельдшер.

За 1896 г. количество новокрещеных составило 64 чел., в 1897 г. — 46 чел. Вся православная паства миссии состояла из 2853 чел., в т. ч. русских — 2503, инородцев — 350 чел.

Сотрудники миссии по-прежнему уделяли много внимания обучению и христ. воспитанию детей. В 1896–1897 гг. при станах работали 6 уч-щ, в к-рых в 1896 г. обучались 162 мальчика и 41 девочка, а в 1897 г. — 145 мальчиков и 71 девочка. В ведении К. д. м. находилось 6 храмов и молитвенных домов, строились церкви: в Заречной слободке Семипалатинска, в урочище Тумараши (Усть-Нарымское), близ Большенарымского стана миссии, в поселках Татарском и Преображенском. В отчете миссии сообщалось, что «селение Преображенское возникло в 1896 г. и представляет собою опыт водворения в одном месте крещеных киргизов Буконского стана, для которых отведен участок земли в 1000 десятин. При церкви этого селения строятся также школа, дом для миссионера и учителя. Для помещения новокрещеных на средства миссии в настоящее время выстроено 20 изб. Подобным же образом предположено устроить быт новокрещеных Больше-Нарымского стана, с водворением их в урочище Тумараши на участке земли в 1000 десятин в Алтайском горном округе...» (Всепопданнейший отчет... за 1896–1897 гг. СПб., 1899. С. 102). Для новокрещеных Долонского стана был отведен участок в 1500 дес. из земель, находившихся в ведении Омской палаты гос. имуществ.

Гос-во обещало и материальную помощь новокрещеным: 24 февр. 1897 г. было утверждено т. н. мнение Гос. совета, предписывавшее местным жителям после крещения оставить своих соседей-мусульман и поселиться в городах или селениях между христианами. Переселенцам было обещано пособие из казны.

В 1899 г. К. д. м. имела 9 станов: в Семипалатинской обл. — Центральный в Семипалатинске, Буконский, Долонский, Большенарымский, Шульбинский и Чернойарский, в Акмолинской обл. — Татарский, Александровский и Атбасарский. Штат К. д. м. составляли 28 чел., в т. ч. архимандрит (начальник миссии), 8 миссионеров (в т. ч. 3 иеромонаха с академическим образованием и 2 священника, окончившие семинарию), 9 псаломщиков, фельдшер (диакон), 2 учителя, помощник учителя и 6 переводчиков. При миссии действовали 9 школ, в которых обучались 272 ребенка (207 мальчиков и 65 девочек). В Центральном и Преображенском станах открыли

приюты для инородческих детей. В 1899 г. были крещены 3 язычника и 63 мусульманина, причем больше всего крещений совершено в Центральном (7) и Большенарымском (12) станах.

В 90-х гг. XIX в. еп. Владимир (Петров) с сожалением замечал, что только спустя 50 лет осуществилось желание архим. Макария (Глухарёва) открыть правосл. миссию среди киргизов. «Опасения оказались совершенно напрасными, вся степь знает миссионеров, киргизы охотно принимают их, и не только принимают, но и слушают и ежегодно крестятся. В десятилетний период существования миссии окрещено уже около 200 человек... А 50 лет тому назад, передают старожилы, киргизы целыми волостями желали принять православие» (Владимир (Петров). 1893. С. 27–28).

В 1901 г. в 9 станах К. д. м. служили начальник миссии в сане архимандрита, 4 иеромонаха, 4 священника, 4 диакона, рясофорный монах, 6 псаломщиков и 6 переводчиков; действовали 11 церквей и молитвенных домов. Правосл. паству К. д. м. составляли 4633 чел., в т. ч. русских — 4121 чел., инородцев — 512 чел., крестился 61 чел. В школах при миссии обучалось 357 детей, при некоторых станах имелись приюты для детей новокрещеных и приходские попечительства, оказывавшие значительную помощь бедным, число к-рых в 1901 г. возросло. К 1902 г. ситуация в епархиях ухудшилась из-за того, что не хватало пахотных земель и 5-й год подряд был неурожаем, голод и безработица, скот вымирал из-за отсутствия корма, и владельцы стад разорялись. Миссионеры пытались помочь нуждающимся: раздавали запасы продовольствия, покупали хлеб на ссуду, взятую в Семипалатинском обл. правлении. После Пасхи усть-нарымские новокрещеные засеяли хлебом до 100 дес. земли, но всходы уничтожили черви, с трудом удалось вновь засеять 50 дес. По-прежнему самый большой вопрос миссии заключался в отсутствии земли у новокрещеных. Из-за недостатка пропитания им приходилось работать на своих некрещеных сородичей и терпеть от них притеснения и насмешки. Немногом лучше было положение в Буконском и Усть-Нарымском станах, где у новокрещеных была собственная земля. В Долонском стане земельный участок



находился в 80 верстах от Долони, но там не было воды. Тяжелое положение новокрещеных усугублялось враждебным отношением казаков, которым было удобнее эксплуатировать мусульман-киргизов, чем крещеных местных жителей. Миссионерский съезд ходатайствовал о перенесении станов из этих поселков, «в других станах крещеные пользовались сочувствием казачьяго населения». Так, напр., вдова есаула М. И. Баранова пожертвовала Татарскому стану 635 дес. земли (Всепопданнейший отчет... за 1902 г. СПб., 1905. С. 169).

В 1902 г. в штате К. д. м. было 21 чел., население в 9 станах составляло 6091 чел., в т. ч. 892 инородца; действовали 11 церквей и молитвенных домов. К Православию присоединились из мусульман 42 чел. муж. и 24 — жен. пола, из старообрядцев — 5 мужчин и 4 женщины, из иудеев — четверо мужчин, из лютеран — 1 женщина. Из 9 школ 4 содержались на средства миссии и 5 — на средства Сибирского казачьего войска. В пос. Преображенском Буконского стана обучались исключительно дети инородцев. В 3 станах имелись приюты, в них проживал 21 новокрещеный ребенок. Действовали 6 попечительств (в них состояло 73 чел.), к-рые безвозмездно выдали бедным ок. 1500 р. Разъезды по степи сократились, т. к. лошади и др. скот были очень слабы и умирали от бескормицы. По-прежнему почти каждое крещение проходило с трудом. В отчете обер-прокурора сообщалось, что миссионерам даже приходилось идти на хитрость, чтобы крестить киргизов. Так, местная жительница специально решила отправиться к родственникам, чтобы в дороге ей легче было при помощи новокрещеных освободиться от конвоя родных и креститься. Несмотря на уговоры родных, она приняла крещение. В отчете обер-прокурора за 1903–1904 гг. в разд. «Общий обзор миссионерской деятельности» среди 9 сибир. миссий упомянута К. д. м. в Омской епархии.

К. д. м. в Тургайской обл. В 1894 г. была открыта миссия Оренбургской епархии, действовавшая в Тургайской обл. В 1896–1897 гг. в сев. части этой области были учреждены Макарьевский и Александровский станы, окомлявшие уезды Кустанайский и Актюбинский (41 тыс. кв. верст, население — 143 557 чел., из

к-рых 2777 православных). Русские, к-рые живут не в городах, а в степи, на арендованных у местных жителей землях, попадали под влияние ислама и местных бытовых традиций. К. д. м. в Тургайской обл. не только приобщала иноверцев к христианству, но и делала все, чтобы сохранить правосл. веру среди рус. населения.

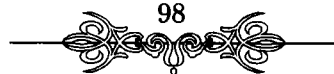
В 1894 г. в Макарьевском стане на частные пожертвования была построена церковь со школой. Лес для строительства был выдан по ходатайству военного губернатора Тургайской обл. Церковь предназначалась для рус. поселенцев пос. Михайловского, расположенного в 100 сажнях от Макарьевского стана, и для новокрещеных киргизов. В 1897 г. в этом поселке была построена новая миссионерская школа с интернатом для местных детей (Всепопданнейший отчет... за 1896–1897 гг. СПб., 1899. С. 116). Александровский миссионерский стан находился в одноименном поселке, в 40 верстах от Кустаная. Это был многонаселенный рус. поселок, имевший приходскую церковь, дома для духовенства и школу. При Александровском и Макарьевском станах в 3-классных школах обучение велось на рус. языке.

В 1899 г. в миссии действовали Александровский, Макарьевский (оба в Кустанайском у.) и Актюбинский станы. Миссионерской просветительной работой среди инородцев занимались также и причты 10 приходов рус. поселенцев в степях. В 1898 г. они были объединены в особое благочиние. В ведении миссии и священников рус. поселений находились 37 школ (6 мужских, 6 женских и 25 смешанных), в которых было 1272 учащихся, в т. ч. 72 мусульманина. Школы содержались на средства Православного миссионерского об-ва, местного отделения Училищного совета и др.

В отчете о работе К. д. м. за 1899 г. сообщалось, что в губернии число крещеных татар, калмыков, чувашей и мордвы достигает 15 тыс. Во всех инородческих приходах и поселках существуют школы, всего их 25; 6 школ (из них 4 чувашские и 2 нагайбакские крещено-татарские, мужская и женская) находятся в ведении Оренбургского епархиального комитета Православного миссионерского об-ва и помещаются в хороших зданиях, принадлежащих комитету. Эти школы содержатся на

1500 р., ежегодно отпускаемых К. д. м. Главные предметы обучения — Закон Божий, чтение на церковнослав. и русском языках и церковное пение. В большинстве инородческих приходов имелись хоры из мальчиков и девочек, к-рые прекрасно исполняли песнопения на церковнослав., татар. и чуваш. языках не только за богослужениями, но и во время бесед со школьниками и с их родителями (Всепопданнейший отчет... за 1899 г. СПб., 1902. С. 67–68). В 1899 г. в Оренбургской епархии были крещены из казахов 16 чел., из башкир — 32 и из татар — 21, в т. ч. 2 женщины.

К 1901 г. в К. д. м. были образованы Уральский стан и еще 3 миссионерских прихода в поселках Борисовско-Романовском, Владимирском и Михайловском Кустанайского у. Тургайской обл. Назначенные туда священники имели миссионерское образование. В 1901 г. в К. д. м. служили 16 священников, 2 иеромонаха, 5 диаконов, 6 псаломщиков, 5 «церковников», 38 учителей и 8 учительниц. При 13 школах миссионерского благочиния Тургайской обл. проводились народные религиозно-нравственные чтения, имелось 4 приходских миссионерских братства, об-во трезвости, 4 миссионерские школы с интернатами. В 1901 г. Синод разрешил открыть миссионерский стан Оренбургской епархии в селении при Преображенском заводе Орского у., но подходящих зданий не оказалось, и стан был временно учрежден при оренбургском Богодуховском мон-ре, где имелись свободные дачные помещения. В кон. сент. того же года в стане открылась миссионерская школа, в которую из разных уездов Оренбургской губ. были приняты 17 нагайских (крещено-татарских) и 10 рус. мальчиков. Смешанный состав учеников способствовал усвоению рус. языка инородческими детьми. Все ученики содержались за гос. счет. Кроме того, в 10 нагайбакских приходах служили 7 нагайбакских иереев и 4 рус. священника, их миссия была успешной среди нагайбаков-мусульман. Т. о., сфера деятельности К. д. м. постепенно распространилась и на татар. население Оренбургской губ. Христ. просвещению местного населения содействовали 4 миссионерские и 20 других школ. В 1901 г. в этих школах обучались 948 мальчиков и 617 девочек.



В 1902 г. в К. д. м. Оренбургской епархии действовали 4 стана, им помогали 12 соседних приходов, общий состав миссии превышал 80 чел. Работали 45 школ (2090 учащихся, в т. ч. 112 детей киргизов и татар). В 4 миссионерских школах были интернаты, аульная Убаганская школа, 6 русско-киргиз. заимковых (смешанного типа, особенно полезных по мнению епископа Оренбургского) и 49 церковноприходских школ, в которых обучались в общей сложности 1867 русских и 144 инородца. В отчете за 1902 г. сообщалось, что в Тургайской обл. были открыты 4 начальные школы, в Макарьевском стане из новокрещенных образовался особый поселок (116 жителей); отмечалось сильное влияние татар-мусульман.

К. д. м. была закрыта в ходе антирелиг. кампании. В 1921 г. имущество миссии было передано Благовещенскому храму г. Семипалатинска. Лит.: Харламович К. В. Архиеп. Казанский Владимир (Петров), его жизнь и деятельность: Характеристика архиеп. Владимира // ХЧ. 1911. № 12. С. 1426–1449; Алтайская церк. миссия. СПб., 1865; Некоторые сведения об учреждении Алтайской духовной миссии и об ее основателе о. архим. Макарии // Миссионер. М., 1877. № 9. С. 65–68; Всепопданнейший отчет обер-прокурора Св. Синода К. П. Победоносцева по Ведомству правосл. исповедания за 1884–1904 гг. СПб., 1886–1909; Записки миссионера Киргизской миссии, игум. Владимира (Синьковского), за 1890 г. М., 1891; Богословский Г. К., свящ. Краткий ист. очерк Казанской епархии: С прил. биограф. сведений о казанских архипастырях. Каз., 1892; Отчет правосл. миссионерского об-ва за 1891 г. // Миссионерский сб. Рязань, 1892. № 9/10. С. 237–250; Владимир (Петров), еп. Алтайская и Киргизская миссии Томской епархии в 1892 г. Бийск, 1893; Ястребов И. И. (впосл. архиеп. Иннокентий). Миссионер высокопроев. Владимир, архиеп. Казанский и Свяжский: Исслед. по истории развития миссионерства в России. Каз., 1898; Андрей [Ухтомский], архим. Памяти архиеп. Владимира // Деятели. Каз., 1902. № 11. С. 477–479; Смолич. История РЦ. Ч. 2. С. 247; Зайцев И. В. Евангелие от Луки на казахском яз.: Addenda к биобиблиогр. словарю отеч. торговцев (Ефрем Елисеев) // Altaica: [Сб. ст. и мат-лов]. М., 2002. [Кн.] 7. С. 67–74.

К. В. Бирюкова

КИРЕЕВ Александр Алексеевич (23.10.1833, Москва — 13.07.1910, Павловск, близ С.-Петербурга), богослов, публицист-славянофил. Происходил из древнего дворянского рода. Отец — кавалерийский офицер Алексей Николаевич Киреев (1812–1849; см. о нем: Остафьевский архив князей Вяземских. СПб., 1908. Т. 3. Ч. 2: Переписка кн. П. А. Вяземско-

го с А. И. Тургеневым. С. 678; Пушкин А. С. Письмо Н. Н. Пушкиной от 18 мая 1836 г. // ПСС: В 10 т. Л., 1979. Т. 10). Мать — Александра Васильевна, урожденная Алябьева (1812–1891) («блеск Алябьевой» отмечен



А. А. Киреев.

Фотография. 2-я пол. XIX в.

А. С. Пушкиным в стихотворении «К вельможе» (1830); ей посвятили стихотворения М. Ю. Лермонтов («Алябьевой», 1831) и Н. М. Языков («А. В. Киреевой (Сильно чувствую и знаю...)», 1844); см. о ней: Остафьевский архив князей Вяземских. 1908. Т. 3. Ч. 2. С. 677; Тотчева А. Ф. Воспоминания: (При дворе двух императоров). М., 2008. С. 247–248). Сестра — Ольга Алексеевна (1840–1925), в замужестве Новикова; проживая в Лондоне, публиковала книги и статьи, посвященные России, ее внешней политике и российско-англ. отношениям (см. о ней: Стэд. 1909–1915). Брат — Николай Алексеевич (1841–1876), кавалерийский офицер; один из наиболее деятельных членов Славянского благотворительного об-ва; принимал участие в освободительной войне на Балканах; геройски погиб в Болгарии в 1876 г. (см. о нем: Остафьевский архив князей Вяземских. 1908. Т. 3. Ч. 2. С. 678–679; Кирилл (Ковачев), митр. Боярин полковник Киреев и освобождение Болгарии. Варна, 2008).

В своем московском доме чета Киреевых еженедельно устраивала вечера, собиравшие цвет тогдашнего культурного общества. Их посетителями были в т. ч. видные деятели раннего славянофильства — А. С. Хомяков, И. В. Киреевский и П. В. Киреевский, Ю. Ф. Самарин, К. С. Аксаков и И. С. Аксаков, что сказалось на

формировании взглядов К., его брата и сестры.

После смерти отца К., готовившийся к поступлению в университет, по личному указанию имп. Николая I Павловича был определен в Пажеский корпус (окончил в 1853). Служил в лейб-гвардии Конном полку. В 1856–1859 гг. был вольнослушателем С.-Петербургского ун-та. С 1862 г. адъютант вел. кн. Константина Николаевича (после смерти к-рого в 1892 оставлен служить при дворе его вдовы, вел. кнг. Александры Йосифовны). С 1878 г. генерал-майор, с 1888 г. генерал-лейтенант, с 1907 г. генерал от кавалерии.

К. — один из представителей позднего славянофильства. В служении славянофильским идеалам К. видел долг всей жизни. 5 июля 1885 г. в дневнике он записал: «...Я воспитывался и рос среди славянофилов, и теперь обстоятельства поставили меня (за неимением достойнейшего) во главе славянофильской мысли» (Киреев А. А. Дневник (1884–1887) // РГБ НИОР. Ф. 126. Картон 10. Л. 24–26 об.). К. считал свои взгляды близкими к идеям Хомякова, братьев Киреевских и Аксаковых, Самарина, Н. Я. Данилевского. К. был знаком с Ф. М. Достоевским, считал его писателем, «очень близким» себе «по убеждениям и чувствам» (отрывки из дневника К., касающиеся Достоевского, собраны в: Ф. М. Достоевский: Новые мат-лы и исслед. М., 1973. (Лит. наследство; 86)). Среди современных ему политических деятелей К. особенно выделял гр. Н. П. Игнатьева, положительно оценивал его панславистскую дипломатическую миссию в К-поле и поддержку болгар во время греко-болг. схизмы. Особые теплые отношения связывали К. с И. С. Аксаковым, с которым у К. были схожие взгляды на миссию России на Востоке и среди славянских народов. Из консервативных мыслителей К. симпатизировал М. Н. Каткову, к-рого относил вместе с И. С. Аксаковым к одному идейному лагерю врагов парламентаризма и интеллигентов (Киреев А. А. Дневник (1884–1887) // РГБ НИОР. Ф. 126. Картон 10. Л. 151 об.). Критиковал сочинения К. Н. Леонтьева, не признавал их «произведениями славянофильского пера» (Киреев А. А. Спор с западниками настоящей минуты // Учение славянофилов. 2012. С. 324). В свою очередь Леонтьев считал, что разница во взглядах

между ним и К. несущественна: «...мы оба желаем одного и того же — осуществления новой славяно-восточной культуры на православных основах» (цит. по: Там же. С. 348).

После публикации Манифеста 17 окт. 1905 г. среди возникших политических объединений консервативного толка К. считал близким себе «Кружок москвичей» братьев Ф. Д. Самарина и А. Д. Самарина. Симпатизировал взглядам Л. А. Тихомирова и Д. А. Хомякова. Славянофильство Д. А. Хомякова К. оценивал весьма высоко, отмечая, впрочем, его излишнюю теоретизированность: «Дм. Хомяков, выставя прекрасную схему самодержавия (идеального), отказывается служить тому, которое у нас на лице! ...На практике нужны компромиссы» (Дневник (1905–1908) // РГБ НИОР. Ф. 126. Картон 14. Л. 29 об.). К. печатался в ж. «Русское дело», издававшемся С. Ф. Шараповым. Несмотря на разность политических взглядов, поддерживал дружеские отношения с одним из лидеров партии октябристов, Н. А. Хомяковым, председателем Государственной думы 3-го созыва. «Великим организатором» консервативного движения в рус. обществе К. считал В. А. Грингмута, политического деятеля праворадикального толка. После его смерти в 1907 г. К. писал: «Конечно, Гринг[мут] — не Катков и не Аксаков, но... в данную минуту это великая сила, нами потерянная» (Там же. Л. 243). К. был одним из создателей в 1905 г. партии «Отечественный союз». В нояб. 1905 г. К. познакомился с А. И. Дубровиным и стал членом правомонархической общественно-политической орг-ции «Союз русского народа» (Там же. Л. 109 об.— 110). Со временем отношение К. к Дубровину изменилось: «Дубровин и К^о своей дикостью, бестактностью, неуравновешенностью вредят консерватизму у правительства, но в народе они сослужили не малую службу самодержавию, ведь нужны разные деятели при теперешних обстоятельствах, нужны не только умы, но и кулаки. Беда лишь в том, что теперь кулаки (а la Дубровин) возомнили о себе, хотят руководить движением (консервативным)» (Там же. Л. 343–344 об.).

Публицистическая деятельность К. была тесным образом связана с важнейшими общественно-политическими и религ. событиями, про-

исходившими в его время, в ней К. видел свой вклад в развитие славянофильской мысли: «...я стремился постоянно к осуществлению славянофильских идеалов путем их популяризации. Я всегда старался писать ясно, и это мне удавалось!.. Думаю, что наши принципы сделались доступными большинству читателей именно благодаря мне» (Дневник (1909–1910) // РГБ НИОР. Ф. 126. Картон 15. Л. 75–75 об.).

Славянофильское учение, согласно К., соответствует «религиозным, этическим и политическим идеалам» рус. народа и кратко может быть выражено формулой «православие, самодержавие, народность» (Киреев А. А. Краткое изложение славянофильского учения // Учение славянофилов. 2012. С. 29). Православие — это сумма этических взглядов рус. нации, самодержавие — выражение ее политических взглядов (Там же. С. 30). Понимание К. формулы «трех великих государственных начал», некогда сформулированной графом С. С. Уваровым, министром народного просвещения в царствование имп. Николая I, отличалось от официальной ее интерпретации. По словам К., «только Православная Церковь, в которой уравновешены свобода и авторитет, Церковь, неизменная в своем божественно-установленном учении, может не только выполнить свое высшее назначение относительно каждого отдельного христианина, но и дать высшее освящение (высшую санкцию) государству; только она превращает политическое Российское государство в «Святую Русь», то есть в государство-Церковь, чем наше отечество и должно оставаться вечно и неизменно» (Там же). В православии заключается залог самобытного, духовного значения России, «ее вселенского исторического значения» (Там же. С. 31). Каноническое устройство правосл. Церкви, ее деление на Поместные Церкви, по мысли К., оборотной стороной имеет тенденцию к обособлению. В состоянии раздробленности Поместные Церкви практически лишены возможности поддерживать друг друга в случае опасности или нужды. Для исцеления этого «главнейшего недуга нашей Церкви» К. считал необходимым возрождение практики созыва Вселенских Соборов. «...Нам следует понять и помнить, что для Церкви вне соборного, совещательного начала нет и жизни; что там,

где оно оскудевает, оскудевает и самая жизнь; там, где ему ставят преграды, Церковь теряет свою духовную мощь и превращается в административный организм, в департамент!» (Там же. С. 39). Во главе Собора, по мнению К., мог бы стать рус. император, несмотря на все политические трудности, к-рые повлек бы за собой этот шаг (Там же). К. ратовал не только за теснейшее единение правосл. Церквей, но и за объединение с зап. христианами, католиками и протестантами. По словам К., в этом вопросе «открывается широкое поле для нашего великого, святого мессианизма на Западе!.. Мы можем и должны помочь западному христианству снова сделаться православным, а затем и воссоединиться с нами. Это великое и святое дело, достойное нашего верующего народа и нашей святой Церкви» (Там же. С. 44–46).

В публикациях К. отстаивал особое, «славянофильское самодержавие». По его мнению, существует 3 типа самодержавия: бюрократическое, т. е. абсолютная монархия, к-рая опирается гл. обр. на чиновничество и существует в России со времен имп. Петра I; самодержавие славянофильского типа, учитывающее общественное мнение и интересы различных групп населения; самодержавие западного типа, которое выражается в разных видах зап. конституционной монархии (Там же. С. 49). Типологически близким к бюрократическому самодержавию К. считал устройство Римско-католической Церкви с абсолютной верховной властью папы Римского, провозглашенной на *Ватиканском I Соборе* (1869–1870). Чтобы не превратиться в деспотию, рус. самодержавию, по мысли К., необходимо вернуться к идеалам допетровской Руси и опираться не на бюрократический аппарат, а на народ. Для установления тесных связей между царем и народом К. предлагал учредить Земский собор, который в отличие от западноевроп. парламента не должен обладать законодательными функциями, но лишь иметь право совещательного голоса, а его члены должны представлять не ту или иную нацию или партию, а традиционные для России социальные группы (напр., дворянство, духовенство, крестьянство и др.). К. надеялся, что с учреждением Думы Россия сможет приблизиться не к зап.

парламентаризму, а к форме земского самоуправления.

К. выступал за неприкосновенность личности, свободу слова и свободу совести (Переписка А. А. Киреева и Ф. Д. Самарина. 2005. С. 62). Он критиковал указ 1905 г. «Об укреплении начал веротерпимости», считая, что свобода совести — это «свобода молиться по-своему... и право перехода в чужую веру» (Киреев А. А. Дневник (1905–1908) // РГБ НИОР. Ф. 126. Картон 14. Л. 308), но не свобода инославной пропаганды, к-рая должна быть запрещена. По мнению К., ренегаты должны покидать гос. службу.

Возлагая надежды на созыв Земского собора и на обновление политической жизни Российской империи, К. также надеялся на созыв поместного Собора Русской Церкви и на восстановление ее канонического строя, по его мнению, нарушенного в XVIII в. в результате реформ имп. Петра I. Он участвовал в работе созванного в 1906 г. Предсоборного присутствия РПЦ. Положительно относился к идее восстановления Патриаршества и считал, что главной задачей буд. патриарха станет отстаивание свободы Церкви от мирского влияния (Он же. К вопросу о поместных соборах: Письмо в редакцию «Нового Времени» // Соч. 1912. Ч. 1. С. 400). К. полагал, что церковные реформы не должны ограничиться только избранием патриарха и регулярным проведением поместных Соборов. По его мнению, требуется коренное преобразование Русской Церкви, к-рое обновит ее богословскую мысль, придаст динамику процессу межхрист. диалога, станет этапом для созыва буд. Вселенского Собора. Еще в 70-х гг. XIX в. К. предлагал созвать Вселенский Собор в Москве в храме Христа Спасителя для преодоления греко-болг. схизмы, обсуждения вопроса о единоверии и Рус. старообрядчестве, выработки общего для всех правосл. Церквей отношения к англиканам, лютеранам и старокатоликам. На возражения, что проведение как политических, так и церковных реформ в наст. момент может произвести разделение в обществе и расколы среди церковного народа, К. неизменно отвечал: «Melius est ut scandalum oriatur, quam ut veritas relinquantur (т. е. лучше пусть возбудится соблазн, нежели забудется (оставится) истина)» (Введение // Там же. С. 4).

К. принимал активное участие в диалоге со старокатоликами, т. е. с католиками, не признавшими утвержденный на I Ватиканском Соборе догмат о папской непогрешимости. Был лично знаком со мн. видными деятелями старокатолического движения — И. Дёллингером, И. Г. Рейнкенсом, Э. Херцогом, Ф. Г. Рейшем, Т. Г. Вебером и др. Принимал активное участие в работе старокатолич. конгрессов, а также учрежденной Святейшим Синодом в 1892 г. комиссии по диалогу со старокатоликами. При непосредственном участии К. и благодаря его рекомендации в 1909 г. в Утрехтский союз старокатолич. Церквей (Utrechter Union der Altkatholischen Kirchen) была принята группа польск. католиков, порвавших с Римом, — т. н. мариавиты (исключены из Утрехтского союза в 1924).

Непосредственным поводом для участия К. в межхрист. диалоге стала попытка реализации т. н. проекта Дж. Овербека (см. о нем: Kahle W. Westliche Orthodoxie: Leben und Ziele J. J. Overbecks. Leiden, 1968; Oeyen Chr. Westliche Orthodoxie: Ein Buch über J. J. Overbeck // IKZ. 1970. Bd. 60. S. 35–47), бывш. нем. католич. священника, принявшего протестантство, а затем перешедшего в православие. В 1869 г. Овербек представил на рассмотрение Святейшего Синода Русской Церкви проект восстановления Православной Западной Кафолической Церкви. Одобрение этого проекта, по мнению его автора, должно было послужить первым шагом к восстановлению в Зап. Европе правосл. вероучения, отличающегося от вост. православия лишь обрядом. Для рассмотрения проекта Святейший Синод учредил специальную комиссию. К проекту Овербека с большой симпатией отнесся вел. кн. Константин Николаевич, один из главных идеологов реформ Александра II и негласный лидер либерального движения в рус. обществе. Будучи адъютантом вел. князя, К. принимал активное участие в продвижении проекта Овербека.

С возникновением в Европе движения старокатоликов К. стал его активным сторонником. По мнению К., контакты со старокатоликами, ставившими перед собой задачу очистить католическое богословие от папских нововведений, могли принести пользу Русской Церкви. Реформаторский потенциал старо-

католич. движения мог бы стать поводом для созыва всеправосл. Собора, стимулом к реформе русского школьного богословия. В конечном счете, по мысли К., объединение со старокатоликами внесло бы положительные изменения в церковно-гос. отношения в России. Параллельно с церковными вопросами с помощью старокатоличества предполагалось решить и ряд политических вопросов. К. считал, что, насаждая старокатоличество среди славян-католиков, удастся улучшить их отношение к правосл. России (Киреев А. А. Польский вопрос и старокатолицизм. 1898; Он же. Ответ моим польским корреспондентам. 1903).

В 1872 г. специально для диалога со старокатоликами был открыт С.-Петербургский отдел Общества любителей духовного просвещения, учредителем которого стал вел. кн. Константин Николаевич, а секретарем — К. (пробыл в должности до 1877). С.-Петербургский отдел был создан не только для развития и координации контактов со старокатоликами (его представители принимали участие в старокатолич. конгрессах, публиковали статьи и переводы, посвященные старокатолич. вопросу), но и для оказания общественного давления на Синод с целью побудить его к более активному участию в диалоге с зап. христианами, не признавшими новые ватиканские догматы.

Благодаря высокому покровительству Общества любителей духовного просвещения в обход цензуры получило разрешение свободно обсуждать на собраниях актуальные вопросы религиозно-общественной жизни, а также проводить публичные чтения. В числе публичных лекций, организованных К. под эгидой Общества, были знаменитые «Чтения о Богочеловечестве» (1878) Вл. С. Соловьёва. В 1880 г. вместе с Соловьёвым К. стал одним из учредителей С.-Петербургского Общества любителей философских знаний. Со временем позиции К. и Соловьёва разошлись, особенно когда Соловьёв открыто заявил о своей прокатолич. позиции. К. вел с ним многолетнюю полемику о России, славянстве и католичестве (см.: Соловьёв. 1992; Медоваров. 2010).

Для защиты идеи объединения православных и старокатоликов К. сблизился с академическими кругами духовных школ. Среди тех, с кем

К. обсуждал перспективы диалога и связанные с ним богословские вопросы, были буд. митр. Московский *Макарий (Булгаков)* («Это человек необыкновенного ума и один из наших глубочайших богословов» — *Киреев А. А. Дневник (1869–1876)* // РГБ НИОР. Ф. 126. Картон 6. Л. 18 об.), ректор СПбДА протопр. Иоанн *Яньшев*, проф. СПбДА В. В. *Болотов*, проф. МДА В. А. *Соколов*. Большое влияние на формирование взглядов К. оказал профессор богословского фак-та Бернского ун-та Э. Мишо, редактор старокатолич. ж. «Revue internationale de théologie», в к-ром правосл., старокатолич. и англикан. богословы обсуждали различные аспекты межхрист. диалога. К. финансировал издание этого журнала.

В публикациях, посвященных соединению Церквей, К. отстаивал т. зр., выработанную совместно правосл. и старокатолич. участниками диалога, согласно к-рой для объединения необходимо, чтобы стороны признавали учение неразделенной Церкви периода Вселенских Соборов в соответствии с правилом, выраженным прп. *Викентием Леринским*: следует придерживаться того, чему верили повсюду, всегда и все (*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est* — *Vincent. Lirin. Common. II*). К. считал, что с этим правилом готовы согласиться не только старокатолики, англикане, но и «протестанты разных наименований» (*Киреев А. А. Второй ответ А. Ф. Гусеву по поводу старокатолического вопроса* // Соч. 1912. Ч. 1. С. 274).

По глубокому убеждению К., диалог со старокатоликами должен был помочь отделить обязательную догматическую часть христ. учения от необязательной, т. е. богословских мнений. Догматическая часть, по его мнению, включает небольшое число истин, необходимых для спасения. Все остальное, если оно не противоречит догматам, может быть как свободно принято, так и отвергнуто. К. считал, что с течением времени предания Поместных Церквей стали ошибочно восприниматься как обязательная для спасения часть правосл. догматики. Эти «мнимые догматы» стесняют свободу христ. совести, ведут к суевериям и скрывают подлинный облик правосл. веры (Введение // Там же. С. 1–2). К «мнимым догматам» К. был склонен относить авторитет церковного

Предания. По его мнению, акцент на важности Предания, сделанный в Катехизисе митр. Филарета (Дроздова), является вынужденной вставкой в поздние редакции Катехизиса. Приведенное в Катехизисе мнение свт. Василия Великого, согласно к-рому часть догматов и церковных установлений дошла до нас в письменном виде, а часть — «от апостольского предания, по преемству в тайне», К. считал частным мнением, не обязательными для всех (*Basil. Magn. De Spirit. Sanct. 27; Киреев А. А. Дневник (1900–1904)* // РГБ НИОР. Ф. 126. Картон 13. Л. 16 об.— 18).

К иконопочитанию, особенно к чудотворным иконам, К. относился «с крайней осторожностью», ошибочно полагая, что «ни в догматическом постановлении вселенского собора, ни в катехизисе о чудотворных иконах совершенно не упоминается» (*Киреев А. А. Ответ о. прот. Мальцеву: К вопросу о старокатолицизме* // Соч. 1912. Ч. 1. С. 329). Не отрицая веры в «чудеса евангельские», совершенные Самим Богом, К. тем не менее считал, что большинство чудес, особенно связанных с исцелением, происходят благодаря самовнушению или гипнозу, как, напр., заговоры, чудеса в Лурде или исцеления, совершенные св. прав. *Иоанном Кронштадтским* (Дневник (1909–1910) // РГБ НИОР. Ф. 126. Картон 15. Л. 9 об.— 10). Ближе знавший К. Тихомиров писал в воспоминаниях, что К. был искренне верующим человеком, только «немного не с русским оттенком» (*Тихомиров. Последний могикиан. 2000. С. 662*).

В полемических статьях К. обсуждал догматические вопросы, такие как проблема *Filioque*, корректность использования термина «пресуществление», характер экклезиологии старокатолич. Церквей и т. д. В кон. 70-х гг. XIX в. К. рассматривал вопрос о *Filioque* с философских позиций, обсуждая его с Катковым и Соловьёвым. Считал, что если у «Христа была способность фактической эмиссии (Св. Духа.— С. Е.) во времени, то потенциально такая же способность была вечно и у Логоса» (*Киреев А. А. Дневник (1876–1878)* // РГБ НИОР. Ф. 126. Картон 7. Л. 105). В нач. 90-х гг. К. по вопросу о *Filioque* поддержал т. зр. Болотова, вместе с к-рым участвовал в Синодальной комиссии по диалогу со старокатоликами. Болотов считал, что учение об исхождении Св. Духа

от Отца и Сына есть теологумен, к-рый не может считаться непреодолимым препятствием для восстановления общения между правосл. Церковью и старокатоликами. Тезисы Болотова, благоприятные для старокатолич. стороны, впервые были переведены К. на нем. язык (Дневник (1887–1894) // Там же. Картон 11. Л. 186 об.) и опубликованы без указания имени автора в ж. «Revue internationale de théologie» в 1898 г. (*Bolotov V. V. Thesen über das «Filioque»*: (Von einem russischen Theologe) // RIT. 1898. Т. 6. N 24. P 681–712; см.: *Болотов В. В. К вопросу о Filioque* // ХЧ. 1913. № 5. С. 573–596; № 6. С. 726–746).

Вопрос о термине «пресуществление» (*transubstantiatio*) К. считал философским (о термине см. в ст. *Евхаристия*). По его убеждению, термин этот неуместен в правосл. богословии не только потому, что имеет зап. происхождение, не был знаком отцам древней Церкви и слишком материалистически объясняет таинство Евхаристии, но и потому, что он основывается на устаревшей, по мнению К., философии Аристотеля (*Киреев А. А. К старокатолическому вопросу: Ответ проф. Гусеву* // Соч. 1912. Ч. 1. С. 271). Среди правосл. богословов близкими себе по взглядам на таинство Евхаристии К. считал А. С. Хомякова, Болотова, с сочувствием отзывался о *Кирилле I (Лукарисе)* (Там же. С. 272). Продолжением начатого К. спора о «пресуществлении» (см., напр.: Второй ответ А. Ф. Гусеву по поводу старокатолического вопроса // Там же. С. 274–297; *Киреев А. А. Мой последний ответ проф. А. Ф. Гусеву по старокатолическому вопросу* // Там же. С. 297–323; *Киреев А. А. Ответ проф. В. А. Керенскому* // Там же. С. 361–377) стала рецензия свящ. Павла *Флоренского* на исследование проф. КДА В. З. Завитневича «Алексей Степанович Хомяков» (К., 1902. Т. 1; 1913. Т. 2), а также комментарии свящ. П. *Флоренского* к опубликованным им письмам Ф. Д. Самарина (Несколько писем Ф. Д. Самарина к свящ. П. А. Флоренскому // БВ. 1917. № 4/5. С. 473–475). Свящ. П. *Флоренский* вопреки т. зр. Хомякова отмечал необходимость использования термина «пресуществление» для выражения существа таинства Евхаристии (*Флоренский П., свящ. Около Хомякова: Крит. заметки* // Соч. М., 1996. Т. 2. С. 299–305).

В 1901–1903 гг. К. принимал участие в работе Религиозно-философских собраний. В деятельности собраний К. видел возможность способствовать воцерковлению рус. культурного общества. К. отмечал, что церковное правительство мало заботится о духовных требованиях интеллигенции, сконцентрировав все внимание на простонародье, напр. на прославлении новых святых (прп. *Серафима Саровского* и блгв. кнг. *Анны Кашинской*). Их канонизация, по мнению К., ничего не вносит нового в «нашу этику, в наше сознание» (*Киреев А. А. Дневник (1909–1910)* // РГБ НИОР. Ф. 126. Картон 15. Л. 44–44 об.). К. вел полемику с В. В. Розановым по вопросу о расторжении брака (*Он же*. Брак или сожительство: По поводу полемики о. прот. Дернова и г. Розанова // Соч. 1912. Ч. 1. С. 428–435; *Он же*. Последний ответ г. Розанову по вопросу о браке // Там же. С. 435–438). На 20-м заседании Религиозно-философских собраний К. сделал доклад о догмате в правосл. традиции. Возражая на обвинения в адрес Церкви, что она закоснела в догматизме, лишилась духовных сил, К. указывал на необходимое различие «божественного» и «человеческого» в учении Церкви. К. отмечал: «...современный церковный строй, несомненно, дает повод к жестокой критике, но при чем тут Церкви! Мы плохи, мы виноваты, а не она... мы выдумываем излишний, а иногда и нелепый догматизм, а не она; ее догматизм истинен и необходим!» (Речь генерала А. А. *Киреева* // Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1901–1903) / Общ. ред.: С. М. Половинкин. М., 2005. С. 432). Среди прочего К. утверждал, что «мы, русские, мало склонные к метафизическим глубинам философии греха и совершенно не умеющие вращаться в сфере юридической мысли римлянина, призваны основать свою собственную русскую культуру, которая, несомненно, будет держаться не на метафизике и не на праве, а на этике» (Там же. С. 429).

Современники К. полагали, что он преувеличивал значение нравственного учения христианства в ущерб догматическому учению. Ф. Д. Самарин писал, что К. «держится того убеждения, будто догматическое учение Церкви закончилось свой круг и в настоящее время деятельность

Церкви должна получить, как он выражается, преимущественно этический характер... если учение веры уже вполне закончено, и в этой области работа религиозной мысли уже остановилась навсегда, то значительная этическая сторона христианства должна развиваться теперь совершенно самостоятельно, как нечто особое, хотя и выросшее на основе догматического учения?» (Письма В. А. *Кожевникова* Ф. Д. Самарину / Предисл.: свящ. А. Дубинин; коммент.: свящ. А. Дубинин, И. В. Дубинина и А. Д. Кожевникова // БТ. 2005. Сб. 40. С. 298). К. не раз признавался, что в философии он интересовался лишь одной этикой (*Киреев А. А. Дневник (1884–1887)* // РГБ НИОР. Ф. 126. Картон 10. Л. 234). Протопр. И. Янышев указывал К. на неточность его отдельных выражений, на что К., возражая, отвечал, что в его «деятельности по ст[аро]като[лическому] вопросу дело не в точности выражений, а в силе самой деятельности» (*Дневник (1887–1894)* // Там же. Картон 11. Л. 333).

23 сент. 1903 г. К. был избран почетным членом МДА «во уважение к его многолетней и ревностной деятельности на служение делу сближения старокатоликов с Православною Церковью» (*Журнал Совета МДА за 1903 г.* // БВ. 1904. № 7/8. Прил. С. 311–312).

Похоронен К. в с. Новая Александровка Козловского уезда Тамбовской губернии (ныне с. Новиково Староурьевского района Тамбовской области). Сочинения К. были изданы посмертно в 1912 г. в 2 частях, однако в это издание вошли далеко не все его публикации. Дневник, часть переписки и др. материалы из личного архива К. переданы на хранение в Румянцевский музей (РГБ НИОР. Ф. 126).

Арх.: РГВИА. Ф. 780 (А. А. Киреев); РНБ. Ф. 349 (А. А. Киреев); РГБ НИОР. Ф. 126 (Киреевы, Новиковы); Ф. 120 (М. Н. Катков). Картон 23 (письма А. А. Киреева); Ф. 224 (С. А. Петровский). Картон 1. Ед. хр. 64 (письма А. А. Киреева); Ф. 230 (К. П. Победоносцев). Картон 4390. Ед. хр. 18а (письма А. А. Киреева); Ф. 265 (Самарины; письма А. А. Киреева Ф. Д. Самарину); РГАЛИ. Ф. 2 (А. А. Александров). Оп. 1. Ед. хр. 650 (письма А. А. Киреева); РГИА. Ф. 1574 (К. П. Победоносцев). Оп. 1. Д. 48 (письма А. А. Кирееву); ИРЛИ. Ф. 3 (И. С. Аксаков). Оп. 4. № 265 (письма А. А. Киреева); ГАРФ. Ф. 586 (В. К. Плева). Оп. 1. Ед. хр. 767 (письма А. А. Киреева); Ф. 634 (Л. А. Тихомиров). Оп. 1. Ед. хр. 101 (письма А. А. Киреева); Ф. 1099 (Т. И. Филиппов). Оп. 1. Ед. хр. 1951 (письма А. А. Киреева).

Соч.: Сочинения. СПб., 1912. 2 ч.; Ответ на вопрос о Польше. СПб., 1883; Сближение славян. СПб., 1885; Ответ русского царя принцу Александру Баттенбергскому. СПб., 1886; Ответ «Заграничному славянину». СПб., 1886; Католицизм и Россия. М., 1888; Россия и славяне: Второй ответ Spectator'у [В. А. Грингмуту]. М., 1891; О папской непогрешимости: Из переписки католич. ученого с рус. генералом. М., 1892. СПб., 1905²; Res tua agitur: Возобновление сношений с старокатоликами. СПб., 1892; По вопросу о сближении со старокатоликами // ХЧ. 1893. № 3/4. С. 259–298; По поводу книги о. прот. Е. К. Смирнова «К старокатолическому вопросу. Православен ли Intercommunio, предлагаемый нам старокатоликами?» // БВ. 1894. Т. 2. № 5. С. 315–358; По поводу отзыва о старокатолическом журнале [рец. С. С. Глаголева о ж. «Revue internationale de théologie»] // Там же. № 4. С. 140–147; Папская энциклика [Льва XIII] о соединении Церквей, ее текст и два правосл. отзыва о ней // ХЧ. 1894. № 9/10. С. 229–261; Речь в торжественном собрании С.-Петербургского славянского благотворительного общества 6-го апр. 1895 г. [по поводу критики славянофильского учения]. СПб., 1895; Краткое изложение славянофильского учения. СПб., 1896; О затруднениях к воссоединению христианского мира // ХЧ. 1896. № 1/2. С. 194–201; К старокатолическому вопросу: (Письмо к редактору) // БВ. 1897. Т. 1. № 2. С. 320–334; Недоразумения по старокатолическому вопросу // Там же. 1898. Т. 2. № 4. С. 125–140; Предисловие к переводу чешско-славянской старокатолической литургии // Там же. Т. 4. № 10. С. 75–79; Польский вопрос и старокатолицизм: (Речь в Славянском благотворительном обществе). М., 1898; Письма о поединках. СПб., 1899; К вопросу о старокатолицизме // ХЧ. 1899. № 7. С. 97–136; Ответ моим польским корреспондентам. СПб., 1903; VI Международный старокатолический конгресс в Ольгене (в Швейцарии) с 1 до 4 сент. (с 19 до 22 авг.) 1904 г. // БВ. 1904. Т. 3. № 11. С. 566–592; Суждения старокатолика о деятельности патриарха Фотия // ХЧ. 1904. № 4. С. 588–595; Ответ о игум. Сергию [(Лаврову) на его статьи в «Церковном Вестнике». 1904. № 10–11] // БВ. 1904. Т. 2. № 7/8. С. 479–495; Епископ старокатоликов Германии Др. Федор Вебер († 30 дек. 1905) // Там же. 1906. Т. 1. № 2. С. 402; VII Международный конгресс старокатоликов в Гааге и некоторые задачи нашей церковной жизни // Там же. 1907. Т. 3. № 10. С. 375–400; Современное положение старокатолического вопроса: [Письма русской С.-Петербургской старокатолической (Роттердамской) комиссии] // Там же. 1908. Т. 3. № 11. С. 423–454; *Соколов И. П.* Материалы к истории старокатолического вопроса в России: Письма А. А. Киреева к преосв. Николаю (Зиорову) // ХЧ. 1911. № 11. С. 1339–1357; № 12. С. 1498–1506; *он же*. Письма А. А. Киреева к высокопреосв. архиеп. Варшавскому Николаю (Зиорову) // Там же. 1912. № 1. С. 118–126; *Novikova O. A.* Quelques lettres du général Alexandre Kiréeff au prof. Michaud sur l'ancien catholicisme. P.; Neuchâtel, 1913; Переписка А. А. Киреева и Ф. Д. Самарина / Публ.: И. В. Лукоянов // Нестор. СПб., 2005. № 3. С. 11–103; Дневник: 1905–1910 / Сост.: К. А. Соловьев. М., 2010; Учение славянофилов: [Сб.] / Сост.: С. В. Лебедев, Т. В. Линичкая. М., 2012.

Лит.: Письма известнейших представителей старокатолического движения С.-Петербургскому отделу ОЛДП // ХЧ. 1872. № 9. С. 124–149; Записки *М. Н. Киреева* // РС. 1890. Т. 67. № 7. С. 1–62; *Гусев А. Ф.* К старокатолическому вопросу: Письмо к А. А. Кирееву // ХЧ. 1897. № 5. С. 733–771; *он же.* Последнее наше слово о старокатоличестве и его русских апологетах. Каз., 1904; *Керенский В. А.* Кто виноват? (К старокатолич. вопросу: По поводу брошюры А. А. Киреева: Старокатолики и Вселенская Церковь. СПб., 1903) // ХЧ. 1903. № 12. С. 701–732; *он же.* К старокатолическому вопросу: По поводу ответа А. А. Киреева // Там же. 1904. № 7. С. 112–128; № 9. С. 387–409; *Стэд В. Т.* Депутат от России: (Восп. и переписка О. А. Новиковой). Пг., 1909–1915. 2 т.; *Соколов В. А.* Памяти А. А. Киреева // БВ. 1911. Т. 3. № 9. С. 178–189; № 11. С. 641–651; *Соколов И. П.* Материалы к истории старокатолического вопроса в России: Письма протопр. И. Л. Янышева по вопросу о старокатолицизме // ХЧ. 1911. № 5/6. С. 742–752; № 11. С. 1336–1339; *он же.* Переписка протопр. И. Л. Янышева с генералом А. А. Киреевым // Там же. 1916. № 1. С. 94–100; № 2. С. 238–247; № 4. С. 457–472; № 5/6. С. 577–587; *Novikova O. A.* Le général A. Kiréeff et l'Ancien-Catholicisme. Berne, 1914; *eadem.* Russian Memories / Introd. by St. Graham. N. Y., 1917; *Болотов В. В.* Письма А. А. Кирееву / Ред.: прот. Д. Н. Якшич. Сремски Карловци, 1931; *Соловьев Вл. С.* Письма А. А. Кирееву / Публ., коммент.: А. Носов // Символ. 1992. № 27. С. 191–254; *Штакельберг Ю. И.* Киреев А. А. // Русские писатели: 1800–1917: Биогр. слов. М., 1992. Т. 2. С. 532–533; *Дубинин А. И., диак.* Киреев А. А. // Русская философия: Малый энцикл. слов. М., 1995. С. 253–254; *Тихомиров Л. А.* Последний могиан: А. А. Киреев // *Он же.* Тени прошлого: [Восп.] М., 2000. С. 654–671; *он же.* Новиков А. И. // Там же. С. 672–678; *Медоваров М. В.* К истории взаимоотношений А. А. Киреева и Вл. С. Соловьёва // Вестн. Нижегородского ун-та им. Н. И. Лобачевского. 2010. № 1. С. 234–239; *Соловьев К. А.* Генерал Киреев и его дневник // *Киреев А. А.* Дневник: 1905–1910. М., 2010. С. 3–17; *Лебедев С. В.* Предисловие // *Киреев А. А.* Учение славянофилов. 2012. С. 5–27.

Свящ. Сергей Елисеев

КИРÉЕВ Поликарп Миронович (ок. 1876, с. Ольховец Елецкого у. Орловской губ. (ныне Лебедянского р-на Липецкой обл.) — 10.04.1952, Ленинград), издатель духовно-музыкальных сочинений. Биографических сведений о К. сохранилось немного. С детских лет пел в сельском церковном хоре. Подростком отправился в С.-Петербург, надеясь приобрести к.-л. специальность. Летом 1907 г. опыт певчего помог ему поступить в С.-Петербургский митрополичий хор в партию басов (регент И. Я. Тёрнов). К. занялся изучением хранившихся в б-ке хора рукописных партитур, партий и сборников церковной музыки — от произведений композиторов 2-й пол. XVIII в. до сочинений М. А. Балаки-

рева и Н. А. Римского-Корсакова. К. также заинтересовали местные напевы и мелодии, отражавшие певч. традиции разных регионов России. К. собирал материал в нотных б-ках мон-рей, соборов и церквей. Интерес К. к наследию прошлого определил содержание изданных им сборников.

В 1911 г. вышла 1-я серия сборников К. в 4 выпусках, имевшая заголовок «Духовно-музыкальная хрестоматия». В 1912–1918 гг. была издана 2-я серия в 28 выпусках с названием «Сборник духовно-музыкальных песнопений разных авторов». К. составлял сборники, а в качестве редакторов и аранжировщиков приглашал опытных с.-петербургских духовных композиторов и регентов. Редактором 1-й серии был М. А. Лагунов, помощник регента С.-Петербургского митрополичьего хора, в работе над 2-й серией принимали участие Е. С. Азеев, Н. Д. Лебедев, прот. сщмч. *Георгий Извеков*, С. В. Панченко, В. А. Фатеев (см. в ст. *Фатеевы*), И. Г. Ельцов, А. Е. Туренков. Партитуры гравировались и печатались акционерным об-вом «Самообразование» в нотопечатне «Энергия», бóльшая часть выпусков была переиздана. Сборники были адресованы смешанным, 3- или 4-голосным муж., жен. или детским хорам. Певч. материал распределялся по литургическому принципу и в зависимости от состава хора. Основу сборников составили сочинения авторов XVIII–XIX вв., к ним были добавлены обиходные местные напевы и отдельные произведения совр. композиторов (в т. ч. редакторов).

В сборниках К. представлены сочинения композиторов XVIII — 1-й пол. XIX в. (*Б. Галуппи*, Дж. *Сарти*, А. *Сапиенцы*, М. С. *Березовского*, А. Л. *Веделя*, С. А. *Дегтярёва*, Д. С. *Бортнянского*, С. И. *Давыдова*, прот. Петра *Турчанинова*, архим. *Феофана (Александрова)*, иером. *Виктора (Высоцкого)*, А. А. *Алябьева*, М. И. *Глинки*, Ф. Ф. *Макарова*, С. Г. *Грибовича*, А. П. *Есаулова*, свящ. *Василия Старорусского* и др.), забытых авторов 1-й пол. XIX в. (*И. Т. Васильева*, *Лазаревича*, *Захарова*, *Быханова* (возможно, Е. В.), *Никитина*, *Яковлева*, А. *Велиумова*, *Должинского*, *Лаврова* и др.), а также композиторов сер.— 2-й пол. XIX в. (*А. Ф. Львова*, Г. Я. *Ломакина*, прот. *Михаила Виноградова*, А. И. *Рожнова*, И. С. *Дворецкого*, Н. М. *Потулова*, *Балакире-*

ва, *Римского-Корсакова* и др.). Только 4 сборника составлены из сочинений современных К. авторов (*Н. М. Ромаскевича*, свящ. *Григория Баньковского*, И. В. *Семёнова*, К. М. *Куралесина*, И. И. *Тулъчиева*, А. А. *Егорова*, П. И. *Гребенщикова*, Г. К. *Пахиопуло*, П. *Сунгурова*, свящ. *Михаила Ерхана*, Н. Я. *Венедиктова*, А. В. *Александрова*, П. Г. *Чеснокова* и др.).

Благодаря невысокой цене, грамотным, хорошо отредактированным сочинениям, пригодным для исполнения малыми составами, сборники К. получили широкое распространение и пользовались популярностью.

Помимо сборников К. издал несколько сочинений композиторов *Азеева*, *Чеснокова* (*Часы Св. Пасхи*, 1917), *Егорова* (*Часы Св. Пасхи*, 1917), М. Д. *Васильева*, прот. *Георгия Извекова* (*Торжественный канон Рождеству Христову*, 1916, пасхальный концерт «Снизшел еси», 1917, и др.), *Гребенщикова*, *Балакирева* и *Лагунова*, а также собственное (*Парастас*).

В 1924 или 1925 г. К. начал выпускать у себя на дому духовно-муз. сочинения современных авторов и заниматься куплей и продажей нот. Партитуры, полученные от композиторов, он переписывал от руки и множил гектографическим способом на простой бумаге. Т. о. были напечатаны духовно-муз. сочинения *Чеснокова*, А. В. *Никольского*, *Александрова*, Г. И. *Рютова*, В. Г. *Самсоненко*, *Венедиктова*, *Егорова*, Н. Н. *Толстякова*, С. А. *Богословского*, А. В. *Рождественского* и др. В наст. время в различных нотных собраниях и коллекциях можно встретить литографированные издания 20-х гг. XX в., на к-рых стоит штамп: «Ленинград. 24-е почтовое отделение, П. М. Киреев». К кон. 20-х гг. XX в. под давлением властей К. был вынужден прекратить распространение духовно-муз. лит-ры. По воспоминаниям его внучатого племянника протодиака *Александра Киреева*, в кон. 30-х или в нач. 40-х гг. XX в. К. был осужден по 58-й статье УК РСФСР (контрреволюционная деятельность), впол. освобожден.

К. внес значительный вклад в дело сохранения муз. сочинений, составляющих певч. обиход России 2-й пол. XVIII — 1-й четв. XX в.

Репринтные и наборные переиздания «Сборников духовно-музыкальных песнопений разных авторов» К.

были выпущены Тверским отд-нием Российского фонда культуры (№ 2; Тверь, 1992), Российским музыкальным изд-вом (№ 5; М., 1996) и изд-вом «Живоносный Источник» (№ 1–7, 9–26; М., 1997–2011).

Изд.: Духовно-музыкальная хрестоматия / Под ред. М. А. Лагунова. СПб., 1911. Вып. 1: Венчание: Для малого смеш. хора; Вып. 2: Из всенощного бдения: Для среднего смеш. хора; Вып. 3: Из всенощного бдения: Для малого смеш. хора; Вып. 4: Из литургии: Квартеты и трио. Ч. 1: [Песнопения литургии]; Ч. 2: [Концерты]; Сборники духовно-музыкальных песнопений разных авторов. СПб., 1912. № 1: На литургии: Для небольшого смеш. хора / Под ред. Е. С. Азеева; № 2: Из Постной Триоди: Для небольшого смеш. хора / Под ред. Е. С. Азеева; № 3: Всенощное бдение: Для жен. хоров / В аранжировке и ред. Е. С. Азеева; 1913. № 4: На литургии: Для жен. хоров (мон-рей и учебных заведений) / В аранжировке и ред. Е. С. Азеева; № 5: Из Цветной Триоди (пасхальный): Для небольшого смеш. хора / Под ред. Н. Д. Лебедева; № 6: Кондаки акафистам, припевы. Концерты двенадцатым праздникам: Для малого смеш. хора / Под ред. С. В. Панченко; № 7: [Сборник] Рождественских песнопений: Для небольшого смеш. хора / Под ред. Н. Д. Лебедева; СПб., 1914. № 8: На литургии: Для 4 муж. голосов (2 теноров, баса и баритона) / В аранжировке и ред. Е. С. Азеева; № 9: Всенощное бдение: Для малого смеш. хора / Под ред. В. А. Фатеева; Пг., 1914. № 10: *Турчанинов П., прот.* Собрание духовно-музыкальных песнопений: Херувимские, заостройники и др. песнопения (в прежней редакции); 1915. № 11: На литургии: Для небольшого смеш. хора / Под ред. И. Г. Ельцова; № 12: На литургии: Для малого смеш. хора: Из произведений совр. авторов; № 13: Всенощное бдение: Для малого смеш. хора: Из произведений совр. авторов; № 16: Венчание: Для малого смеш. хора / Под ред. Н. Д. Лебедева; № 19: На литургии: Для 3 муж. голосов (2 теноров и баса) / В аранжировке и ред. Г. Я. Извекова; 1916. № 14: На литургии: Для малого смеш. хора: Из произведений совр. авторов; № 15: Всенощное бдение: Для малого смеш. хора: Из произведений совр. авторов; № 17: *Извеков Г. Я., свящ.* «Достойно есть»: 8 номеров зам. расп.: Для смеш. хора; № 18: *Туренков А. Е.* Сборник стихир на литгии на двенадцатые и др. праздники: Знам. расп.: Для малого смеш. хора; № 20: Всенощное бдение: Для 3 муж. голосов (2 теноров и баса) / В перелож. и ред. А. Е. Туренкова; № 21: Венчание: Для малого смеш. хора / Под ред. М. А. Лагунова; № 22: Всенощное бдение: Для среднего смеш. хора / Под ред. М. А. Лагунова; № 23: Всенощное бдение: Для небольшого смеш. хора / Под ред. М. А. Лагунова; 1917. № 24: Постная Триодь: Для 3 и 4 муж. голосов / В перелож. и ред. Е. С. Азеева; № 25: Страстная седмица: Для 3 и 4 муж. голосов / В перелож. и ред. А. Е. Туренкова; № 26: На литургии: Для начинающего жен. или детского хора / В перелож. и ред. И. В. С[емёнова]; № 27–28: Сборник концертов А. Л. Веделя и С. А. Дегтярева: Для смеш. хора / Под ред. И. В. С[емёнова], К. И. К[азанского].

Лит.: *Семёнов Д. С.* Словарь правосл. рус. церковного пения. Кукарка-на-Вятке, 1961. Ркп.

О. А. Бычков

КИРЕЕВСКИЙ Иван Васильевич (2.04.1806, Москва — 12.06.1856, С.-Петербург), рус. философ, писатель, публицист. Брат П. В. *Киреевского*.

Жизнь. Род. в семье отставного секунд-майора Василия Ивановича Киреевского; крещен в ц. Николы Явленного на Арбате. Дата рожде-



И. В. Киреевский.
Фотография. 1-я пол. XIX в.

ния К. устанавливается на основании метрической записи ц. Николы Явленного за 1806 г. (ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 745. Д. 154. М/ф. 3. Л. 101 об.), где указана дата крещения — 9 апр., а также данных Московской консистории (ЦИАМ. Ф. 203. Оп. 208. Ед. хр. 1257. Л. 1–1 об.). Детство К. прошло в отцовском имении Долбино Лихвинского у. Калужской губ. (ныне Белёвского р-на Тульской обл.). Отец К., широко образованный человек, соединявший интерес к науке и масонские увлечения со строгим православным благочестием, во время войны 1812 г. заведовал больницей в Орле, сам участвовал в лечении раненых, принимая и русских и французов, заболел тифом и умер 1 нояб. 1812 г. Мать, Авдотья Петровна, вышла замуж вторично; отчим, А. А. Елагин, участник войны 1812 г., привез из заграничного похода «Критику чистого разума» И. Канта, переводил «Философские письма о догматизме и критицизме» Ф. В. Й. Шеллинга. Домашнее воспитание было продолжено с переездом семьи в 1821 г. в Москву. Здесь, в доме у Сухаревой башни, К. с братом Петром слушал домашние лекции профессоров И. М. Снегирёва, А. Ф. Мерзлякова, Л. А. Цветаева, посещал натурфилософские лекции проф. М. Г. Павлова. Здесь же началась долготелетняя дружба с сыном соседа по дому, буд. активным участником славнофильского

кружка А. И. *Кошелевым*. 23 янв. 1824 г., сдав «комитетский» экзамен, К. был принят в московский Главный архив Коллегии иностранных дел, где служил вместе с братьями Д. В. и А. В. Веневитиновыми, Кошелевым, В. П. Титовым, С. П. Шевырёвым, С. А. Соболевым; стал участником литературно-философского Общества Любомудрия, возглавляемого кн. В. Ф. *Одоевским*. В это же время познакомился с братьями А. С. *Хомяковым* и Ф. С. *Хомяковым*, семейством гр. Е. Е. Комаровского, Е. А. Баратынским, М. П. *Погодиным*. Интересы К. в сер. 20-х гг. XIX в. были сосредоточены на нем. идеалистической философии (Кант, И. Г. *Фихте*, Шеллинг) и политической экономии (А. *Смит*, Ж. Б. Сей). После восстания декабристов Об-во Любомудрия прекратило деятельность, протоколы его заседаний были уничтожены; К. остался служить в архиве. В 1828 г. семья переехала в дом у Красных ворот, к-рый в 40–50-х гг. XIX в. получил известность в лит. жизни Москвы как дом Елагиных-Киреевских (мать К. — А. П. Елагина — была хозяйкой знаменитого общественно-лит. салона). В 1829 г. К. посватался к Н. П. Арбеновой, однако получил отказ. Неудачное сватовство так сильно его потрясло, что врачи опасались за его жизнь и здоровье и советовали для развлечения совершить дальнее путешествие. К. вышел в отставку и в янв. 1830 г. отправился из Москвы в Петербург, а оттуда через Ригу — в Берлин. Здесь он слушал лекции в ун-те (Г. В. Ф. *Йегеля*, Ф. Э. Д. *Шлейермахера*), лично познакомился с некоторыми профессорами и учеными. Затем, посетив Дрезден, К. переехал в Мюнхен, где вместе с братом Петром слушал лекции Шеллинга, Л. Окена, И. Й. фон Герреса; изучал итал. язык, намереваясь посетить Италию. Известие об эпидемии холеры в России заставило К. оставить этот план и срочно вернуться в Москву. По возвращении он занялся лит. трудом, вместе с семьей провел лето в Ильинском под Москвой. Стремясь принести пользу России в качестве литератора и журналиста, К. задумал издание журнала, к-рый способствовал бы усвоению новой европейской лит-ры и просвещению, был же своего рода европейцем в Москве; отсюда название журнала — «Европеец». С осени 1831 г. К. готовил материалы для журнала, однако вышли

в свет только 2 номера, после чего по высочайшему распоряжению «Европеец» был запрещен цензурой. Личное ходатайство В. А. Жуковского при дворе не смогло защитить журнал, но спасло от полицейских мер К., который обратился к уединенному творчеству и почти не печатался. Вторично сделав предложение Арбеновой, получил согласие; 29 апр. 1834 г. они обвенчались в ц. Трех святителей у Красных ворот. Последующие годы семья проводила в Москве, на лето уезжая в Долбино (по состоявшемуся в 1836 разделу имения К., как старший сын, получил Долбино с окрестностями); в семье К. родилось 7 детей (3 сына и 4 дочери), из к-рых двое умерли в детстве. В 1836 г. Киреевские, вероятно по рекомендации своего духовника прп. Филарета (Пуляшкина), познакомились с духовником Оптиной пуст. прп. Макарием (Ивановым); после кончины прп. Филарета (1842) стали духовными чадами прп. Макария. Сохранилась переписка К. с прп. Макарием (см.: *Киреевский И. В.* Разум на пути к истине. М., 2002. С. 293–416). Зимой 1838/39 г. Киреевские устраивали в своей московской квартире (в Хлебном пер.) вечера для друзей; здесь А. С. Хомяков прочитал речь «О старом и новом», а К. — ответ ему (опубл. позже как «В ответ А. С. Хомякову»); с этих текстов, как полагал еще первый биограф К., его сводный брат Н. А. Елагин, началось московское славянофильство как «новое умственное движение» (ср.: *Киреевский И. В., Киреевский П. В.* ПСС. 2006. Т. 4. С. 220). С 1839 г. К. — почетный смотритель Белёвского уездного уч-ща; педагогические темы в посл. весьма его интересовали. Намереваясь ехать за границу, Погодин передал К. функции редактора ж. «Москвитянин»; однако под редакцией К. вышли только первые 3 номера за 1845 г., им же был отчасти укомплектован 4-й; причиной отказа от продолжения участия в подготовке журнала стали его разногласия с Погодиным-издателем, а также ухудшение здоровья. К. уединился в Долбине до осени 1846 г. Этот год отмечен в истории семьи Елагиных-Киреевских трагическими событиями: смертью отчима — Елагина, смертью маленькой дочери К. Екатерины, кончиной близкого друга семьи Н. М. Языкова. Все это вместе с неосуществленной мечтой об общественной и о жур-

нальной деятельности тяжело подействовало на здоровье и состояние К. Новое поприще открылось для него, когда он принял посильное участие в издании при Оптиной пуст. творений отцов Церкви, начавшемся по инициативе прп. Макария (Иванова) с биографии прп. Паисия (Величковского) в редактируемом К. «Москвитяине», продолженном затем изданием трудов прп. Нила



Могила И. В. Киреевского
у алтарной стены Введенского собора
Оптиной пуст.
Фотография. Кон. XIX в.

Сорского (1849), преподобных Варсонофия Великого и Иоанна Отшельника (1852), прп. Феодора Студита и прп. Максима Исповедника (1853), прп. Исаака Сирина (1854), прп. Фалассия (1855) и подержанном после смерти К. его вдовой. Не успев в полноте выразить свои взгляды в «Москвитяине», К. сделал новую попытку: по просьбе редакции «Московского литературного и ученого сборника» написал статью об отношении рус. просвещения к европейскому; сборник вышел в 1852 г. Однако новая проба журнальной деятельности не удалась: Московский сборник подвергся цензурному запрещению (окончательно в марте 1853); редактор-издатель в частном письме дистанцировался от изложенных в статье мыслей, его друзья из кружка единомышленников придерживались той же позиции. Не находя опоры и отклика ни в обществе, ни в дружеском кругу, К., тяготясь душевным состоянием к-рого еще более усугубила смерть Н. В. Гоголя и Жуковского, уединившись в Долбине, обратился к работе над

систематическим трудом по философии и усердно помогал оптинскому изданию святоотеческих творений. Только в последний период жизни К. с семьей постоянно зимой жил в доме у Красных ворот. Остановился он здесь и в конце Великого поста 1856 г., направляясь в С.-Петербург, где сын Василий оканчивал курс Александровского лицея. Вновь встретившись с братьями и друзьями, К. уехал в столицу. 10 июня неожиданно заболел холерой и в ночь на 12 июня скончался. После отпевания в Казанском соборе тело К. было предано земле в Оптиной пуст.

Сочинения. Лит. деятельность К. большинством исследователей разделяется на русско-европ. и славянофильский периоды. Первый период начался со ст. «Нечто о характере поэзии Пушкина» (Московский вестн. 1828. Ч. 8. № 6. С. 171–203), в к-рой прослеживается изменение поэтики А. С. Пушкина до «Евгения Онегина» включительно и сделаны выводы о природе «народного поэта». В «Обзрении русской словесности 1829 года» (Денница: Альм. на 1830 г. М., 1830. С. IX–LXXXIV) К. вслед за анализом духа времени в Европе уделяет особенное внимание «Истории государства Российского» Н. М. Карамзина и «Полтаве» Пушкина; в связи с личностью Д. В. Веневитинова впервые вводит понятие «полного разума» и бытия как развития «полной, гармонической души». Здесь же проводится мысль о насущной необходимости национальной философии для развития образованности и о том, что нем. философская мысль полезна только для развития собственной, сама «вкорениться у нас не может»; национальная философия родится из злободневных вопросов рус. народного и личного быта; интерес к нем. философии — «важный шаг к этой цели». Таким же в целом будет взгляд К. и в 50-х гг. XIX в.

Центральное произведение первого периода — ст. «Девятнадцатый век» в ж. «Европеец» (1832. № 1. С. 3–23; № 3. С. 371–397). Предмет ее 1-й части — изменения духа религии, философии, лит-ры и общественной жизни в Зап. Европе после Французской революции; 2-я часть статьи ставит вопрос о взаимоотношении рус. и европ. просвещения, о том, какие начала нужно развивать в рус. жизни для сближения с просвещенной Европой. Отвечая на этот

вопрос, К. исходит из убеждения, что просвещение России в настоящем смысле слова едва начинается и что в составе рус. культуры, рядом с общими у России и Европы христ. просвещением и норманнским языческим бытом, недостает содержаний «классического древнего мира». Это обстоятельство, полагает К., мешало православной Церкви получить общественное и государственное влияние, не позволяло быть средоточием народного единства и «главой устройства политического», как на Западе. Недостаток внутреннего единства обусловил подданство татарам и физическое от них освобождение, «не просвещенное образованностью». На Западе после эпохи Возрождения завершился цикл «полного наследования прежнего просвещения человечества», причем сами усваивающие его личности были развиты и самобытны, и потому борьба за национальность едина там с борьбой за просвещение личности, и просвещение есть участие во «всемирной прогрессии ума». В России же неразвитость личного начала сделала неизбежным коренной переворот культурной жизни нации при имп. *Петре I Алексеевиче*, заключающийся в сугубо внешнем заимствовании просвещения. Эта борьба нового со старорусским должна быть доведена до логического завершения: вызванное новейшими потребностями жизни европ. просвещение не зависит от старого (римско-латинского), противоположно ему и может быть усвоено без него. Полному осуществлению русско-европ. просвещения, завершению петровской эпохи рус. жизни и просвещения, по словам К., хочет служить и ж. «Европеец», где к программной статье примыкают статьи К. «Обозрение русской литературы за 1831 год» (Европеец. 1832. № 1. С. 102–115; № 2. С. 259–269), «Русские альманахи на 1832 год» (Там же. № 2. С. 285–289), ««Горе от ума» — на Московском театре» (Там же. № 1. С. 135–141) и «Несколько слов о слоге Вильмента» (Там же. С. 48–51). После закрытия «Европейца» К. опубликовал обширную рецензию на стихотворения Языкова (Телескоп. 1834. Ч. 19. Кн. 3. С. 163–177; Кн. 4. С. 232–242) и отрывок «О русских писательницах» (Подарок бедным: Альм. на 1834 г. Од., 1834). К первому периоду относятся также

повесть «Царицынская ночь» (1827), сказка «Опал» (1830) и отрывок романа «Две жизни» (1832).

Незавершенная повесть «Остров» (1838), в центре которой — судьба вымышленного острова св. Георгия и его правосл. просвещения «посреди невежественных земель, угнетенных варварами», знаменует поворот мысли К. к новым темам. Второй период творчества К. обозначился также речью «В ответ А. С. Хомякову» (1838/9), разбирающей «основные начала жизни, образующие силы народности в России и на Западе» (В ответ А. С. Хомякову // ПСС. 2006. Т. 1. С. 35). Несмотря на то что в речи повторяется утверждение, согласно к-рому классическое языческое просвещение не досталось «в наследие России», из этой констатации делаются существенно иные выводы, поскольку само язычество понимается как господство формальной рациональности и/или отвлеченной чувственности в противоположность живому внутреннему духовному разумению. В этом свете иной предстает и история общественного, церковного и нравственного развития России и Запады. Впрочем, некоторые из мыслей, высказанных К. в этой речи об истории старой России, были им впосл. уточнены или пересмотрены.

В «Москвитянине» в 1845 г. (Ч. 1. № 1. С. 1–28; № 2. С. 56–78; Ч. 2. № 3. С. 18–30) К. напечатал «Обозрение современного состояния словесности». Первая часть посвящена рассмотрению новейших движений европ. словесности и вопросу о господствующем в ней начале; 2-я часть противопоставляет «живую целость» лит. образованности в Европе, где всякая мысль входит через национальное в общечеловеческое просвещение, «как личность с голосом в деле общего совета» (Обозрение... // ПСС. 2006. Т. 2. С. 196), глубинному раздвоению культурной жизни в России на внешне европеизированную лит. образованность элиты и невежество народа, между к-рыми «нет общего языка» (Там же. С. 201), и намечает противоположность отвлеченного европеизма и антиевропеизма и возможность их примирения в стремлении «к живому, полному, всечеловеческому и истинно христианскому просвещению» (Там же. С. 213). В 3-й части оцениваются с этой т. зр. отдельные рус. журналы того времени. К редакци-

онной статье примыкают статьи об исторических лекциях С. П. Шевырева, о философии мифологии Шеллинга, о науке сельского хозяйства, а также ценные для понимания философских и исторических идей К. библиографические заметки, из которых выделяется заметка о повести Ф. Н. Глинки «Лука да Марья», раскрывающая идею К. о правосл. просвещении и его взгляд на лит-ру для народа.

Важнейшие работы К. последних лет жизни — статьи «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России» (Московский литературный и ученый сборник. М., 1852. Т. 1. С. 1–68) и «О необходимости и возможности новых начал для философии» (Русская беседа. 1856. Отд. 2. № 2. С. 1–48). Первая сосредоточена на истории общества, гос-ва, нравов и искусства на Западе и Востоке Европы, вторая анализирует историю европ. просвещения в зависимости от религ. убеждений народов и рисует идеал рус. национальной философии в духе православия. В статьях выражены основные установки этой новой христ. философии; их существенно дополняют «Отрывки», найденные в бумагах философа после его смерти. Упомянутые в письмах намерения написать «курс философии» К. реализовать не успел.

Учение о цельности бытия и знания. Для К. характерно противостояние отвлеченному рационализму: подлинная действительность сверхразумна, высшие истины ума лежат «выше сферы рассудка и логики» (Киреевский И. В. О характере просвещения Европы... // ПСС. 2006. Т. 1. С. 96). Если человек пытается основать их познание на рассудочной силлогистике, он оказывается слеп к подлинной действительности, к «существенному». Однако это не означает, будто истины веры и нравственности противоречат разуму. Развитие логической способности разума у К. отнюдь не враждебно выходящему из истинного убеждения веры разумному сознанию. Исходная позиция К. не антирационализм, но двуединое понятие о цельной действительности и цельном знании. Предметы живого знания недостижимы для отвлеченного разума и требуют для разумения «совокупного, цельного действия всех познавательных способностей» (Он же. Дневник, 24.08.1852 // Там же. Т. 3. С. 272).

Убеждение К. в достижимости истины при цельной деятельности познающего опирается на представление о личном характере действительности: «...существенного в мире есть только разумно свободная личность. Она одна имеет самобытное значение. Все остальное имеет значение только относительное» (*Киреевский И. В. Отрывки // Там же. Т. 1. С. 191*). Содержание отвлеченного мышления составляют формальные определения разума; отвлеченное мышление не видит в мире ничего, кроме форм и отношений. Но логические формы и отношения лишены онтологического значения. Предмет цельного познания онтологически выше совокупности объектов отвлеченного познания, хотя цельное познание обретает живость и полноту только в единстве с естественным познанием. Эта интуиция живого единства сверхразумного и рационального в личности лежит в основании всего философского мирозерцания К., находя выражение и в метафизике, и в общественной философии, и в понятиях об истории христианства.

«Сознание об отношении Живой Божественной Личности к личности человеческой», как преимущественный предмет живого знания, есть вера (Там же. С. 192). Вера, с одной стороны, это «высшая разумность, живительная для ума», с другой — она принципиально сверхразумна, ибо разум в акте грехопадения «отклонился от своей первоестественной цельности» (*Он же. О необходимости и возможности... // Там же. С. 232*). Несмотря на то что ум человека един и создан, чтобы стремиться к Создателю, обыкновенное состояние тварного разума есть состояние отвлеченной отдельности умственных, душевных и нравственных сил. Для рождающегося в таком состоянии отвлеченно-рационального мышления сознание личности Божества, Его отношения к человеческой личности «невместимо», и, чтобы «проникнуться верою», разуму «необходимо... возвыситься к первообразному единству» (Там же. С. 189, 193–194). Исправление разделенной природы человека сознанием веры представляется поэтому у К. не как отрицание силы разума, но как возведение всего бытия мыслящего и верующего существа на высшую ступень, как подчинение разумной деятельности «цельному сознанию верующего ра-

зума». Это не умерщвление, но преобразование естества.

Восстанавливая цельность сил естественного разума, человек приводит «всю совокупность умственных и душевных сил» к единству (Там же. С. 233). В состав внутренней цельности входят все силы ума и души. Первое условие для возвышения ума к цельности состоит в недопущении безусловного примата одной из душевно-нравственных сил. Однако это только первое условие цельности, но не сама цельность. Именно вера возводит человека к цельности разумных сил: ум, признающий свою ограниченность и необходимость откровения, сердце, знающее «возможность другой любви, выше той, которую возбуждают в нем предметы земные», совесть, чувствующая действительность нравственного порядка вещей, и воля, решающаяся на самопожертвование за «любь своего сердца», в органическом единстве составляют веру (*Отрывки // Там же. С. 194*), как силу душевно-духовного исцеления. В цельной жизни личности сохраняются все естественные силы личного бытия: «...не один отвлеченный разум, но вся совокупность умственных и душевных сил кладут одну общую печать достоверности на мысль, предстоящую разуму» (*О необходимости и возможности... // Там же. С. 233–234*). Одним из моментов внутренней цельности бытия является, по К., свободная воля: собирание ума, как и пребывание в раздвоенности,— следствие свободного, ответственного, волевого решения и выбора. Законы разумной необходимости для К.— «только законы разумной возможности» (Там же. С. 225); нравственный порядок вещей складывается «из совокупности частных волей» (Там же. С. 222). Поскольку вера — это событие богобщения, совершающееся в средоточии личного бытия, где происходит бытийное изменение и преобразование личности верующего силой благодати, К. говорит о стремлении к цельности, но не о создании цельности, к-рое для обособленной воли непосильно.

Цельность бытия христианина есть у К. в конечном счете христиански осмысленная жизнь, в к-рой исполняется основное убеждение веры человека, коль скоро он мыслью, сердцем и волей ставит всякую способность души и сердца, всякое содер-

жание мышления, хотения, художественного смысла в непосредственное отношение с сердечной верой. Особенность рус. просвещения К. видел в том, что рус. человек «каждое важное и неважное дело свое всегда связывал непосредственно с высшим понятием ума и с глубочайшим средоточием сердца» (*О характере просвещения Европы... // Там же. С. 114*), делал его с памятью о Боге. «С молитвою начинает и оканчивает он каждое дело. С молитвою входит в дом и выходит» (Там же). Установка на соединение каждого акта каждой способности души человека с истиной веросознания исключает жесткое самоутверждение к.-л. отдельной силы как в личной, так и в общественной жизни. Такая установка создает «просвещение не блестящее, но глубокое, не роскошное, не материальное, имеющее целью удобства наружной жизни, но внутреннее, духовное» (*Он же. В ответ А. С. Хомякову // Там же. С. 44–45*).

Отношение веры и разума. Различие представлений об отношении веры и разума обусловлено, по К., различием вероисповеданий — «каждому особому вероучению соответствует особое настроение духа» (*Киреевский И. В. Индифферентизм // Там же. С. 168*). Особое отношение к вере определяет в каждом исповедании «особый характер того мышления, которое из него рождается» (*О необходимости и возможности... // Там же. С. 204*), так что «характер господствующей философии... зависит от характера господствующей веры» (Там же. С. 227–228).

В православии. Особенность правосл. взгляда на отношение веры к разуму состоит в т. ч. в признании непреходимой границы между ними: «...православная церковь строго держится границы между Божественным Откровением и человеческим разумом» (*Индифферентизм // Там же. С. 169*). Мышление православного «никогда не примет никакого догмата Откровения за простой вывод разума, никогда не присвоит выводу разума авторитет откровенного догмата» (*О необходимости и возможности... // Там же. С. 228*). Т. о., первое положение аналитики веры и разума у К. состоит в принципиальной сверхразумности учения веры, недоступности его для естественного разума в обыкновенном его состоянии, а потому в «неприкосно-

венности пределов Божественного Откровения» (Там же. С. 229). К. утверждает непреходимость границ веры и разума также и в обратном направлении: в православии, по его убеждению, естественная рациональность человека ограждена «от неправильного вмешательства церковного авторитета» (Там же). Правосл. умозрение предоставляет разуму свободу «в его естественных движениях» (Там же. С. 230). Основные начала естественного разума «являются ниже разума верующего», однако для полноты христ. жизни и мысли должны быть в неразрывной связи с убеждением верующего разума. Развитие естественного разума служит только ступенями для полной истины. Познание отвлеченного ума, органа рациональной науки, необходимо и для христианина, как естествознание разума, и есть законная часть науки, пока не объявляет свое рациональное орудие познания единственным возможным его инструментом. Если бы рациональное мышление признало свою относительность, оно внутри этой относительности могло бы развиваться в некое др. направлении, могущем привести «к высшей полноте знания» (Там же. С. 240).

В православии, т. о., утверждается, с одной стороны, сверхразумность истины вероучения, как живой истины о Боге и личном богочеловеческом отношении, с другой — свобода развития естественной рациональности человека, принадлежность ее и ее результатов к составу цельного личного бытия в истине. Т. е. признается и высшая правда сверхразумной цельности личного бытия, и условная правда логической рациональности, служащей внешнему образованию этого бытия. Но в православии то и другое признается именно как иерархичное двуединство: цельность личной веры, как высшее образовательное начало бытия, и естественная рациональность, как подчиненное орудие цельной жизни, само неспособное приблизиться к ней. Цельность бытия есть единство сверхразумного и рационального, устанавливаемое из глубинного средоточия живого опыта личности. Сама полнота исповедания истины православия побуждает стремиться к соединению, или соглашению, веры и разумного самосознания; это соглашение есть не логическая задача ума, но экзистенциальное устремление всего челове-

ка в единстве опыта жизни. «Чем свободнее, чем искреннее верующий разум в своих естественных движениях, тем полнее и правильнее стремится он к Божественной истине» (Там же. С. 230). Соглашение веры с разумом в жизни и сознании православного достигается только через соединение истины веры и истины ума в «живую мысль», как основу правосл. образованности. Эта «живая мысль» есть правосл. мышление, или верующий разум. Он является для К. естественным разумом, в свободном развитии сознательно проникающим истинной вероучения. Верующее мышление не есть прерогатива духовного сословия, но необходимое орудие каждого православного, поскольку он живет по убеждению своей веры.

Правосл. мышление, согласно К., осуществляется в двойкой деятельности разума. Человек очищает разум «от всего противоречащего вере» (О необходимости и возможности... // Там же. С. 230). Однако отношение правосл. мышления к вере не сводится только к отрицательной деятельности. Другая существенная деятельность верующего разума есть внутренняя деятельность, побуждающая к собиранию всех сил души в сердечном средоточии вокруг веросознания и жизни по вере. Православный стремится возвысить разум до того уровня, где области разума и веры соединяются «в одно нераздельное созерцание истины» (Индивидуализм // Там же. С. 171). Двойкая деятельность разума различается не столько содержательно, сколько экзистенциально; понятие К. о верующем разуме философски значимо именно как конкретное, а не абстрактное понятие.

Всякая работа ума, каждая творческая деятельность, всякое техническое усовершенствование имеет, согласно К., 2 стороны: собственно познавательную, или практическую, относящуюся к составу предмета, и «философскую», относящуюся к связи предмета этой деятельности с целокупностью бытия в человеке и вслед. этого с единством личного бытия человека и народа. Деятели образованности в своей собственной предметной работе стараются прояснить для себя жизненную сторону своего дела и разумную сторону своего жизненного убеждения, всей цельной жизнью поместиться в обеих сферах и делом согласить

веру и разум. Из этого двойного отношения всякой разумной жизни философия, как умозрительное прояснение жизненных отношений личности и народа, рождается всякий раз, как только обнаруживается новое развитие религ. жизни или рациональной образованности. Философия придает смысл умственной жизни народа, хотя определяющим в этой жизни всегда остается верующее убеждение.

Когда христианство явилось среди языческой образованности, писал К., философия языческого мира стала орудием христ. просвещения и вошла как подчиненное начало в состав христ. философии (О необходимости и возможности... // Там же. С. 235). Верующее любознательное писателей древней Церкви отличалось живой связью личной особенности с «природной физиономией» местностей и народов. Единомыслие вселенского православия сохраняло отдельные Церкви в согласии веры; «особый характер духовной деятельности» поместных Церквей только «увеличивал общее богатство и полноту духовной жизни всего христианства» (О характере просвещения Европы... // Там же. С. 82). Основанием нового философского мышления в духе и смысле правосл. просвещения, по К., могли бы стать учение и деятельный опыт отцов Церкви. Данные для развития такого «нового самосознания ума» в истине отеческого православия — с одной стороны, любознательные отцы Церкви как «зародыш... высшего философского начала», с др. стороны, западное мышление, пришедшее к осознанию своей несостоятельности и требующее нового начала (Отрывки // Там же. С. 187). Развитие нового верующего мышления состояло бы, по К., в освоении европ. образованности в духе святоотеческой традиции. Мыслитель, воспитанный правосл. опытом жизни, должен, не оставляя этого опыта, сделаться причастным также опыту «западного» мышления и искусства; тогда он сможет «сообразить в отношении к ним все вопросы современной образованности... изо всех соображений вывести общие следствия, соответственные настоящим требованиям просвещения»; такова, согласно К., задача православно-христ. философии в совр. обществе (О необходимости и возможности... // Там же. С. 236). Учение визант. отцов



не может заменить совр. человеку философского мирозерцания, необходимо развитие философской стороны святоотеческого учения в свете новейшего развития внешней образованности; однако речь идет только о развитии философии, но не догматического учения веры. Это «разработывание общественного самосознания» должно быть «общим делом всех людей верующих и мыслящих» (Отрывки // Там же. С. 189, 187). Новая христ. философия в противоположность философии откровения Шеллинга не должна отличаться от традиц. философии «самим способом познания» (О необходимости и возможности... // Там же. С. 246). Верующий разум действует обычными методическими средствами, но в постоянном сознании своего живого отношения к высшей Личности, в сознании ничтожности этих методических средств перед самой истиной. Именно это сознание отличает верующее мышление от отвлеченно-рационального.

В католичестве. Преобладание внешней рациональности, унаследованное как господствующая черта ментальности средневеков. Зап. Европой от Др. Рима, однако чуждое и враждебное христ. духу и устроению и потому сначала подвергавшееся критике в сочинениях зап. богословов, было, по К., одной из возможных причин отделения католич. Церкви от полноты христианства наряду с властолюбием пап и «невежеством народов». С принятием христианства не прекращается развитие внешней разумности и усвоение ее исторических плодов. Это развитие обращается к высшей цели христ. совершенства. Поэтому опасность уклонения от истины, согласно К., заключается для христианина не в самом развитии разума, но скорее в его неразвитости, т. е. в невежестве: разумное знание предохраняет от лжезнания (О необходимости и возможности... // Там же. С. 220). Невежество сделало возможным «беззаконное» влияние рим. рассудочности на умственную жизнь народов. Неразвитость внешней образованности в христ. духе открыла ум христианина воздействию привычного ему римского рационализма с присущими ему стандартами понимания. Невежество народов создало предпосылки для уклонения мысли богословов от соборной истины православия, и свободная воля

мыслителей и правителей смогла этими предпосылками воспользоваться (хотя, по К., даже один папа мог бы переломить эту логику развития своим решением — Там же. С. 222). Богословы противопоставили одному из видов ереси логически противоположное ей учение, так что вместо одного уклонения от истины произошло другое — *Filioque* (Там же. С. 221). Настаивая на новом догмате вопреки соборному разуму Церкви, Запад (Рим) именно этим самым отделил себя от единства Церкви и от Предания, «поставив свой силлогизм выше живого сознания всего христианства» (Там же. С. 204). Утерев связь с единством христиан в общности Предания, Запад лишил себя поддержки внутреннего авторитета в пользу своего нововведения и вынужден был довольствоваться внешним авторитетом. Можно было утвердить совокупность истин вероучения на рационально построенной богословской системе; но, если естественный разум способен различно познавать духовную истину, неизбежно встает вопрос о том, какая из множества возможных рациональных систем богословия является истинной; в католич. Церкви это закономерно оказалось прерогативой иерархии; авторитетное решение иерархии о богословской истине ограждает здесь единомыслие христиан (Там же), что ставит Предание в зависимость от суда иерархии, так что «внешний авторитет, независимо от внутреннего, сделался последним основанием веры» (Там же. С. 205). Не было ни надобности, ни возможности искать внутренние основания для решений иерархии. Отстаиваемое такими средствами содержание вероучения оказывалось сверхразумным в том специальном смысле, в каком оно противоречило разуму и отменяло его, требуя от разума беззаветной покорности и послушания. Иерархия притязала на слепое почитание своих решений и не могла действовать иначе, желая сохранить за собой «монополию разумения»; паства должна была «слушать, не понимая, и слушаться, не рассуждая» (Там же. С. 207). «Разумное самосознание» христиан в атмосфере господствующего латинства становилось смертельной угрозой для единства Церкви и народа: всякое самобытное мышление о вере обращалось здесь в противощерковное мышле-

ние. Предоставив разуму иерархии право верховного суда в вопросах веры, оторвав его от внутреннего авторитета Предания, латинство нарушило границы между разумом и Откровением, и полномочия иерархии не могли остановиться здесь на границах богословия: цензуре иерархии подвергался «весь объем человеческого мышления, все развитие ума в науках и жизни общественной» (Там же. С. 205). Этот переход всякого мышления в ведение духовенства, совершившийся в схоластической философии, окончательно закрепил воздействие рационализма на зап. мир (В ответ А. С. Хомякову // Там же. С. 39). Задачей схоластической мысли была выработка верующего самосознания духовной элиты Запада, создание единой разумной системы богословия на рассудочно-метафизическом основании и соглашение «требований разума с утверждениями иерархии» (О необходимости и возможности... // Там же. С. 204). В силу этого «вся совокупность веры опиралась на силлогистическую схоластику» (В ответ А. С. Хомякову // Там же. С. 36), логически доказывавшую бытие Божие, но логически доказанная вера в догмат была в итоге лишь «логическим отрицанием разума» (Там же. С. 39), не живой опытной верой, но отвлеченным началом; логические выводы из сверхлогического догмата увлекали «в бесчисленное множество еретических систем и толкований» (О необходимости и возможности... // Там же. С. 204), и эта характерная лат. форма христ. философии раскалывалась разномыслием, примирить к-рое могло лишь постановление иерархии. Культура отвлеченного рассудка воспитывала в мыслителях средневековья при всей тонкости логической способности «общую слепоту... к живым убеждениям» (О характере просвещения Европы... // Там же. С. 96). Утрата духовного измерения мысли принуждала богословов осуждать даже святоотеческие идеи, цельные опыты христ. мысли, несогласные с «системами» «официального мышления Рима». Так, стремление *Фенелона* и *Б. Паскаля* к «развитию внутренней жизни», поиск «живой связи между верою и разумом, выше сферы наружного сцепления понятий» (О необходимости и возможности... // Там же. С. 209), почерпнутые ими из знакомства с трудами св. отцов, мысли



Паскаля о соотношении провидения и человеческой свободы, о моральном миропорядке могли бы, по К., служить защитой лат. образованности «от неверия и его последствий»: из них могла бы родиться новая христ. (хотя и нецерковная) философия, более близкая к истине христианства, «чем все рациональные умозрения». Но происки иезуитов и нетерпимость иерархии положили конец этим умственным движениям, и «самобытная философия Франции замерла в самом зародыше» (Там же. С. 210). Самобытное философствование в культуре господствующего латинства, согласно К., вообще невозможно, хотя в этой культуре неизбежно складывается монопольное положение одной официальной признанной системы «ортодоксальной» христ. философии и вообще науки: «...схоластика сковала свою веру со своим тесным разумением науки в одну неразрывную судьбу» (О характере просвещения Европы... // Там же. С. 96).

Рационализм сознания произвел и др. догматические отличия католич. Церкви: учение о самоценности внешних дел для спасения, о сверхдолжных делах и о чистилище (Там же. С. 89), формальное понимание единства земной Церкви (Там же. С. 90), признание главой Церкви папы вместо Христа (В ответ А. С. Хомякову // Там же. С. 36), превращение его в светского или «полудуховного» правителя и распространение его владычества на всех правителей Запада при «сопроницании церковности и светскости» (О характере просвещения Европы... // Там же. С. 108) — от этого возникла борьба духовной и светской властей и их партий в обществе и государстве, чем каждая из властей постепенно подрывала авторитет другой в общем мнении. Правомочие папы вводить догматы вероучения, а затем и провозглашение его непогрешимости создали еще большее раздвоение в устройстве католич. Церкви.

Римско-христ. исповедание есть, в представлении К., раздвоенное в самом корне воззрение на соотношение веры и разума, отвлеченно понимающее сверхразумность первой, но лишившее себя опоры на авторитет Предания в вопросах веры и оставшееся потому с одним внешним (рациональным и административным) авторитетом, который находится в отвлеченном отношении

к развитию естественного разума в науке и нравах. Вслед рационализма здесь бытует нецельное понятие о разуме и о цельности христ. жизни. Латинство есть для К. отвлеченно-фидеистическое уклонение рассудочной мысли в христ. мире. В силу этого между «живою наукою мира и формальною верою Рима лежала пропасть» (О необходимости и возможности... // Там же. С. 210); прыжок через эту пропасть не всегда совместим с совестным убеждением христианина. Избежать его можно было, только отбросив или радикально изменив одну из сторон пропасти. Поэтому для спасения верующего от ослепления или безверия Реформация была необходима (Там же. С. 205). Она возникла из духовного начала, к-рое сама католич. Церковь заложила в себе как «неминуемое семя Реформации» (О характере просвещения Европы... // Там же. С. 89).

В протестантизме. Обратившись к сопоставлению деяний Соборов Зап. Церкви, первые реформаторы нашли в них противоречия и отвергли Предание как источник вероучения. Такими источниками остались для них Писание и личная вера христианина, освобожденная от цензуры лат. иерархии. Это, по мысли К., реабилитировало естественный разум. Реформация спасла народы «от умственного угнетения Рима», способствовала развитию их просвещения, возвратила человеку достоинство разумного существа (Там же. С. 207). Священное право свободного развития ума в науках и жизни было признано безусловным. Но буква Писания и личное убеждение веры как основания мышления о вере оставляли разумное толкование почти без «руководства»: уже между первыми протестантами возникли разногласия в самых существенных вопросах вероучения. Протестанты приняли решение всецело основываться на внутреннем авторитете веры, как они его понимали: «Вместо одного внешнего авторитета, равно обязательного для всех, основанием веры сделалось личное убеждение каждого» (Там же. С. 205). В таком случае смысл Свящ. Писания оказывался иным в понимании каждого толкователя; всеобщие же критерии суждения и оценки, необходимые для общения мыслящих в истине, возможно было черпать только в естественном разуме человека. Новая христ. философия могла ос-

новываться теперь только на учении об этом общечеловеческом логическом и нравственном смысле, и любовь к истине христианства заставляла «искать философии рациональной», к-рая развивалась в протестантских странах в виде логического рационализма у германских и сенсуализма у романских народов Европы (Там же. С. 206, 210–211). Однако, писал К., «в этой разумности не было силы, которая бы постоянно подымала ее выше естественной обыкновенности» (Там же. С. 207). Новое логическое умозрение ставило задачу не проникнуться данной истиной, не подняться до нее, но отыскать ее. Естественный разум и чувство в их обыкновенном состоянии получили в этой философии права непогрешимого суда над истинами и веры, и науки, и жизни. Свободное развитие научной и философской рациональности, начавшись во имя живого толкования истины вероучения, в своей автономии постепенно переросло «веру народа», привело к отождествлению самой высшей действительности с целостно развитой системой разума — путем к постижению высшей действительности оказывалась уже сама философия, а не вера. Логический разум-рассудок, достигая в протестант. мысли полноты и замкнутой цельности развития, невозможной при духовной цензуре лат. иерархии, породил таким путем после «реформации в вере» «философию вне веры» (Там же. С. 204). К. думал даже, что в культуре господствующего протестантизма не только наука, но и вера не заключает в себе сверхразумного, лишена «таинственной стороны своей», религ. чувство не имеет в себе ничего «превышающего обыкновенный разум» (Записка о направлении и методах первоначального образования народа в России // Там же. С. 52–53). В богословии, философии и ментальности протестант. культурного мира стирается качественное, цельно-жизненное различие между верующим, «имеющим религиозное значение» разумом и естественным, уверенным в своей автономии и самодостаточности разумением. Поэтому протестантизм есть отвлеченно-рационалистическое уклонение в христ. мире. Поэтому же он убежденно выступает против всякого иерархизма в духовных и светских делах. Дух секулярного равенства и автономизма



требует от протестанта «все более и более подчинять самую веру свою личному своему разумению», так что в конце концов понятия разума заменяют для него Предание и Откровение (Индифферентизм // Там же. С. 170). В силу этого мирские практики постепенно освободились от связи со сверхразумным содержанием веры. Цельная жизнь постепенно распадается на отрасли, цельная личность — на равнозначные и равнодостоинные душевные силы (О характере просвещения Европы... // Там же. С. 113–114). Закономерным плодом этого развития является в протестантизме идея отделения церкви от гос-ва и школьного образования. Важно и то, что, исчезая как сверхразумная данность Откровения, вера протестанта признается им как не противоречащая «логически-материальному развитию просвещения», но находящая себе в нем дополнение и подтверждение (Киреевский И. В. Записка о направлении и методах... // Там же. С. 52–53). В историческом развитии протестантизма личная вера становится в этой общечеловеческой радикально частным делом индивида, а церковь зачастую оказывается в подчинении у светских правителей, но и в этом образе христ. жизни для К. есть не меньше, пусть искаженной односторонностью, духовно-культурной правды, чем в рационально оправдываемом фидеизме римско-лат. мира. За двумя историческими уклонениями ума и жизни К. раскрывает духовные уклонения в основных началах и стиле религ. верования. Поэтому философствование К. — один из первых в России опытов в области богословия культуры.

Церковь и государство. Нравы и обычаи народа «происходят из его убеждений веры» (Он же. Письмо А. И. Кошелеву (окт.—нояб. 1853) // Там же. Т. 3. С. 208), поэтому «одинаковая вера требует одинаковых нравов, одинаковой системы всех отношений — семейных и общественных». Нравственная действительность просвещаемого свыше общества — то общее, что есть у Церкви с гос-вом. «Государство есть устройство общества, имеющее целью жизнь земную, временную. Церковь есть устройство того же общества, имеющее целью жизнь небесную, вечную» (Письмо А. И. Кошелеву (15.10.1853) // Там же. С. 198, 201). Церковь и гос-во — два измерения одного живого тела,

единого общества; чтобы общество было «живым», Церковь и гос-во в нем должны находиться в определенном и устойчивом отношении друг к другу: «...государство совершенно безотносительно к Церкви... невозможно». И если «общество понимает свою жизнь так, что в ней временное должно служить вечному, то и государственное устройство этого общества должно служить Церкви» (Там же. С. 197, 201).

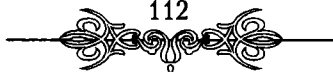
Две стороны живой общественности равно действительны в ней, но не равно существенны. Отношение к Церкви и отношение к земному гос-ву существуют в ней не в равенстве, а в иерархическом единстве. Гос-во должно «поставить себе главной задачей своего существования — беспрепятственно более и более проникаться духом Церкви и... в своем существовании видеть только средство для полнейшего и удобнейшего водворения Церкви Божией на земле» (Там же. С. 200–201). Цель существования гос-ва — обеспечение условий для воплощения идеала Церкви, создание гражданам условий для жизни согласно убеждению веры.

Первое, что должно делать гос-во для достижения этой цели, — проникаться духом господствующей веры народа: в православном народе правительство также должно быть православным. Существенное разногласие в этом отношении, по мысли К., весьма опасно для самосознания общества, для здорового развития общественной жизни: «...благоустройство правительственное возможно только в духе народных убеждений». Вторая задача гос-ва в верующем обществе — охрана веры и нравственности народа, образуемых воспитательным влиянием Церкви. Эта задача отрицательная, но столь же важная: запрещение публичных религ. практик и обычаев, оскорбляющих религ. чувства народа; недопущение в общественный оборот всего препятствующего «свободному выражению... нравственных понятий» (Там же. С. 198). В России, напр., все, что дает «ложное и не чисто православное направление народному духу и образованности», «искажает душу России и убивает ее здоровье нравственное, гражданское и политическое» (Письмо А. И. Кошелеву (окт.—нояб. 1853) // Там же. С. 208).

В христ. гос-ве Церковь господствует, гос-во служит ей; при этом они не заменяют друг друга: Церковь,

господствуя, не «государствует», не притязает на светскую власть или формальное господство над ней, как не намерена и пользоваться светской силой гос-ва для духовных целей. Ни одна из сторон не вправе прибегать к внешне-полицейской силе гос-ва для достижения христ. целей (обращения неверующих или воссоединения инакововерующих): «инквизиционный образ действия» в православном обществе незаконен и только рождает и поддерживает расколы и нестроения. Практика адм. контроля и санкций может, согласно К., только вредить достижению просветительных целей Церкви. Государство служит прежде всего Церкви и ее целям и лишь постольку может служить своим собственным целям; оно не подчиняет себе Церковь административно. Гос-во «стоит Церковью», т. е. оно тем более крепко и благополучно, чем более гражданская власть проникается учением Церкви; поэтому в России первое условие благополучного правления главы светского гос-ва составляет православие; оно же есть залог правильного устройства самой России (Он же. Записка об отношении русского народа к царской власти // Там же. С. 145). Власть гос-ва и его главы опирается на нравственный фундамент народного «убеждения веры» и его хранительницы — Церкви. Государство, его институты и его глава, составляя порядок светской администрации, будучи заняты обеспечением мирских благ, не могут претендовать на значение органов или главы духовной власти. Вместе с тем в правосл. гос-ве в силу единства властвующего с Церковью и народом никакая светская власть не является абсолютной, оторванной от христ. сознания ответственности перед Богом.

Отношение Церкви и гос-ва в правосл. мире, по К., есть отношение живого иерархического двуединства: Церковь здесь «управляет общественным составом» так же, «как дух управляет составом телесным» (О характере просвещения Европы... // Там же. С. 108), оставаясь неизменно вне и выше его, как идеал, не смешивающийся с механизмами мирской администрации. Действуя на убеждение людей, Церковь не претендует на управление их волей (Там же. С. 107). Особенность устройства церковно-гос. отношения в правосл. мире есть строгое соблюдение границ



между светским и церковным порядками — условие, при котором Церковь может «незримо вести государство к осуществлению высших христианских начал», при этом «не мешая его естественному развитию» (Там же). Нераздельность же духовного и нравственно-гражданского устройства обеспечивается действительностью нравственной личности члена Церкви и подданного гос-ва.

В зап. мире доминирующее значение рим. менталитета, рим. языческого типа личности, согласно К., привело к тому, что в центре светского и духовного порядка стояла «физическая личность», а не нравственная. Личное достоинство осмыслялось как права и привилегии «физической личности». Поэтому светский правитель Запада не иначе представлял себе и господство Церкви, видя его возможным лишь как примат светской силы. И «духовная власть Церкви искала себе основания в силе светской» (Там же. С. 90). Становясь же светским властителем, предстоятель Церкви вовлекался в борьбу интересов, «светская власть беспрепятственно смешивалась с духовною и беспрепятственно боролась с нею... взаимно приготавливая одна другой место для будущего падения во мнении народном» (Там же). Признание главенства пап К. называет «постоянной преградой возвращения Запада к Церкви» (О необходимости и возможности... // Там же. С. 221). Церковное единство понимается здесь как внешне-разумное единство. Поэтому в итоге стремление к единству подрывало авторитет Церкви. Духовное влияние Церкви на общественное развитие было при таком понимании обречено на безнадежную борьбу со всяким свободным развитием общества, мысли и искусства, обречено замереть в духовной цензуре и инквизиции. Лат. исповедание, писал К., не признает свободы естественного развития умственной и нравственной жизни; поэтому цензура и инквизиция не противоречат латинству, но логически ему соответствуют (Письмо А. И. Кошелеву (окт. — нояб. 1853) // Там же. Т. 3. С. 203).

Реформация, оспорив злоупотребления Римской Церкви, изъяла ее из порядка мирской власти. Это могло бы восстановить сверхразумное единство церковного и гос. строя в пользу Церкви в свете учения о том,

что «самое государство должно происходить из Церкви и ею устраиваться» (Письмо А. И. Кошелеву (15.10. 1853) // Там же. С. 194). Однако протестанты подчинили духовный строй покровительству светской власти, создав порядок гос. церковности. Это было закономерно: если вещество не повинуется духу, то должно взять верх над ним; упразднение господства духовного начала привело к торжеству светского правительства, церкви подчинились ему; отношение церкви и гос-ва было перевернуто, став отношением в пользу гос-ва. Духовное понималось теперь как внутреннее образование человека, вся же «наружная» образованность — как прерогатива гос. власти. Доведенная до логического завершения, эта мысль породила идеал отделения Церкви от гос-ва — признание веры и нравственности частным делом гражданина, «так что ни церковь не должна знать государства, ни государство церкви» (Там же. С. 191). Этот идеал полной безотносительности гос. и церковного строя, рациональный дуализм их отношения отставал в письмах к К. его друг, славянофил Кошелев. К. же признавал эту позицию не только неверной, но и нехристианской.

Общественная философия. Церковно-общественное отношение в гос-ве служит, по убеждению К., «образовательным началом» общественного быта и нравов, умственного и художественного просвещения в христ. народе. Именно через посредство этого отношения, живого или искаженного, учение веры получает выражение в общественном быте народа. Особенность же России, по К., среди правосл. народов состояла «в самой полноте и чистоте того выражения, которое христианское учение получило в ней» (О характере просвещения Европы... // Там же. Т. 1. С. 123). В то же время К. писал, что «коренные начала просвещения России не раскрылись в ее жизни» (Там же. С. 79) со всей очевидностью, что начала культурного образования России «не развились в литературное просвещение наше» (Обозрение современного состояния словесности // Там же. Т. 2. С. 201), а правосл. цивилизация остановилась в своем развитии, не успев еще принести «прочного плода в жизни» (Отрывки // Там же. Т. 1. С. 181). Противоречие этих 2 тезисов, 1-й из к-рых был подвергнут исторической критике А. С. Хомяковым и Вл. Со-

ловьевым и заслужил от последнего ярлык «анти-исторического направления» в исторической науке, только кажущееся: 1-й обращается к «образовательному началу» культуры, 2-й — к внешнему ее развитию.

Начала культурной жизни. Самое ценное для К. в истории народов и особенно России есть цельность жизни, воспитываемая христ. просвещением сердца. Поэтому первое «образовательное начало» в истории христ. мира есть для него христианство и Церковь. Однако оно не является исключительным: наряду с «особой формой, через которую проникло в него христианство» (О характере просвещения Европы... // Там же. С. 80), на исторической судьбе народа сказываются «племенные особенности» (народный склад ума и нравственности), особенности формирования государственности. Здесь К. находит различие между Россией и Западом: если на Западе наряду с христианством на развитие просвещения оказывал влияние римско-языческий рационализм ума и нравственности, то в России «образовательное начало заключалось в нашей Церкви» (В ответ А. С. Хомякову // Там же. С. 38), особенности же ума и нравственной образованности слав. племен не составляли препятствия для христ. просвещения. История гос-ва на Руси отличается отсутствием в ней культурно-определяющего завоевания (О характере просвещения Европы... // Там же. С. 108), искажающего общественное устройство враждой сословий, происходящих от завоевателей и завоеванных, а потому социальной завистью и ненавистью, а также насильственностью и искусственностью гос. законов.

«Общество православное»: иерархия, право, нрав и семья, хозяйство. Основание и опора общественного состава на Западе — автономный индивидуум, «лицо»; основа и опора «мирского состава» в России есть состоящая из семей община, или «мир» (В ответ А. С. Хомякову // Там же. С. 39; О характере просвещения Европы... // Там же. С. 112), множество к-рых соединяется в областные мирские согласия, а они в свою очередь — в общенародное согласие «Русской земли», представляемое главой гос-ва (О характере просвещения Европы... // Там же. С. 109–110; первоначальной общенародной общиной К. называл Церковь — В ответ А. С. Хомякову // Там

же. С. 40). В «живом теле» России Церковь есть дух, строй же мирских общин есть плоть общественности; историческое благополучие и развитие возможно в той мере, в к-рой сохраняется это цельное и органическое отношение 2 элементов общественного строения, в к-рой они не смешиваются, не подменяют друг друга, но и не разделяются абсолютно. В этом случае возможна не только чистота церковной жизни, но и естественное развитие общества и гос-ва, направляемое учением Церкви. Отсутствие культурно-определяющего завоевания в рус. истории сказало в том, что для нее характерна подвижность сословно-профессиональных границ, непосредственность и искренность человеческих отношений, свободных от мотивов зависти и вражды, от «искусственной формальности», появляющейся в общественной жизни только с упадком ее первоначальной цельности. Общество росло «самобытно и естественно, под влиянием одного внутреннего убеждения, Церковь и бытовым преданием воспитанного» (О характере просвещения Европы... // Там же. С. 109). Духовное сословие, как просветительная элита старорус. общества, собиралось из всех сословий общества (Там же. С. 104), и потому слово духовенства было понятно всем сословиям (В ответ А. С. Хомякову // Там же. С. 45). Дворянство не было замкнутым «аристократическим классом», не знало зап. кодексов рыцарской чести; аристократия также могла возникнуть здесь только по мере замены внутренне-нравственных отношений их формально-внешними суррогатами. Первоначально в рус. мирской общине жило воспитанное и просветленное учением Церкви всесословное общественно-нравственное единомыслие: «...все классы и виды населения были проникнуты одним духом, одними убеждениями, однородными понятиями, одинаковую потребностью общего блага» (О характере просвещения Европы... // Там же. С. 108–109). Это единомыслие касалось «вопросов существенных» и вполне мирилось с разномыслиями в частностях (Там же. С. 109). Единство «духовных понятий народа» (Там же. С. 104), религ. согласие, составляет живую основу единства «нравственных, общежительных и юридических» понятий, проходящих через образующее влияние учения

Церкви. Поэтому К. подчеркивает, что в правосл. обществе есть только одно образовательное начало и соответственно едина культурно-духовная элита этого общества, единое ценностное поле. Единомыслие в нем есть поэтому не формальное согласие мыслей, но внутреннее единство воспитываемого проповедью духовного сословия способа мышления. «Крепость и целостность» коренного убеждения оказываются у К. решающими для исторической судьбы правосл. образованности, ибо на этой основе строится умственная, нравственная, общественная и художественная культура народа. Именно коренное убеждение формирует бытовой обычай, для к-рого гос. закон служит только формальной фиксацией; законодательство развивается здесь органически в живой связи с бытовым преданием народной жизни; право и законодательство чужды (преобладающего в развитии формально-индивидуалистической общественности Запада) логического, выводного, насильственно-конструктивного развития, по существу враждебного «твердости нравов, святости предания и крепости обычных отношений». Если на Западе развитие права, закона и общества естественно и неизменно совершается по закону насильственных переворотов, то в правосл. обществе России, согласно К., правит органический «закон естественного возрастания в односмысленном пребывании». Если на Западе в основе общественного строя — лицо как общественник, то в рус. обществе первое основание есть личность, для к-рой право собственности есть только случайное отношение (Там же. С. 111–112). Право собственности здесь опосредовано личными отношениями, личными обязанностями собственника; на Западе сама личность не более чем выражение права владения. При воспитании общества в единомысленно-христ. и рационально-индивидуалистическом духе различен будет и общий рисунок «общежительных отношений»: в России стремление к цельности жизни в единстве всех сил и способностей личности и общности позволяет человеку трудиться, общаться и отдыхать в одинаковой целомудренной собранности ума и сердца, потому что всякое дело совершается здесь с молитвой. Однако это возможно только при условии культурного единомыслия

в христ. истине, под руководством духовных наставников, пользующихся всеобщим авторитетом. Здесь обычаи жизни направляют человека «к внутренней цельности самосознания» и сами в свою очередь исправляются действием христ. просвещения; поэтому и семейная нравственность в христ. обществе направляется законом самоотвержения ради цельности семьи, жизнь семейного союза совершается в постоянном преодолении себялюбивых и корыстных побуждений каждым из членов семьи; семейная жизнь в христ. обществе — постоянная и деятельная аскеза воли и сердца ради цельности общей жизни, проявляющаяся во взаимных жертвах. В рационально-атомистическом обществе Запада семейная связь, семья как цельная личность, все определеннее становилась «делом почти посторонним» (Там же. С. 114–116), сведясь к формальным взаимным обязанностям и подобающему светски-общественному представительству.

Для К. важно также характерное для христианского общества отношение к внешней потребности, определяющее хозяйственный этос этого общества: потребности человека понимаются здесь как бремя, избежать которого христианин стремится «внутренним возвышением над внешними потребностями» (Там же. С. 118). Зап. человек облегчает себе тяжесть нравственных недостатков «развитием внешних средств» удовлетворения потребностей. Потребности и их удовлетворение действительны и неизбежны, но они не действительные блага; их преодоление есть путь вверх, «возвышение», а не вниз, в многообразие средств удовлетворения; развитие этих средств, развитие общественного богатства и производства «есть одно из второстепенных условий жизни общественной» (Там же), а не ключевое ее содержание, как в рационально-атомистическом обществе католического Запада. Естественным следствием будет «простота жизни и простота нужд» (Там же. С. 117) во всем обществе в противоположность роскоши, которая в Зап. Европе еще со средневековья почти соединялась с представлением о достоинстве лица (Там же. С. 118). Развитие хозяйства, будучи необходимо как одно из второстепенных условий общественной жизни, находится в христ. мире в тесной связи «с другими выс-

шими условиями» и в зависимости от них. Неограниченное развитие «вещественной производительности» не составляет самоцели в общественной жизни; поэтому для христианина непонятно, как можно во имя этой производительности усиливать «чувствительность... к внешним потребностям» ради одной лишь производства вещей. Наука политической экономии в натуралистическом сужении ее у А. Смита и его школы «не была бы понятна русскому» (Там же). К. не отрицает ценности экономической науки, но указывает, что цельность «воззрения на жизнь» в правосл. обществе требует иной, особой науки о хозяйстве.

Раскол и раздвоение в Церкви и обществе. Подобно тому как залог общественного и нравственного здоровья христ. общества служит, по К., всеобщее единомыслие в нравственно существенном, воспитываемое образовательным влиянием Церкви, так в особенностях этого же влияния заключается и опасность для общественной истории. Мирская связь крепка в общине настолько, насколько она сознает себя внутренне духовно единой. Дух христ. цельности и культурные формы его выражения могли сблизиться в сознании до неразличности, так что человек, забывая иерархию ценностей, начинал «наружную форму уважать наравне с ее внутренним смыслом» (Там же. С. 123). Правосл. учение веры лишь отчасти могло огрadyть личность от духовного уклонения, вслед. к-рого форма, правило и обряд становились важнее внутреннего нравственно-духовного смысла, «уважения духа». Буквализм богослужебной практики, византизм правового и гос. сознания (желание применять в России визант. каноны как общеобязательные), ослабление строгости аскетической жизни в монастырях, перерождение отношений внутри дворянского сословия в «уродливую формальность запутанного местничества», а также поддерживаемое столкновением с униатами «стремление к боязливому сохранению всей, даже наружной и буквальной, целостности в коренной русской православной образованности» (Там же. С. 124) К. оценивает как симптомы односторонности рус. культуры XV–XVI вв., к-рая нашла яркое выражение в правлении царя *Иоанна IV Ва-*

ильевича Грозного и в его опричнине. Иоанном Грозным, для которого характерно было «стремление к ереси государственной и власти церковной» (Письмо А. И. Кошелеву (15.10.1853) // Там же. Т. 3. С. 200), по К., заканчивается время христ. государственности в России. Эта же односторонность через 100 лет стала причиной раскола в Церкви, поставившего правительство в разномыслие с большинством народа, и стремления к замене внутренней общественной связи внешними, принудительно-формальными связями. У мыслящих людей эта ограниченность необходимо рождала противоположную односторонность, «стремление к формам чужим и к чужому духу» (О характере просвещения Европы... // Там же. Т. 1. С. 124). Император *Петр I Алексеевич*, как глава партии в гос-ве, положил начало образованию «общества в обществе» (В ответ А. С. Хомякову // Там же. С. 46). В результате окончательно закрепилось культурно-общественное раздвоение рус. общества: в жизни дворянства и чиновничества «господствует образованность заимствованная, возращая на другом корне» (Отрывки // Там же. С. 181); в уме, нравах и обычаях простого народа «хранится, не развиваясь» в обычном предании исконное правосл. просвещение (*Киреевский И. В.* Лука да Марья // Там же. Т. 2. С. 159). Этот культурный раскол представлялся К. самой главной причиной всех зол и недостатков в России. Он не считал, что зап. образованность может быть просто изгнана из рус. жизни ради реконструкции старорус. быта. Столь же утопическими представлялись ему и проекты западников, мечтавших о полном пересоздании ума и жизни рус. человека в результате «полнейшего усвоения иноземной образованности»: западными понятиями, являющимися в русских условиях чисто «литературными», невозможно заменить «коренные убеждения», «особенность умственной жизни народной», сложившиеся в истории народа и воплощенные «во всей полноте его жизни» (О необходимости и возможности... // Там же. Т. 1. С. 202–203). К. считал, что необходимо не столько разделение, сколько примирение образованностей, их начал и понятий; однако их соединение должно быть не отвлеченным, но сознательно-иерархическим, восстанавливающим исконное двуединство ду-

ховной и естественной истины. В этом двуединстве, по мысли К., правосл. просвещение, как «образовательное начало», должно и в новых условиях быть культурно-определяющим дополнением европ. культуры, преодолевая ее исключительную рациональность «и проникая новым смыслом»; европейские же понятия, как плод развития «всечеловеческого», должны быть питательной почвой для развития новой мысли в России (Там же. С. 213). Рус. жизнь, полагал К., подчиняется влиянию зап. образованности, пока не имеет своей. Но для преодоления исторического раскола в этой жизни насущно необходимо новое развитие мышления на основании святоотеческого православия, в духе к-рого эта новая мысль переработала бы «науки Запада» в христ. смысле и тем самым показала бы возможность и культурную плодотворность подчинения выводов европ. культуры «цельному сознанию верующего разума» (Там же. С. 248). Такая положительная программа преодоления культурно-общественного раскола для славянофильства, особенно трактуемого с несвойственной для К. общественной и политической заостренностью, была радикальной. Однако эта философская и культурная программа не получила в его текстах законченного и цельного выражения, что позволило славянофилам впосл. усваивать идеи К.

Арх.: РГБ ОР. Ф. 99; РГАЛИ. Ф. 236.

Соч.: ПСС: В 2 т. М., 1861; ПСС: В 2 т. / Ред.: М. О. Гершензон. М., 1911; Разум на пути к истине: Философские статьи, публицистика, письма. М., 2002; *Киреевский И. В., Киреевский П. В.* ПСС: В 4 т. / Сост.: А. Ф. Малышевский. Калуга, 2006.

Лит.: *Князев Г. М.* Братья Киреевские: (Биогр. очерки). СПб., 1898; *Гершензон М. О.* И. В. Киреевский // ВЕ. 1908. № 8. С. 613–639; *Лушников А. Г.* И. В. Киреевский: Очерк жизни и религиозно-философского мировоззрения. Каз., 1918; *Goerdts W.* Vergöttlichung und Gesellschaft: Studien z. Philosophie v. Ivan V. Kireevskij. Wiesbaden, 1968; *Christoff A.* An Introduction to the 19th-Cent. Russian Slavophilism: A Study of Ideas. Princeton, 1972. Vol. 2: I. V. Kireevskij; *Благова Т. И.* А. С. Хомяков и И. В. Киреевский: Жизнь и философское мировоззрение. М., 1994; *Еремеев А. Э.* И. В. Киреевский: Лит. и философско-эстетические искания (1820–1830). Омск, 1996; *Каменский З. А.* Философия славянофилов: И. Киреевский и А. Хомяков. СПб., 2003; *Рожковский В. Б.* Идея цельного духа у И. В. Киреевского: Культурологическая реконструкция. Р-н/Д., 2004; *Антонов К. М.* Философия И. В. Киреевского: Антропологический аспект. М., 2006; *Васильев (Саятин), иером., Шарипов А. М.* И. В. Киреевский: Возвращение к истокам. М., 2006; *Судаков А. К.* Философия цельной жизни: Мирозозерцание И. В. Киреевского. М., 2012.

А. К. Судаков

КИРЕЕВСКИЙ Петр Васильевич (11.02.1808, с. Долбино Лихвинского у. Калужской губ. — 25.10.1856, дер. Киреевская Слободка Орловского у. и губ.), фольклорист, переводчик, публицист, брат И. В. Киреевского. Род. в семье отставного секунд-майора Василия Ивановича Киреевского, служившего выборным уездным судьей. Детские и отроческие годы К. прошли в родовом имении Долбино, в 40 верстах от *Оптиной в честь Введения во храм Пресв. Богородицы пустыни*. В каменной Успенской ц. (XVII в.) с. Долбина имелась чудотворная икона Успения Пресв. Богородицы. Клир храма состоял из 2 священников, богослужения часто совершались в помещицком доме. Семейные предания изображают Василия Ивановича человеком твердой воли, непреклонных убеждений и широких научных интересов.

Мать К. — Авдотья Петровна Киреевская (урожд. Юшкова, во втором замужестве Елагина) также принадлежала к родовой дворянской семье, получила прекрасное образование, увлекалась живописью, любила поэзию, занималась переводами. К. унаследовал черты обоих родителей: от отца — строгие моральные установки, осознание нравственного долга перед отечеством; от матери — дар художника, музыкальные способности. Летом 1812 г., с началом Отечественной войны, Киреевские уехали из Долбина в Орёл, где Василий Иванович устроил госпиталь для раненых, обеспечив им должный уход. В дер. Киреевская Слободка отец К. открыл приют для семей, пострадавших от франц. войск. Помогая лечить рус. и франц. солдат, он заразился тифом, 1 нояб. 1812 г. скончался и был похоронен в долбинской Успенской ц.

В воспитании осиротевших И. и П. Киреевских огромную роль сыграл В. А. Жуковский, дядя Авдотьи Петровны, к-рый в 1813–1815 гг. жил в Долбине. Отчим — писатель Алексей Андреевич Елагин — продолжил воспитание пасынков. Братья Киреевские основательно изучили математику и иностранные языки. По воспоминаниям, К. говорил и писал на 7 языках, а собранную им богатую б-ку составляли книги на 16 языках. В 1821 г. К. вместе с семьей переехал в Москву. Он посещал лекции в университете, натурфилософские лекции проф. М. Г. Павлова, слушал домашние лекции профес-



П. В. Киреевский.
Портрет. 40-е гг. XIX в.
Худож. Э. А. Дмитриев-Мамонов
(из кн.: «Песни, собранные
П. В. Киреевским», 1911 г. URC)

соров И. М. Снегирёва, А. Ф. Мерзлякова, которые привили ему интерес к рус. фольклору. В 1823 г. К. познакомился с польск. этнографом и фольклористом Адамом Чарноцким (З. Доленгой-Ходаковским), переехавшим в Москву. К. оказывал ему помощь в работе с коллекцией, собранной на Русском Севере. С сер. 20-х гг. XIX в. братья Киреевские стали участниками литературно-философского Об-ва Любомудрия, возглавляемого кн. В. Ф. Одоевским. Одновременно у К. возникли лит. связи и дружеские отношения с М. А. Максимовичем, А. С. Хомяковым, С. А. Соболевским, С. П. Шевырёвым, А. Мицкевичем, Д. В. Веневитиновым; осенью 1826 г. К. познакомился с А. С. Пушкиным.

Вскоре дом Елагиных у Красных ворот стал одним из культурных центров Москвы. Первые литературные опыты К. относятся к кон. 20-х гг. XIX в. В «Московском Вестнике» (1827. № 13–15) были опубликованы его изложение курса новогреч. лит-ры (изд. по-французски в Женеве Я. Ризосом-Нерулосом) и прозаический перевод с испанского значительной части комедии П. Кальдерона «Трудно стеречь дом о двух дверях» (1828. № 19/20). Но многочисленные переводы К. из Кальдерона, У. Шекспира и Дж. Байрона так и остались ненапечатанными. К. перевел на русский язык повесть «Вампир» англ. писателя Дж. У. Полидори (М., 1828; К. ошибочно приписывал ее Байрону), записки служившего при дворе царя Алексея Михайловича англ. врача С. Коллинза

(Коллинз С. Нынешнее состояние России, изложенное в письме к другу, живущему в Лондоне. М., 1846), роман «Жизнь Магомета» В. Ирвинга (М., 1857) и др.

Летом 1829 г. для завершения образования К. приехал в Мюнхен, где посещал лекции Й. фон Герреса, Ф. В. Й. Шеллинга, Л. Окена. С 2 последними он встречался, беседовал в домашней обстановке; К. пользовался их уважением. В это время К. познакомился с Ф. И. Тютчевым, в семье которого был принят с родственной теплотой. Письма молодого К. характеризуют его как человека со сложившимся мировоззрением. Брату Ивану он признался, что отдаление от «всего родного» особенно развило в нем «глубокое религиозное чувство». И. М. Концевич считал, что именно младшему брату Ивану Васильевичу было много обязан своим «духовным обновлением».

В кон. нояб. 1830 г. К. вернулся в Россию и в 1831 г. при содействии Жуковского поступил на службу в московский Главный архив Коллегии иностранных дел, где прослужил до 1835 г. Еще в Германии К. решил изучать основы рус. культуры — великое «предание», с максимальной полнотой отразившееся в народных песнях. В 1831 г. он вместе со своим другом поэтом Н. М. Языковым приступил к систематическому сбору произведений народной поэзии. В 1831, 1832 и 1834 гг. предпринял поездки по неск. губерниям России, исследовал предметы старинного быта и фольклор, посещал богослужения в городах и селах. В письме родным от 6 авг. 1834 г. «самым прекрасным зданием в России» К. назвал *Софий Св. собор* в Новгороде. В др. письме (24 дек. 1841) отметил, что «везде почтенный стиль наших церквей, и величественные лица древних икон, и звуки колоколов начинают приходить в резкое разногласие с обмелевшими физиономиями прихожан, в которых мода потрясла серьезный строй души и заставила искать впечатлений полегче и повеселее».

К. первым в России разработал научные принципы записи фольклорных текстов. В течение 25 лет он трудился над собиранием и изучением народных песен, намереваясь издать их полное собрание. Его коллекция песен, былины и духовных стихов постоянно пополнялась бла-

годаря Н. М. Языкову, П. М. Языкову, А. М. Языкову, Н. А. Языковой, Е. П. Языковой, Пушкину (в основном фольклорный материал из Псковской губ.), П. М. Бестужевой, Е. М. Хомяковой, А. В. Кольцову (из Воронежской губ.), П. И. Мельникову (А. Печерскому), Д. А. Валугеву, А. Х. Востокову, А. Ф. Вельтману (из



Петр Киреевский.
Рисунок А. С. Пушкина.
1828 г.

Калужской губ.), Н. В. Гоголю, В. И. Далю (из Приуралья), К. Д. Кавелину (из Тульской и Нижегородской губерний), М. П. Погодину, П. И. Якушкину (из Калужской, Костромской, Тверской и Тульской губерний), Снегирёву (из Костромской и Тверской губерний), Соболевскому, Шевырёву (из Саратовской губ.) и др. деятелям рус. культуры, присылавшим материалы.

В 1841 г. К. готов был напечатать свое собрание, но столкнулся, по-видимому, с цензурными запретами. В итоге он опубликовал лишь небольшую часть своей коллекции (71 песня из неск. тысяч им собранных). Первыми были опубликованы «Русские народные стихи» с предисловием К. (ЧОИДР. 1848. № 9. С. 145–226), в посл. получившие название духовных стихов. Это издание осуществилось при содействии О. М. Бодянского, секретаря Об-ва истории и древностей российских при Московском ун-те. В 1852 г. в 1-м выпуске «Московского сборника», издававшегося И. С. Аксаковым, были напечатаны 4 текста, в т. ч. 2 были. Последняя прижизненная публикация из Собрания народных песен появилась в «Русской беседе» с послесловием Хомякова в 1856 г.

В примечании к песням, напечатанным в «Московском сборнике», К. обращал внимание на немногочисленность исторических песен сравнительно с другими и объяснял это явление тем, что «именно тот слой народа, который шел во главе

исторического движения и потому естественно был ближайшим хранителем изустного исторического предания, с начала прошедшего века принял надолго направление, неблагоприятное для сохранения родных воспоминаний, а остальной народ, и до сих пор еще не отвыкший петь народные песни, мог сохранить в памяти только немногие отпечатки главных эпох истории». Подобным же образом, по замечанию К., «не уцелело ни одной исторической песни» и в Польше.

Вскоре после кончины К. Якушкин, приступивший к разбору его бумаг, обнаружил пропажу «по крайней мере двух или трех стоп бумаги, исписанной песнями». Основная часть коллекции былин была введена в научный обиход в 60–70-х гг. XIX в. Об-вом любителей российской словесности при Московском ун-те, издавшим 10 выпусков «Песен, собранных П. В. Киреевским» («Старая серия»). Это издание, осуществленное под редакцией П. А. Бессонова, секретаря общества, встретило критику и даже осуждение некоторых русских ученых. Проф. М. К. Азадовский считал, что былины и исторические песни, составившие содержание этих выпусков, «были буквально испорчены редактором». Другой особенностью 10-томника явилось включение в него материалов, не имеющих отношения к собранию К. Подсчет, проведенный А. Д. Соймоновым, показал, что коллекция былин К. составляет в этом издании лишь треть всех текстов. Лирические песни из собрания К. были изданы Об-вом любителей российской словесности в 1911–1929 гг. («Новая серия» под ред. В. Ф. Миллера и М. Н. Сперанского). Др. публикации песен из собрания К. — «Песни, собранные писателями: Новые материалы из архива П. В. Киреевского» (1968), «Собрание народных песен П. В. Киреевского: Записи Языковых в Симбирской и Оренбургской губерниях» (1977. Т. 1), «Собрание народных песен П. В. Киреевского: Записи П. И. Якушкина» (1983–1986), «Собрание народных песен П. В. Киреевского» (1986).

В 40-х гг. XIX в. К. вместе с И. В. Киреевским, Хомяковым и др. участвовал в спорах западников и славянофилов, проходивших в Москве в лит. салонах Елагиных, Свербеевых и др. Но, чрезвычайно скромный и требовательный к себе, К. лишь однаж-

ды выступил в печати с изложением своих взглядов на историческое прошлое России («О древней русской истории. Письмо к М. П. Погодину» (1845)). Поводом для этого послужила статья Погодина «Параллель русской истории с историей западных европейских государств, от носительно начала», опубликованная в «Москвитяине» (1845. № 1). К. опровергал тезис Погодина о покорности и пассивности как об основных чертах русского народного характера, якобы обусловленных, в частности, «холодным климатом», «вследствие чего славяне легко отреклись от веры отцов и приняли христианство». К. называл изображение народного характера в статье Погодина «самым мрачным и несправедливым», поскольку изложенное им понимание гос. отношений и народного характера Др. Руси «вышло просто из нескольких ошибочных гипотез, внесенных в нашу историю Шлёцером и другими немецкими исследователями». Отвечая на реплику Погодина «о готовности нашего народа отречься от веры по приказанию чуждых господ», К. заметил, что Погодину «лучше других известно, довольно ли залиты кровью этих чуждых господ все те стороны России, где наша вера подвергалась гонению, где в самом деле чуждые господа думали разрушить православие, а на место его ввести унию и латинство».

После семейного раздела 1836 г. К. стал хозяином Киреевской Слободки — деревни близ г. Орла, в которую он ребенком уехал с родителями в 1812 г. и где скончался его отец. С тех пор К. ни разу надолго не отлучался из имения, только ежегодно навещал брата, Ивана Васильевича, в Долбине, Авдотью Петровну — в ее имени Петрищево, а зимой некоторое время жил в Москве, на ул. Остоженке. В 1836 г. К. вместе с братом, вероятно по благословению на сельника *Новоспасского московского мон-ря* прп. *Филарета (Пуляшкина)*, познакомился с оптинским старцем прп. *Макарием (Ивановым)*, который после кончины старца Филарета (1842) стал духовным наставником Киреевских. Первый биограф братьев В. Н. Лясковский заметил, что если прп. Филарет «оживил в Иване Васильевиче веру», то Петру Васильевичу «принадлежит честь научного переубеждения брата». Возможно, К., как и его брат, обращался



за духовными советами и к прп. *Амвросию (Гренкову)*, к-рый, еще будучи послушником, помогал старцу Макарию в обширной переписке и духовном окормлении посетителей. К. считался образцовым помещиком и при этом вел аскетический образ жизни, почти ничего не тратя лично на себя. В связи с приближающейся отменой крепостного права он говорил, что передаст крестьянам столько земли, сколько определит государь. Разбирая спорные дела вверенных ему людей, К. вопреки заведенному порядку решать их единоличным распоряжением помещика настаивал, чтобы эти дела непременно были разобраны «миром» и чтобы мирской приговор был исполнен.

Значение личности К. было очевидно для мн. его современников. В 1844 г. А. И. Герцен записал в дневнике: «Мне прежде казался Иван Васильевич несравненно оконченнее Петра Васильевича — это не так. Петр Васильевич головою выше всех славянофилов». В письме С. Т. Аксакову И. С. Тургенев назвал К. «человеком хрустальной чистоты и прозрачности — его нельзя не полюбить».

К. с терпением переносил болезнь, к-рую врачи называли и ревматизмом, и болезнью почек, и желчной болезнью. Известие о внезапной кончине брата окончательно подорвало его силы. К. погребен у алтарной стены Введенского собора Оптиной пустыни, рядом с могилой И. В. Киреевского. Над захоронением поставлено надгробие с гранитным крестом. В 1986 г. в с. Долбине Белёвского р-на Тульской обл. был установлен небольшой обелиск в память о братьях Киреевских.

Соч.: О древней русской истории: (Письмо к М. П. Погодину) // Москвитянин. 1845. № 3. Отд. Науки. С. 11–46; Письма, 1829–1854. М., 1905; Письма к Н. М. Языкову / Ред., вступ. ст. и коммент.: М. К. Азадовский. М.; Л., 1935; *Киреевский И. В., Киреевский П. В.* ПСС: В 4 т. / Сост.: А. Ф. Малышевский. Калуга, 2006. Т. 1–3.

Изд.: Песни, собранные писателями: Новые мат-лы из арх. П. В. Киреевского. М., 1968. С. 599–638. (Лит. наследство; 79); Собр. народных песен П. В. Киреевского / Подгот. текстов и коммент.: А. Д. Соймонов. Л., 1977. Т. 1: Записи Языковых в Симбирской и Оренбургской губерниях; Собр. народных песен П. В. Киреевского: Записи П. И. Якушкина / Подгот. текстов, вступ. ст. и коммент.: З. И. Власова. Л., 1983–1986. 2 т.; Собр. народных песен П. В. Киреевского / Предисл., послесл., коммент., сост.: В. И. Калугин. Тула, 1986.

Лит.: *Князев Г. М.* Братья Киреевские: (Биогр. очерки). СПб., 1898; *Ляковский В. Н.* Братья

Киреевские: Жизнь и труды их. СПб., 1899; *Гершензон М. О.* П. В. Киреевский: Биография // Песни, собранные П. В. Киреевским. Новая серия. М., 1911. Вып. 1. С. 1–XLII; *Сперанский М. Н.* П. В. Киреевский и его собрание песен // Там же. С. XLIII–LXXIII; *Азадовский М. К.* История русской фольклористики. М., 1958. Т. 1. С. 328–341; *Ухов П. Д.* Неизвестные мат-лы из собр. П. В. Киреевского. М., 1958; *Соймонов А. Д.* Записи былины 1-й пол. XIX в. в собрании П. В. Киреевского: (К истории собирания и издания) // Русский фольклор: Мат-лы и исслед. М.; Л., 1960. Вып. 5. С. 367–381; *он же.* «Песенная прокламация» П. В. Киреевского // СЭ. 1960. № 4. С. 147–150; *он же.* Новые мат-лы о Пушкине и П. В. Киреевском // Изв.ОЛЯ. 1961. Т. 20. Вып. 2. С. 143–153; *Калугин В. И.* «Вкладчики» Петра Киреевского // *Он же.* «Струны рокотаху...»: Очерки о рус. фольклоре. М., 1989. С. 405–435; *Концевич И. М.* П. В. Киреевский — праведник в миру // *Он же.* Оптина пустынь и ее время. [Серг. П.], 1995. С. 223–252; *Афанасьев В. В.* Супруги Киреевские в их отношении к Оптиной пустыни: (Одна из забытых страниц русской культуры) // Лит. учеба. 1996. № 3. С. 188–216; *Каширина В. В.* Литературное наследие Оптиной пустыни. М., 2006; *Киреевский И. В., Киреевский П. В.* ПСС: В 4 т. Калуга, 2006. Т. 4: Мат-лы к биографиям. Восприятие и оценка личности и творчества.

Д. Б. К.

КИРЕНА [Кириная; греч. Κιρήνη, Κιρήναία; ныне Шаххат, Ливия], центр епархии *Александрийской Православной Церкви*. К. была основана в 630/1 г. до Р. Х. греками-дорийцами с о-ва Тера (Санторин). Их предводитель Аристотель принял имя Батт. К. располагалась в 16 км от

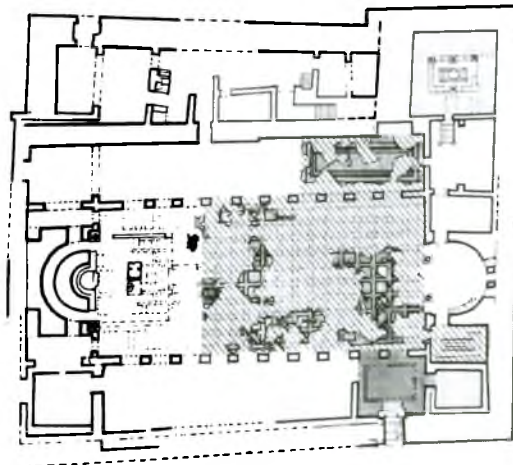
сатрапии. Ок. 440 г. до Р. Х., после смерти Аркесилая IV (ему, как победителю Пифийских игр в состязаниях колесниц, посвящены оды Пиндара, 462 г. до Р. Х.), в К. было введено демократическое устройство и проведены реформы.

В IV в. до Р. Х. ученик Сократа Аристипп из К. (ок. 435 — ок. 355 г. до Р. Х.) основал философскую школу *киренаиков*, считавших главной целью жизни наслаждение. К. также была родиной учителя Платона математика Феодора, философа Феодора Атеиста, поэта Каллимаха, ученого Эратосфена и философа Карнеада.

В 331 г. до Р. Х. К. добровольно подчинилась Александру Великому (Македонскому). В 323–322 гг. до Р. Х. город захватил Фиброн, начальник отряда спартанских наемников в армии Александра. Он был разбит Офеллой, военачальником сначала Александра, а затем Птолемаея I Сотера. Офелла правил в К. (322 — ок. 309 или 308 гг. до Р. Х.), лишь номинально признавая власть Птолемаея, ставшего царем Египта. После гибели Офеллы во время похода на Карфаген К. вошла в состав гос-ва Птоломеев. Пять городов обл. Киринаика (К., Аполлония, Птолемаида, Арсиноя и Береника) образовали союз — Пентаполь (т. е. Пятиградие), в 117 г. до Р. Х. преобразованный в

царство, в к-ром правила младшая ветвь династии Птоломеев. В 96 г. до Р. Х. Птоломей Апион завещал Киринаику римлянам. Рим. сенат объявил города Киринаики сво-

План «Восточной» базилики. V–VI вв.



бодными. К. ненадолго завладели тираны Никократ и его брат Леандр. В 87/86 г. до Р. Х. приехавший в город Лукулл прекратил смуты и установил для жителей К. но-

вое законодательство. В 75 г. до Р. Х. рим. сенат решил аннексировать К. В 74 г. до Р. Х. была создана пров. Киринаика; между 40 и 34 гг. до Р. Х. она была объединена в одну провинцию с Критом; в 27 г. до Р. Х. Киринаика стала сенатской провинцией. В К. проживала многочисленная евр. община. По преданию, из этого города происходил св. ап. *Марк*



(PG. 115. Col. 164). Крест Спасителя нес до Голгофы Симон Киринаеянин (Мф 27. 32), отец Александра и Руфа (Мк 15. 21). В момент Сошествия Св. Духа на апостолов в Иерусалиме находились и жители «частей Ливии, прилежащих к Киринее» (Деян 2. 10). Когда после побоев камнями первомч. *Стефана* многие христиане бежали из Иерусалима, «некоторые из них Кипряне и Киринейцы... прийдя в Антиохию, говорили Еллинам, благовествуя Господа Иисуса» (Деян 11. 20). Кроме того, среди пророков и учителей антиохийской христианской общины упоминается *Луций Киринаеянин* (Деян 13. 1). Римский Мартиролог считает Луция 1-м епископом К. и отмечает его память 6 мая (MartRom. P. 202). Т. о., Киренская (Киринейская) епископия является одной из древнейших епархий Александрийской Православной Церкви.

После иудейского восстания 115–117 гг., которое нанесло огромный ущерб К., город был отстроен имп. *Адрианом*. Процветание города зависело от торговли зерном, маслом, сильбием (лекарственное растение, использовавшееся и как приправа) и перьями страуса, а также от разведения скота.

О распространении в Киренаике ереси *Савеллия* известно из послания (ок. 260) свт. *Дионисия Великого*, еп. Александрийского, к Аммону, еп. Береники (ныне Бенгази) (*Euseb. Hist. eccl. VII 26. 1*). Считается, что эта ересь зародилась в г. Птолемаида в Киренаике (*Ibid. VII 6*). Однако о ее распространении в К. нет сведений. Адресатом еще одного письма свт. Дионисия, касающегося вопросов канонического права, был Василид, «епископ в Пентаполе» (*Ibid. VII 26. 3*), которого предположительно считают епископом К. (*Romanelli P. La Cirenaica romana (96 a. C. – 642 d. C.). R., 1943. P. 231; Ward-Perkins, Goodchild. 2003. P. 125*).

После землетрясения 262 г. К. восстановил имп. Клавдий II Готский, переименовавший город в Клавдиополь. В результате адм. реформы *Диоклетиана* К. оказалась в составе пров. Ливия Верхняя (или Пентаполь), входившей в диоцез Восток К., к-рая была на протяжении столетий главным городом Киренаики, утратила этот статус в 297 г., когда адм. центр провинции был перенесен в Птолемаиду. Однако плодородные окрестности и месторасположе-

ние К. на торговом пути обеспечили дальнейшее экономическое развитие города. В гонения Диоклетиана в К. пострадал епископ этого города сщмч. *Феодор* (пам. 4 июля). К сер. IV в. относятся первые археологические свидетельства проживания христиан в К. — надписи на мозаичных полах дома Исихия.

Серьезные разрушения наносили городу землетрясения, наиболее мощное из которых произошло в 365 г. В кон. IV в. Аммиан Марцеллин писал о запустении К. в результате землетрясений. С кон. IV в. Киренаика страдала от нападений австуров, а затем мазиков, но в состав Вandalьского королевства эта территория не вошла.

В кон. IV — нач. V в. в К. проживал философ-неоплатоник, а затем христианский философ *Синесий Киренский*. В 399–402 гг. он был в составе посольства, отправленного к имп. Аркадию в К-поль с просьбами о снижении налогов в К. и о защите ее от кочевых племен. Впосл. Синесий стал епископом Птолемаиды (411 — ок. 413; ошибочно назван епископом Киренским в «Луге духовном» — PG. 87. Col. 3077). Из писем Синесия известно о 2 епископах К., дяде и племяннике (оба носили имя *Филон*). Они сохраняли верность Православию, несмотря на широкое распространение в регионе арианства. *Филон Старший* в 365/6 г. участвовал в поставлении правосл.



«Восточная» базилика.
Зап. апсида с синтроном.
Сер. VI в.

еп. Сидерия на кафедре Палейбиски (*Παλαιβίσκα*) (PG. 66. Col. 1413–1417). В 449 г. Киренский еп. Руф присутствовал на «Разбойничьем» Соборе в Эфесе, созданном монофизитами. Еп. Мина упоминается в надписи на мозаичном полу «Восточной» базилики (предположительно юстиниановского времени, сер. VI в.).

В сер. V в. пров. Ливия Верхняя была переподчинена диоцезу Еги-

пет. При имп. Юстиниане I К. продолжала оставаться 2-м по значению городом Киренаики после Аполлонии (Созусы) (*Parthey. 1866. P. 50*).

Нельзя согласиться с мнением Дж. Федальто, причислившего к Киренским епископам упоминаемого в «Луге духовном» жителя К., «мужа христоролюбивого и богобоязненного» Леонтия (PG. 87. Col. 3077), к-рый был современником свт. *Евлогия*, патриарха Александрийского (ок. 580–607/8). После араб. завоевания 643 г. город был оставлен жителями.

В поствизант. период нек-рые архиереи Александрийского Патриархата получали титул Киренских епископов или митрополитов: напр., Мелетий Пигас (до 1590, нек-рые исследователи подвергают этот факт сомнению; впосл. свт. *Мелетий I Пигас*, патриарх Александрийский), Иосиф (1789), Спиридон (1866–1886). В 1990 г. Киренская епископия была возрождена как титулярная, в 1990–1997 гг. ее возглавляли *Феодор* (Хоревтакис; впосл. Александрийский патриарх *Феодор II*), с 1999 г. правящим архиереем является *Афанасий* (Киккотис), экзарх Александрийского Патриарха в Москве. 6 окт. 2009 г. Киренская епископия возведена в ранг митрополии.

Археологический комплекс К. находится под охраной ЮНЕСКО в числе памятников Всемирного наследия. Город возник вокруг храма Аполлона, построенного у священного источника (нач. VI в. до Р. Х., неоднократно перестраивался,

последний раз — во II в. по Р. Х.). К западу от храма располагался театр (впосл. перестроен в амфитеатр), к югу — акро-

поль, к юго-западу — квартал агоры с гимнасием, capitoлием, пританеом, одеоном, театром, цезареумом, к востоку, на холме, — храм Зевса Олимпийского (сер. V в. до Р. Х., обновлен Августом и Марком Аврелием), за городскими стенами — святилище Деметры и Персефоны и некрополи.

«Восточная» базилика (предположительно кафедральный собор) находится недалеко от Восточных ворот города. Видимо, она была сооружена



в V в. Первоначально базилика имела 3 нефа и нартекс. Апсиду в вост. части здания и пристроенные к ней 2 (или более) помещения отделяла от нефов поперечная стена. У входа в апсиду были установлены 2 колонны-сполии. В VI в. базилика была реконструирована: в зап. конце зда-



Мозаика
«Восточной» базилики. VI в.

ния добавлена апсида с синтроном (ее обрамляли 2 колонны-сполии из серого гранита на базах из серого греч. мрамора), перестроены помещения вокруг вост. апсиды, в сев.-вост. углу здания сооружен большой баптистерий (в качестве купели использован аттический саркофаг), главный вход сделан с юж. стороны, полы выложены мозаикой и шлифованной каменной плиткой в технике *opus sectile*. В надписи на полу сообщается, что мозаики были выполнены при «любящем строительстве» епископе К. Мине. По др. источникам этот епископ неизвес-



Купель баптистерия
«Восточной» базилики
в Кирене

тен, но по стилю мозаики настолько близки к мозаикам в Каср-Либии (Ольбии, Феодориаде), выполненным при имп. Юстиниане I, в 539/40 г., что и рассматриваемый памятник можно уверенно датировать этим временем (Ward-Perkins, Goodchild. 2003. P. 156). В ходе 2-й перестройки базилики были укреплены

ее стены, с севера была добавлена 2-этажная галерея-вестибюль.

«Центральная» базилика, 3-нефная, с нартексом, расположена на пересечении главных улиц города. Она ориентирована с отклонением к северу от оси «восток–запад», апсида устроена с запада. С. Стукки датирует базилику 2-й пол. V в. (и считает ее кафедральной, с чем не согласны другие исследователи – Stucchi. 1975. P. 382–383), Дж. Уорд-Перкинс

и Р. Гудчайлд – VI в. (Ward-Perkins, Goodchild. 2003. P. 157). Апсида обстроена 2 квадратными в плане помещениями. По краям апсиды уста-

новлены 2 колонны-сполии из серого гранита, поддерживавшие триумфальную арку. Уровень пола в полукруглой апсиде выше остального алтарного пространства.

Расположенный к востоку от агоры дом Исхия (его хозяин имел должность ливииарха, т. е. председателя совета провинции Ливия) был сооружен в I в., неоднократно перестраивался (последний раз – в IV в.) и был разрушен землетрясением 365 г. Мозаики перистилия содержат христ. надписи.

Погребальная базилика находится к югу от городских стен. Она не исследована археологами, поэтому ее план приблизителен: базилика с центральным и боковыми нефами, вост. апсида обстроена капеллами, входы расположены с запада и севера. Захоронение в юж. нефе Стукки считал раннехрист. мартирием, который вполсл. был включен в церковное здание (Stucchi. 1975. P. 404–405, 418).

Об использовании христианами в IV в. одной из высеченных в скальной породе гробниц II в. в сев. некрополе свидетельствуют изображенные в аркосолии «Иисус Христос Добрый Пастырь», павлин и 12 рыб. В др. гробнице сев. некрополя (т. н. гробнице Димитрии), относящейся к эллинистическому периоду, но повторно использованной в IV в., имеются христ. надписи и изображения цветов и птиц, в т. ч. павлинов. Христ. надпись обнаружена и в одной из гробниц юж. некрополя.

Спорными являются предположения, что для христианского богослужения использовалась базилика цезареума, здание F недалеко от «Центральной» базилики и крипта храма Аполлона.

Архиереи Киренские (Кириинские): свт. Луций (I в.), сщмч. Феодор (кон. III – нач. IV в.), Филон Старший (упом. в 365/6), Филон Младший (кон. IV – нач. V в.), Руф (упом. в 449), Мина (VI в., в правление Юстиниана I), Мелетий Пигас (до 1590?; вполсл. свт. Мелетий I Пигас, патриарх Александрийский), Иосиф (упом. в 1789), Спиридон (1866–1886), Феодор (Хоревтакис; вполсл. Александрийский патриарх Феодор II; 1990–1997), Афанасий (Киккотис; с 1999, с 2009 в сане митрополита).

Ист.: Parthey G., ed. Hieroclis Synecdemus et Notitiae Graecae episcopatum. Berolini, 1866. P. 50, 83; Le Quien. OC. T. 2. Col. 621–624.

Лит.: Janin R. Cyrène // DHGE. 1949. T. 11. Col. 1162–1164; Κυρήνη // ОНЕ. 1965. Т. 7. С. 1141; Stucchi S. Architettura Cirenaica. R., 1975; Alfoldi-Rosenbaum E., Ward-Perkins J. Justinianic Mosaic Pavements in Cyrenaican Churches. R., 1980; Cyrenaica in Antiquity / Ed. G. Barker, J. Lloyd, J. Reynolds. Oxf., 1985; Fedalto. Hierarchia. Vol. 2. P. 659; La Libye antique: Cités perdues de l'Empire romain. P., 1998; Ward-Perkins J. B., Goodchild R. G. Christian Monuments of Cyrenaica. L., 2003; W. Hu. Cyrene. I. History // Brill's New Pauly: Encycl of the Ancient World: Antiquity. Leiden; Boston, 2004. Vol. 4. Col. 6–10; H. G. N. Cyrene. II. Archaeology // Ibid. Col. 10.

О. В. Л.

КИРЕНАИКИ [греч. οἱ Κυρηναῖκοι; лат. Cyrenaici], одна из сократических школ (см. в ст. Сократ) античной философии, существовавшая в IV–III вв. до Р. X. Наиболее известные представители: Аристипп, Аристипп Младший, Гегесий, Анникерид, Феодор.

Источники. Сочинения К. не сохранились; сведения о жизни и философских мнениях К. содержатся во 2-й кн. соч. «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов» Диогена Лаэртского (Diog. Laert. II 65–104), а также в трактатах Секста Эмпирика (I–II вв.), Плуларха (I–II вв.), Евсевия, еп. Кесарии Палестинской († 340), и др. древних авторов. В XX в. вышло 2 научных издания фрагментов К. (Giannantoni. 1958; Mannebach. 1961). В наст. время исследователями используется в качестве стандартного источника подборка фрагментов К., опубликованная в составе труда «Фрагменты Сократа и сократиков» (Socratis et socraticorum reliquiae) Г. Джаннантиони (SSReliq. Vol. 2. P. 3–133 = SSReliq. IV A–H).



История школы. Наименование «киренаики» происходит от крупного и могущественного в древности г. Кирена (о нем см.: *Pauly, Wissowa*. R. 1. 1924. Bd. 12. Hbd. 23. Sp. 155–169), где родился основатель школы Аристипп (*Diog. Laert.* II 65; *SSReliq.* IV A 1; уроженцами Кирены были и некоторые его последователи, см.: *Mannebach*. 1961. P. 32–35. N 128–142). Вслед этого в древних классификациях К. относят к разряду школ, названных «по родине основателя школы» (ἀπὸ τῆς πατρίδος τοῦ ἀρετοδάρχου – *Elias*. In *Categ.* P. 108; ср.: *Mannebach*. 1961. P. 86–87).

Аристипп. Точные годы жизни Аристиппа неизвестны; на основании ряда косвенных свидетельств исследователи полагают, что он род. ок. 430 г. и скончался ок. 355 г. до Р. X. (*Döring*. 1998. S. 247; ср.: *Giannantoni*. 1990. P. 137–138). По сообщениям источников, Аристипп прибыл в Афины в молодом возрасте, «привлеченный славой Сократа» (*Diog. Laert.* II 65), и стал его учеником (*SSReliq.* IV A 2). Если сопоставить возраст Аристиппа с известной датировкой смерти Сократа (399 г. до Р. X.), то можно предположить, что Аристипп учился у него ок. 10 лет в нач. IV в. до Р. X. Вероятно, Аристипп также посещал уроки кого-либо из *софистов*, однако имя источники не приводят. На то, что Аристипп получил софистическое образование и сам давал софистические уроки, указывает ряд свидетельств. Согласно Диогену Лаэртскому, ссылающемуся на перипатетика Фения из Эреса, Аристипп, «занимаясь софистикой» (σοφιστεύσας), брал плату со слушателей: так поступали софисты, но этого не делали Сократ и многие его ученики (*Diog. Laert.* II 65, 74). В связи с этим некоторые исследователи видят скрытый упрек в адрес Аристиппа в словах Ксенофонта: «Сократ... ни с кого не требовал платы за свои беседы, но со всеми щедро делился своими сокровищами; а некоторые... дорого продавали другим то небольшое, что получили от него даром, и не были друзьями народа подобно ему: кто не мог платить им деньги, с теми они не хотели вести беседы» (*Xen. Mem.* I 2. 60). По сообщению Диогена Лаэртского, когда Аристипп решил в знак благодарности отослать часть полученных от учеников денег Сократу, как своему учителю, Сократ не принял их, сославшись на то, что



Аристипп.
Гравюра. 1685 г.

его демоний (τὸ δαιμόνιον) запрещает ему это (*Diog. Laert.* II 65. 74; *SSReliq.* IV A 1). *Аристотель* в «Метафизике» прямо называл Аристиппа «одним из софистов» (*Arist. Met.* II 2. 996a; ср.: *SSReliq.* IV A 170–171).

Возможно, именно то, что Аристипп еще при жизни Сократа начал преподавать, причем давал философские наставления в духе софистики, стало причиной неприязненного отношения к нему многих сократиков. Так, Ксенофонт включил в «Воспоминания о Сократе» диалог между Сократом и Аристиппом, в котором Сократ критикует «невоздержанность» Аристиппа и защищает принцип умеренности (*Xen. Mem.* II 1). *Платон* в диалоге «Федон» упоминает о том, что Аристипп не присутствовал при кончине Сократа, поскольку находился в это время на о-ве Эгина (*Plat. Phaed.* 59c). В последующей традиции это упоминание было интерпретировано как осуждение Аристиппа: поскольку ввиду близости о-ва Эгина к Афинам он при желании мог без труда приехать к осужденному на смерть Сократу, его отсутствие рассматривалось как пренебрежительное отношение к учителю (см.: *Diog. Laert.* II 65; III 36; *SSReliq.* IV A 14). О неприязни, существовавшей между Платоном и Аристиппом, свидетельствуют как приводимые доксографами рассказы об их взаимных упреках (*SSReliq.* IV A 15–18), так и обнаруживаемая некоторыми исследователями в диалогах Платона скрытая критика ряда философских идей Аристиппа (анализ соответствующих мест см.: *Mauersberger*. 1926; *Giannantoni*. 1958.

P. 116–170). Согласно раннему свидетельству Аристотеля, Аристипп со своей стороны прямо упрекал Платона в произвольном искажении учения Сократа и в приписывании ему собственных идей, заявляя: «Наш друг никогда так не говорил» (*Arist. Rhet.* II 23. 1398b). Об отрицательной оценке образа жизни Аристиппа Антисфеном, также учеником Сократа и предполагаемым основателем философской школы *киников*, известно лишь из поздних и недостоверных псевдоэпиграфических «Писем сократиков» (см.: *Köhler*. 1928. S. 22–24. N 8–9; *SSReliq.* IV A 222; ср.: *Антология кинизма* / Отв. ред.: А. А. Тахо-Годи; изд. подгот.: И. М. Нахов. М., 1984. С. 216–217). В словаре *Суда* упоминается, что Аристипп в свою очередь постоянно насмехался над Антисфеном из-за его чрезмерной угрюмости (*Suda*. A 3909; *SSReliq.* IV A 19; ср.: *Giannantoni*. 1990. P. 150–153). Из всех учеников Сократа Аристипп поддерживал дружеские отношения лишь с Эсхином (см.: *Diog. Laert.* II 60, 62, 82–83; *SSReliq.* IV A 22–24; ср.: *Natorp*. 1895. Sp. 902–903; *Döring*. 1998. S. 247–248).

После смерти Сократа Аристипп, возможно, некоторое время вместе с другими сократиками жил в Мегаре (*Diog. Laert.* II 62; *SSReliq.* IV A 23). Впоследствии он много путешествовал, предлагая свои услуги в качестве философа и учителя философии (софиста) богатым покровителям. Известно, что Аристипп посещал Коринф; согласно Диогену Лаэртскому, путешествуя по М. Азии, он попал в плен к сатрапу Артафену (*Diog. Laert.* II 79; вероятно, вымышленное лицо); как и Платон, он некоторое время жил при дворе Дионисия Старшего (ок. 432–367 гг. до Р. X.), тирана Сиракуз на о-ве Сицилия; возможно, он гостил также у его сына и преемника, Дионисия Младшего (ок. 397–343 гг. до Р. X.). Склонность Аристиппа к странствиям подтверждает Ксенофонт в «Воспоминаниях о Сократе», где Аристипп сообщает Сократу о том, что он постоянно путешествует из-за своей любви к свободе и независимости, и заявляет: «Я даже не включаю себя в число граждан: я везде иностранец (ξένος πανταχοῦ εἶμι)» (*Xen. Mem.* II 1. 13). Точных сведений о месте и времени смерти Аристиппа нет; в «Письмах сократиков» сообщается, что он тяжело заболел по дороге из Сиракуз в Кирену на

о-ве Липари; возможно, скончался здесь же (Köhler. 1928. S. 42–44. N 27; SSReliq. IV A 226; ср.: *Natorp*. 1895. Sp. 903; *Döring*. 1998. S. 247). По другой гипотезе, Аристипп провел последние годы жизни и скончался в Кирене, где, по-видимому, жила его семья и где у него были постоянные ученики (*Giannantoni*. 1990. P. 138–139).

Сообщения источников о сочинениях Аристиппа противоречивы. Согласно Диогену Лаэртскому, историк и доксограф Сосикрат (II в. до Р. X.) полагал, что Аристипп вообще ничего не написал; др. доксографы приводили 2 отличающихся друг от друга списка его сочинений (*Diog. Laert.* II 83–85; SSReliq. IV A 144). Совр. исследователи полагают, что Аристипп был автором несохранившихся сократических диалогов, в которых он вел полемику с Платоном; это подтверждается свидетельством *Этикура* (ок. 341–270/1 г. до Р. X.), утверждавшего, что он читал «беседы» (διατριβαί) Аристиппа (SSReliq. IV A 147). Возможно, небольшой отрывок одного из таких диалогов сохранил опубликованный в 1985 г. кельнский папирус (*Gronewald*. 1985; ср.: SSReliq. I C 550), в котором от лица Сократа формулируется учение о том, что «удовольствие является наилучшей целью жизни, а страдание — наихудшей» (см.: *Gronewald*. 1985; *Spinelli*. 1992; *Barnes*. 1991; *Döring*. 1998. S. 246; также приписывается киренаику Гегесию). Кроме того, Аристипп мог быть автором несохранившейся «Истории Ливии», посланной им в подарок тирану Дионисию. Неоднократно упоминаемое Диогеном Лаэртским сочинение Аристиппа «О роскоши древних» (см., напр.: *Diog. Laert.* I 96; II 23, 49; III 29; IV 19; SSReliq. IV A 151–158) является псевдоэпиграфом, неизвестный автор которого, вероятно, описывал жизнь и мнения Аристиппа под его именем. Большинство других сочинений, названия которых приводят доксографы, также, по-видимому, были псевдоэпиграфами, приписанными Аристиппу намеренно или по ошибке (подробнее о сочинениях см.: *Mannebach*. 1961. P. 76–85; *Giannantoni*. 1990. P. 155–168; *Döring*. 1998. S. 249–250). О содержании сочинений Аристиппа можно судить лишь по заглавиям; никакие философски значимые отрывки и цитаты из них не сохранились.

Трактаты доксографов и сборники высказываний философов содержат значительное число рассказов об Аристиппе и приписываемых ему изречений. Использование их в качестве надежного источника затруднено тем, что авторы этих свидетельств предназначали их не столько для описания точного исторического облика Аристиппа, сколько для создания яркого образа легендарного основателя школы К., вслед чего приписывали ему поступки, которые были призваны выразить его философское мировоззрение и наглядно представить свойственный ему характер. Оценивая в целом образ жизни Аристиппа, Диоген Лаэртский отмечает: «Он умел примеряться ко всякому месту, времени или человеку, играя свою роль в соответствии со всей обстановкой... он извлекал наслаждение из того, что было в этот миг доступно, и не трудился разыскивать наслаждение в том, что было недоступно» (*Diog. Laert.* II 66). Мн. свидетельства иллюстрируют, как, приспособившись к любой жизненной ситуации, Аристипп получал от жизни и окружавших его людей все, что только можно получить: богатство, роскошь, удовольствия, славу. Однако при этом сильнее всего он дорожил собственной независимостью и свободой, поэтому в «Воспоминаниях о Сократе» Ксенофонт приписывает ему слова о том, что его путь — это «путь не через власть, не через рабство, а через свободу, который вернее всего ведет к счастью» (*Xen. Mem.* II 1. 11). Свой жизненный принцип, ставший важнейшим основоположением всей школы К., Аристипп емко выразил в ответе тем, кто упрекали его в частых встречах с коринфской гетерой Лаидой: «Я обладаю ею, но она не обладает мной» (ἐχὼ ἀλλ' οὐκ ἔχομαι — *Diog. Laert.* II 75; SSReliq. IV A 95–96). Согласно Аристиппу, несчастье человеку приносит не сами по себе наслаждения, но его неумение избежать порабощения ими, поэтому «лучшая доля не в том, чтобы воздерживаться от наслаждений, а в том, чтобы властвовать над ними, не подчиняясь им» (*Diog. Laert.* II 75). Философия для Аристиппа — это прежде всего личное искусство свободной жизни, а философ — тот, кто достиг виртуозности в этом искусстве, превратил собственную жизнь в источник непрерывных свободных наслаждений (*Natorp*. 1895. Sp. 904; *Döring*. 1998. S. 248–

249). Хотя писатели последующих эпох нередко высказывали в адрес Аристиппа отрицательные суждения, порицая отраженные в историях о нем тягу к роскошной жизни, беспринципность и конформизм, мн. авторы вместе с тем признавали, что Аристиппу удалось на собственном примере показать, что в самых разных обстоятельствах человек может вести счастливую и приятную жизнь. В качестве такого «учителя жизни» Аристиппа восхвалял лат. поэт Квинт Гораций Флакк (I в. до Р. X.), отмечавший: «Шло к Аристиппу любое житье, положение и дело / Лучшего всюду ища, он доволен был тем, что имеет» (*Horat. Epist.* I 17. 12–13; пер.: Н. С. Гинцбург; ср.: SSReliq. IV A 45, 80, 100; подробнее об образе Аристиппа у Горация см.: *Gigante*. 1995).

К. в IV–III вв. до Р. X. Согласно Диогену Лаэртскому, у Аристиппа было 3 ученика: его дочь Арета, Эфиоп из Птолемаиды (вероятно, вымышленное лицо, т. к. г. Птолемаида был основан уже после смерти Аристиппа; см.: *Mannebach*. 1961. P. 88) и Антипатр Киренский. Учеником Ареты был внук Аристиппа Аристипп Младший, прозванный «учеником матери» (μητροδιδάκτος). Антипатр учил Эптимида Киренского, к-рый в свою очередь учил Паребата, ставшего учителем Гегесия и Анникерида, основавших особые направления внутри школы К. (*Diog. Laert.* II 86). Еще одно направление было основано Феодором, к-рый, по одним сведениям, учился у Аристиппа Младшего (*Ibidem*), а по др. сведениям — у Анникерида (*Ibid.* 98). Т. о., среди К. в широком смысле в IV–III вв. до Р. X. существовало 4 направления: собственно К., т. е. те, кто стремились точно следовать учению Аристиппа и Аристиппа Младшего, а также гегесианцы (Ἡγησιακοί), анникеридовцы (Ἀννικέρειοι) и феодоровцы (Φεοδώρειοι), в тех или иных вопросах отклонявшиеся от этого учения (*Ibid.* 93–97). У Секста Эмпирика философы 1-го направления называются «киренаики», тогда как представители др. направлений — «киренцы» (οἱ ἀπὸ τῆς Κυρήνης), т. е. происходящие из школы К. в широком смысле (см.: *Sext. Adv. math.* VI 53; VII 11, 15, 190; ср.: *Mannebach*. 1961. P. 86–88, 92–93). Насколько представления были эти направления — неизвестно, поскольку источники сохранили лишь отрывочные сведения о жизни некоторых

основателей направлений, а также краткий пересказ главных положений их учения.

I. Арета и Аристипп Младший. О жизни Аристиппа Младшего и его матери ничего не известно. Диоген Лаэртский сообщает лишь, что Аристипп «давал своей дочери Арете převосходные наставления, приучая ее презирать всякое излишество» (*Diog. Laert.* II 72). На основании прозвища Аристиппа Младшего «ученик матери» исследователи делают вывод о том, что он либо вообще не встречался с дедам, либо был слишком мал, чтобы учиться непосредственно у него (см.: *SSReliq.* IV B 1–4). Не исключено, что некоторые сочинения Аристиппа Младшего были впоследствии приписаны Аристиппу вслед за невнимательности переписчиков. В XX в. была выдвинута гипотеза, что ряд свидетельств древних писателей, в которых обсуждается учение К., относится к той его форме, которую оно имело у Аристиппа Младшего, а не у самого Аристиппа (см.: *Antoniadis.* 1916. S. 85–87; ср.: *Бриссон.* 2006. С. 175–176). Единственным косвенным подтверждением этой гипотезы является цитата из трактата «О философии» перипатетика Аристокла из Мессены (II в.), приводимая Евсевием, еп. Кесарии Палестинской. В ней Аристокл заявляет, что Аристипп Младший придал жизненным принципам своего деда строгую форму философского учения о наслаждении, излагает суть этого учения и критикует его; это учение почти полностью совпадает с теми воззрениями, которые у других древних авторов приписываются Аристиппу и всем К. (*Euseb.* Praep. evang. XIV 18; *SSReliq.* IV A 173; IV B 5). Имеющиеся источники не позволяют с уверенностью предпочесть одно из 2 возможных объяснений этого: либо Аристипп Младший был верным последователем деда и повторял его философские мнения без всяких изменений, либо взгляды Аристиппа Младшего были приписаны Аристиппу (*Döring.* 1998. S. 250–251).

II. Гегесий. Основным источником сведений о жизни Гегесия является краткое упоминание о нем в «Тускуланских беседах» Марка Туллия Цицерона (106–43 гг. до Р. X.). Согласно Цицерону, Гегесий был автором диалога «Умершвляющий себя голодом» (*Алокартерон*), в котором «герой собирается кончить жизнь

голодовкой, друзья его разубеждают, а он им в ответ перечисляет все неприятности жизни» (*Cicero.* *Tusc. disp.* I 84; *SSReliq.* IV F 4). Цицерон сообщает, что Гегесий столь красноречиво защищал и восхвалял добровольный уход из жизни, что егип. царь Птолемей I Сотер (ок. 323–283/2 гг. до Р. X.) «запретил ему выступать на эту тему, потому что многие, послушав его, кончали жизнь самоубийством» (*Cicero.* *Tusc. disp.* I 83; *SSReliq.* IV F 3, 5). Если этот рассказ соответствует действительности, то расцвет философской деятельности Гегесия относится к нач. IV – кон. III в. до Р. X. (*Döring.* 1998. S. 257). По свидетельству Диогена Лаэртского и свт. *Еуифания Кунтского* († 403), за свои аргументы в пользу самоубийства Гегесий, утверждавший, что «мудрому человеку полезно умереть», получил прозвище «учитель смерти» (*περισθάνατος*; см.: *Diog. Laert.* II 86; *Epiph.* *Adv. haer.* III 2 = *De fide.* 9 // *PG.* 42. Col. 793; *SSReliq.* IV F 2).

О содержании философского учения Гегесия и его последователей известно только из сообщения Диогена Лаэртского (*Diog. Laert.* II 93–96). Принимая основное для всех К. положение, согласно которому для человека возможны лишь 2 состояния: наслаждение и страдание, гегесианцы были более пессимистичны, чем прочие К., и учили, что «счастье совершенно невозможно», поскольку тело человека всегда страдает и в свою очередь передает страдания душе, «возмущая» ее (*Ibid.* 94). Задача человека, по их мнению, состоит не столько в том, чтобы добиваться неких внешних наслаждений, сколько в том, чтобы избегать страданий: «Преимущество мудреца не столько в выборе благ, сколько в избегании зол; свою конечную цель он полагает в том, чтобы жить без боли и огорчения» (*Ibid.* 96). Наслаждение гегесианцы связывали не столько с чувствами, ощущения которых обманчивы, сколько с разумом, благодаря которому человек может научиться «безразличию» (*ἀδιαφορία*) к внешним условиям своей жизни и начать наслаждаться тем, в чем обычные люди видят источник страданий. Все общественные отношения гегесианцы объявляли иллюзорными: «Мудрец все делает ради себя» (*Ibid.* 95), поэтому дружба, любовь, признательность и т. п. — это лишь маски-

ровка эгоистического стремления человека к собственной выгоде, т. е. к наслаждению. Апология добровольной смерти у гегесианцев логически вытекала из их рационалистического пессимизма: для разумного человека жизнь как таковая «безразлична» (*Ibidem*), т. е. не имеет никакой ценности вне ее связи с наслаждением, поэтому, если страдание в ней перевешивает наслаждение, наиболее разумным поступком является добровольный уход из жизни, прекращающий страдание (ср.: *Döring.* 1998. S. 257–258).

III. Анникерид. О жизни Анникерида почти ничего не известно. Согласно историку и географу *Страбону* (I в. до Р. X.), он происходил из Кирены (*Strabo.* *Geogr.* XVII 3. 22; *SSReliq.* IV G 1); исследователи относят расцвет его философской деятельности к нач. IV – кон. III в. до Р. X. (*Döring.* 1998. S. 259). Приводимые в словаре Суда сведения о том, что он был современником царя *Александра Великого* (Македонского), имел брата *Никотела*, был учителем стоика *Посидония* (II–I вв. до Р. X.) и стал из К. эпикурейцем (*Suda.* A 2466; *SSReliq.* IV G 2), а также сообщение Диогена Лаэртского о том, что он «выкупил из рабства Платона» (*Diog. Laert.* II 86), являются анахронистическими выдумками. Сведений о сочинениях Анникерида не сохранилось (*Döring.* 1998. S. 259).

Из сообщений о философском учении Анникерида и его последователей, приводимых Диогеном Лаэртским и христ. писателем *Климентом Александрийским* (II–III вв.), можно заключить, что учение анникеридовцев формулировалось в полемике с гегесианцами и эпикурейцами. Анникеридовцы сохраняли классическое для К. признание высшей целью самого по себе наслаждения и полагали, что достижение наслаждения должно быть «целью вообще всякого действия» (*Clem. Alex.* *Strom.* II 21. 130). Они считали, что для приобретения наслаждения одного разума недостаточно, поскольку человеку нужно привыкнуть постоянно преодолевать укоренившееся в нем «дурное предрасположение» (*Diog. Laert.* II 96). Возражая эпикурейцам, анникеридовцы заявляли о том, что неверно понимать всякое наслаждение как душевное состояние, связанное либо с отсутствием страдания, либо с приятностью «ощущения, которое

испытывается телом». Эпикурейскую победу над страданиями они сравнивали с «бесчувственностью трупа», поскольку лишь мертвое тело целиком лишено страданий, а эпикурейскому учению о телесном характере наслаждений противопоставляли учение о душевных наслаждениях, никак не связанных с телом (*Clem. Alex. Strom.* II 21. 130). Т. о., анникеридовцы, по-видимому, признавали своего рода иерархию наслаждений, ставя в ней на высшее место душевные «этические наслаждения», связанные с переживанием надлежащего исполнения долга по отношению к ближним. Эгоистические чувственные наслаждения должны быть подчинены этическим наслаждениям, поэтому, напр., «ради доброго чувства», связанного с любовью к другу», можно претерпеть боль и страдание. При этом, однако, анникеридовцы не доходили до альтруизма, подчеркивая, что надлежащее отношение к другим ценно лишь настолько, насколько приносит субъективное наслаждение (*Diog. Laert.* II 96–97; *SSReliq.* IV G 3–4; ср.: *Döring.* 1998. S. 259–261).

IV. Феодор. Приблизительная датировка жизни Феодора возможна благодаря свидетельству «Хроники» Евсевия, еп. Кесарии Палестинской (сохр. в лат. пер. блж. *Иеронима Стридонского*), в к-рой «расцвет» его философской деятельности отнесен к 4-му году 117-й олимпиады, т. е. к 309 г. до Р. X. (*Euseb. Chron.* // *Eusebius Werke.* B., 1956. Bd. 7: *Die Chronik des Hieronymus.* S. 127; *SSReliq.* IV H 1). Сообщаемые древними авторами и доксографами сведения о жизни Феодора и связанные с ним истории противоречивы и в значительной мере недостоверны (анализ см.: *Winiarczyk. Theodoros 'O 'Aθeoc.* 1981. S. 65–71; *Döring.* 1998. S. 261–262). Согласно этим сообщениям, он родился в Кирене, был изгнан отсюда по неизвестным причинам; приехав в Афины, примкнул к К. и защищал учение этой школы в устных беседах и сочинениях. У Диогена Лаэртского и в словаре Суда сообщается, что Феодор учился не только у К., но и у стоика *Зенона Китийского*, диалектика Дионисия Халкидонского, софиста Брисона Гераклеяского и скептика *Пиррона* (*Diog. Laert.* II 98; *Suda.* Θ 150); совр. исследователи считают возможным лишь обучение у Пиррона, с учением которого у Феодора есть

идейные совпадения (см.: *Brancacci.* 1982). Неск. рассказов о Феодоре связано с его полемическими столкновениями с представителями иных философских школ — с мегариком Стильпоном (*Diog. Laert.* II 100, 116) и с киниками Метроком и Гиппархией (*Ibid.* II 102; VI 97–98). Славу Феодору принесла язвительная критика народной религии, вслед. чего он получил прозвище «безбожник» (ἄθεος); в посл. его имя неизменно приводилось при перечислении эллинистическими и христ. писателями древних атеистов (см., напр.: *Sext. Adv. math.* IX 50–55; *Arnob. Adv. nat.* IV 29; *Theodoret. Curatio.* III 4; ср.: *SSReliq.* IV H 19–25). Еще одно прозвище Феодора, «бог» (θεός), согласно Диогену Лаэртскому, было связано с его именем (*Diog. Laert.* II 100); однако оно могло иметь и дополнительный философский смысл: отвергая любых богов, Феодор тем самым объявлял «богом» самого себя. Диоген Лаэртский сообщает, что Феодор вынужден был предстать перед афинским судом (ареопагом) за «нечестие» (ἀσέβεια); по одной версии, он был приговорен к изгнанию из Афин, по другой версии (недостоверной) — осужден выпить цикуту (*Ibid.* 101–102). После изгнания из Афин Феодор, по-видимому, путешествовал по городам Греции. Сообщается, что нек-рое время он жил при дворе царя Птолемея I в Александрии и был отправлен им в качестве посла к фракийскому царю Лисимаху (306–281 гг. до Р. X.). Передаваемые доксографами рассказы о беседах Феодора с Лисимахом и его придворными свидетельствуют о свободолобии и философской дерзости Феодора, близких к киническому идеалу «свободной речи»; так, на угрозу предать его смерти Феодор ответил: «Воистину возвеличишься ты, царь, сравнившись силой с цикутой» (*Stob. Anthol.* III 2. 32; ср.: *SSReliq.* IV H 7–9). Незадолго до смерти Феодор вернулся в родной город, где он пользовался покровительством киренского царя Магаса (276–250 гг. до Р. X.), пасынка царя Птолемея I (см.: *Diog. Laert.* II 102–103). Диоген Лаэртский и Секст Эмпирик свидетельствуют, что Феодор был автором несохранившегося соч. «О богах», предположительно сильно повлиявшего на теологию Эпикура (*Ibid.* 97; *Sext. Adv. math.* IX 55). По мнению совр. исследователей, создателем сочине-

ний «О школах» (*Diog. Laert.* II 65; другой вариант перевода заглавия, «О предпочтении», позволяет предположить, что трактат был направлен против философского гедонизма в целом и мог быть создан упоминаемым у Диогена Лаэртского стоиком Феодором — *Bredlow L. A. Some Notes on Diogenes Laertius* // *Hermes.* 2007. Bd. 135. H. 3. S. 370) и «Против Эпикура» (*Diog. Laert.* X 5), автора к-рых Диоген Лаэртский называет Феодором, был не киренаик, а некий др. Феодор (см.: *Winiarczyk. Theodoros 'O 'Aθeoc.* 1981. S. 84–87; *Giannantoni.* 1990. P. 190; *Döring.* 1998. S. 262–263).

Предлагаемое Диогеном Лаэртским изложение философских взглядов Феодора свидетельствует об эклектическом характере его учения. Принимая традиционное представление К. о том, что мудрецу надлежит стремиться к наслаждению, Феодор, следуя Анникериду, допускал существование телесных и душевных наслаждений, однако в отличие от него полагал, что душевные наслаждения связаны не с отношением человека к др. людям, а с его рассуждением (φρόνησις), которое позволяет верно оценивать жизненные обстоятельства. Конечной целью, согласно Феодору, является душевная «радость» (χαρά), к-рой противостоит «горе» (λύπη); эта радость достигается «правильным разумением», обладающий к-рым становится неуязвимым для внешних воздействий (*Diog. Laert.* II 98); в этом учении Феодор сближается с эпикурейцами. В этических, социальных и религ. воззрениях Феодор был близок к кинизму и ориентировался на традиц. для киников представление о самодостаточности (автаркии) мудреца. Подобно Диогену Синопскому, Феодор заявлял, что мудрец не нуждается ни в друзьях, ни в отечестве, ни в богатстве (*Ibid.* 98–99). Согласно Феодору, философ никогда не станет жертвовать собой ради защиты отечества, поскольку его отечество — весь мир (*Ibid.* 99); он не подчиняется «обычному мнению» общества, а руководствуется разумным представлением о надлежащем «по природе». На этом основании Феодор считал допустимыми кражу, блуд, святотатство и др. общественно порицаемые поступки (*Ibidem*; подробнее о связи взглядов Феодора и киников см.: *Winiarczyk. Theodoros 'O 'Aθeoc* und *Diogenes von Sinope.* 1981). Сведе-

ний о том, с помощью каких аргументов Феодор обосновывал отрицание существования богов и бессмысленность религиозных практик, не сохранилось (подробнее об учении Феодора см.: *Idem. Theodoros 'O 'Aθεος*. 1981. S. 72–83, 87–91; ср.: *Döring*. 1998. S. 263–264).

Прекращение существования школы К. и ее философское влияние. Сообщение Диогена Лаэртского о существовании внутри школы К. в нач. IV — кон. III в. до Р. Х. 4 направлений заставляет предполагать, что в это время К. были достаточно многочисленны и их взгляды пользовались относительной популярностью в греч. обществе. С критикой взглядов К. в этот период выступали мн. сократики: так, мегарик Стильпон написал против К. диалог «Аристипп или Каллий» (*Diog. Laert. II 120*), еще один диалог, «Аристипп Киренский», был создан платоником Спевсиппом (*Ibid. IV 4*). Большинство сократиков, в особенности последователи Платона, полагали, что в учении К. искажено представление об истинной благе, которое релятивизируется и ставится в зависимость от человеческих ощущений. В ходе полемики К. нередко объявлялись ложными философиями, руководствующимися лишь собственной конъюнктурной выгодой, и отождествлялись с софистами. Более сложное совмещение внешней вражды и скрытого взаимного влияния было характерно для отношений между К. и киниками. Фундаментальное философское расхождение между 2 школами было емко и образно выражено в популярном у доксографов рассказе, в разных версиях к-рого его участниками являются Аристипп и Антисфен, Аристипп и Диоген, Платон и Диоген, киренаик Феодор и киник Метрокл (см.: *SSReliq. IV A 44–48*). Согласно одной из версий, Диоген, чистивший овощи на улице, увидев проходящего мимо Аристиппа, заметил: «Если бы ты умел кормиться вот этим, тебе не пришлось бы прислуживать при дворах тиранов». Аристипп ответил на это: «Если бы ты умел обращаться с людьми, тебе не пришлось бы чистить себе овощи» (*Diog. Laert. II 68*; ср.: *Ibid. II 102*; *VI 58*). Т. о., киники упрекали К. в том, что они не могут научиться довольствоваться малым и победить свою тягу к наслаждениям, приведя свой образ жизни в согласие с при-

родой; К. упрекали киников в том, что их учение об умеренности является лишь прикрытием их лени, нелюдимости и неспособности добиться для себя достойной жизни. При этом К. и киники сближались во многих важных вопросах: в признании излишними теоретических наук; в учении о том, что победа необузданной тяги к наслаждению сама по себе есть высшее наслаждение; в негативном отношении к общественным установлениям, подавляющим индивидуальную свободу; в критике народной религии и суеверий.

По-видимому, уже в сер. III в. до Р. Х. школа К. прекратила свое существование. Источники не содержат никаких сведений ни об учениках Гегесия и Анникерида, ни о том, развивались ли их направления. Единственный известный ученик Феодора Бийон Борисфенит (IV–III вв. до Р. Х.) не был убежденным и последовательным К. и эклектично совмещал как в учении, так и в образе жизни воззрения К., киников и софистов (см. в ст. *Киники*). Решающую роль в прекращении существования школы К. сыграло зарождение крайне близкого к ней эпикуреизма, популярность к-рого неуклонно возрастала в 90–60-х гг. III в. до Р. Х. Близость мнений Эпикура к взглядам Аристиппа в области практической философии была столь очевидна, что некоторые стоические авторы прямо упрекали его в том, что он выдал учение Аристиппа о наслаждениях за свое (*Diog. Laert. X 4*). Хотя К. не принимали теоретической философии Эпикура, даже во взглядах убежденных К. Анникерида и Феодора заметно сближение с практическим учением Эпикура. Из описания принципиальных различий между ортодоксальными К. и эпикурейцами у Диогена Лаэртского (*Ibid. 136–137*) и в др. источниках можно заключить, что Эпикур не отвергал, а расширял учение К., добавляя к «наслаждению в движении», т. е. к наслаждению от некоего действия, «наслаждение в покое», т. е. наслаждение как отсутствие страданий, и видоизменяя учение о телесных наслаждениях в соответствии с собственной онтологией, в рамках которой всякое душевное переживание отчасти оказывается телесным (как невозможное без тела), однако отличается от грубого телесного переживания и превосходит его по своему значению

(см., напр.: *Epic. Fragm. 429–431, 451–453*; подробнее см.: *Giannantoni*. 1984). Т. о., мн. идеи К. растворились в более широком и сложном учении Эпикура, а развивавшие и отстаивавшие их сторонники философии К. влились в число его последователей.

Несмотря на исчезновение К., их философские мнения оставались известны интересовавшимся историей философии писателям в последующие века, однако нередко пересказывались в упрощенном виде, что привело к формированию расхожего представления о К. как о вульгарных гедонистах. Наиболее показательный пример такого восприятия философии К. содержится в сочинениях Цицерона, где К. неизменно упоминаются вместе с эпикурейцами в качестве философов, провозгласивших наслаждение (*voluptas*) целью жизни и высшим благом (см., напр.: *Cicero. Acad. II 42. 131; 45. 139; Idem. De fin. bon. et mal. I 7. 23; II 6–7. 18–22; 34. 114; V 7. 17–20; Idem. De offic. III 33. 116*). Согласно Цицерону, Аристипп и К. отличались от Эпикура тем, что признавали существование лишь телесных наслаждений: «Аристипп думает только о теле, как будто бы у нас вообще нет души» (*Idem. Acad. II 45. 139*); при этом если эпикурейцы ценят отсутствие страданий выше наслаждений, то К., напротив, готовы ради наслаждений даже переносить страдания. Наслаждения К. Цицерон называл «доставляющим радость бездействием», подчеркивая, что для К. все рациональные и моральные поступки оказываются бессмысленными и ненужными: «Они не понимали, что подобно тому, как конь рождается для бега, бык — для пахоты, собака — для охоты, так и человек... рождается для двух вещей: мышления и действия, как своего рода смертное божество; наоборот, они утверждали, что это божественное существо, подобно некоему ленивому и неповоротливому скоту, рождается для того, чтобы есть и наслаждаться порождением себе подобных» (*Idem. De fin. bon. et mal. II 13. 40–41*; подробнее об отношении Цицерона к К. см.: *Classen*. 1996. P. 209–217). Предложенная Цицероном интерпретация учения К. была воспринята лат. христ. авторами (гл. обр. *Лактанцием* и блж. *Августинном*, еп. Гиппонским) и оставалась господствующей в средние века и Новое время. Вплоть до XIX в.

К. упоминались в философской и богословской лит-ре лишь как носители наиболее раннего и примитивного гедонистического мировоззрения; корректировка такого поверхностного представления об их учении стала возможной лишь благодаря научному исследованию источников, осуществленному в XIX–XX вв.

Учение К. Число извлекаемых из сочинений древних авторов надежных и достоверных свидетельств, в которых содержится изложение философских воззрений К., весьма невелико. Это объясняется сравнительно недолгим временем существования философской школы К. и тем, что учение К. оказалось в тени близкого к нему тематически и при этом более популярного учения эпикурейцев. Существенные разногласия исследователей XIX–XX вв. как в оценках взглядов К. в целом, так и в интерпретации отдельных разделов учения К. в значительной мере обусловлены отсутствием научного консенсуса по 2 взаимосвязанным вопросам: 1) каким образом гедонистическое учение К. связано с рационалистической этической философией Сократа, не содержащей учения об удовольствии как о критерии счастья или высшем благе; 2) восходит ли излагаемое древними авторами учение К. в области теории познания и этики к Аристиппу, или же оно было сформулировано К. позднее в связи с философской полемикой, к-рую они вели как внутри школы, так и с представителями иных философских школ, гл. обр. с платониками, киниками и эпикурейцами. В ходе рассмотрения этих вопросов сформировались 2 основных направления интерпретации учения К. (обзор мнений см.: *Stenzel*. 1924. Sp. 139–148; *Giannantoni*. 1990. P. 169–184; *Goulet-Cazé*. 1999. P. 185–188). По мнению одних ученых, критически относившихся к доксографической традиции, хотя Аристипп учился у Сократа, он не стал сократиком, а остался софистом, пользовавшимся псевдофилософскими приемами для оправдания своего образа жизни; он не был создателем философского учения К., оно было сформулировано не им, а его последователями; он должен считаться не основателем школы К., но лишь идеализированным «образцом философа», т. е. его практические поступки были теоретизированы К. (см., напр.: *Classen*. 1958; *Giannanto-*

ni. 1958. P. 70–71; *Mann*. 1996. S. 111–119; *Бриссон*. 2006. С. 178–180, 195). Др. исследователи, склонные доверять доксографической традиции, видели в учении К. развитие некоторых положений сократовской философии; они полагали, что Аристипп отчасти следовал Сократу, а отчасти вел неявную философскую дискуссию с ним и др. сократиками, а также признавали, что известное из доксографических и иных древних источников учение К. в основе было разработано Аристиппом и лишь в нек-рых частных моментах было уточнено и развито его последователями (см., напр.: *Zeller*. 1875; *Mannebach*. 1961. P. 114–117; *Humbert*. 1967. P. 250–272; *Tsouana McKirahan*. 1994). Наиболее удачная попытка представления тезисов, характерных для 2-го направления, была предпринята нем. филологом и историком философии К. Дёрингом, давшим критический ответ на мн. аргументы сторонников 1-го направления (*Döring*. 1988; ср.: *Idem*. 1998. S. 250–251).

По мнению Дёринга, имеющиеся источники не дают оснований для радикального противопоставления взглядов Аристиппа и мнений последующих К., встречающегося в работах некоторых современных исследователей. Как различные варианты такого противопоставления, так и попытки отделения «первоначального» учения Аристиппа от «последующего» учения К. являются искусственными конструкциями, вступающими в противоречие с корпусом источников, в которых взгляды Аристиппа и К. представлены как «цельное учение» (*Idem*. 1998. S. 251). При оценке того, насколько справедливо учению К. может быть приписан сократический характер, необходимо учитывать проблематичность выделения личных философских убеждений Сократа, известных лишь из вторичных источников. Как и проч. сократики, Аристипп, открыто признававший Сократа своим учителем (*Diog. Laert.* II 80) и заявлявший, что он «пришел к Сократу, поскольку нуждался в мудрости» (*Ibid.* 77–78), заимствовал у него прежде всего не систему догматических убеждений, но метод философствования и общее представление о задачах философии. Следуя Сократу, Аристипп полагал, что человек должен «познать самого себя», приобрести путем беспредпосылоч-

ного и непредвзятого самоанализа правильное представление о благе, а затем реализовывать это представление в своих практических поступках. Сократический характер философии К. проявляется в том, что теоретическое знание и практическое поведение в ней не разделяются и не противопоставляются, но рассматриваются в их внутреннем единстве: теоретические убеждения философа определяют его практическое поведение, однако в свою очередь находятся в обратной зависимости от практики, поскольку всякое теоретическое мышление ориентируется на практическое благо в качестве предельной цели человека и является оправданным лишь настолько, насколько служит достижению этой цели. Однако, руководствуясь сократическим методом, Аристипп и его последователи создали учение, отличающееся как от философских убеждений Сократа, так и от мнений представителей сократических школ. Признав, что единственной подлинной связью между человеком и миром являются человеческие восприятия как телесно-душевные претерпевания, К. стали оппонентами сократического рационализма и основоположниками философского гедонизма (*Döring*. 1988. S. 69–70; ср.: *Zeller*. 1875. S. 319–324; *Tsouana*. 1998. P. 138–142).

Согласно Сексту Эмпирику и Луцию Аннею Сенеке, К. разделяли свое учение на 5 отделов: 1) что следует избирать и чего следует избегать; 2) о претерпеваниях; 3) о поступках; 4) о причинах; 5) о достоверностях (*Sext. Adv. math.* VII 11; *Seneca*. Ep. 14. 1; *SSReliq.* IV A 70). Хотя К. считали, что все эти отделы составляют практическую философию, или этику (*τὸ ἠθικόν*; *moralia*), в действительности, как полагают совр. исследователи, 2 последних отдела были посвящены теоретическому обоснованию гедонистической этики и предполагали обсуждение вопросов теории познания и онтологии; 2-й отдел соединял в себе теоретическую и практическую философию; 1-й и 5-й отделы содержали собственно этическое учение (*Döring*. 1998. S. 252).

Теоретическая философия. Фундаментальным положением всей теоретической философии К. является тезис, засвидетельствованный почти в идентичной форме у Цицерона, Секста Эмпирика, Плутарха,

Диогена Лаэртского и в ряде др. источников: лишь «претерпевания» (τὰ πάθη) человека обладают «собственной и неоспоримой очевидностью» (τὴν ἐνάρχειαν οἰκεῖαν... καὶ ἀπερίσπαστον), вслед. чего «безошибочность» (τὸ ἀνασφάλτητον) свойственна только прямо опирающимся на них мнениям и высказываниям (*Plut. Adv. Colot.* 24; *SSReliq.* IV A 211; ср.: *Cicero. Acad.* II 46. 142; *SSReliq.* IV A 209). В используемой Цицероном и Секстом Эмпириком терминологии академического скепсиса это положение К. объясняется через понятие «критерий истины» (κρίτηριον; *judicium*), т. е. принцип, позволяющий отделять истинное знание от ложного (см. в ст. *Истина*): для К. непосредственно данные человеку собственные претерпевания являются единственным источником истинных суждений. У Диогена Лаэртского тот же тезис выражен на понятийном языке, восходящем к стоической философии: «Претерпевания могут быть постигнуты (τὰ πάθη καταληπτά), однако то, от чего они происходят, не может быть постигнуто» (*Diog. Laert.* II 92). Введенное в философию Зеноном Китийским понятие «постижение» (κατάληψις), встречающееся во многих свидетельствах об учении К. как в именной, так и в глагольной форме, вероятнее всего, не использовалось К. и было применено к их учению в процессе его последующей философской интерпретации античными авторами. Вместе с тем оно удачно указывает на то, что содержанием истинного знания, понимаемого как точный отпечаток предмета познания в душе, согласно К., могут быть исключительно субъективные претерпевания (*Tsouana.* 1998. P. 31–34).

Понятие «претерпевания» (τὰ πάθη), занимающее центральное место во всем учении К., не поддается однозначному переводу. Уже в ранней лат. традиции, у Цицерона, этот термин был переведен не дословно, как *passiones*, т. е. страсти, а объяснительно, как *permotiones intimaе*, т. е. «глубочайшие [внутренние] движения [души]» (*Cicero. Acad.* II 46. 142; пер.: Н. А. Фёдоров). В рус. переводах источников он передавался как «аффекты», «аффекции» (*Sext. Adv. math.* VII 191; пер.: А. Ф. Лосев), «страсти» (*Diog. Laert.* II 92; пер.: М. Л. Гаспаров), «состояния души» (*Ibid.* 86), «внутренние состояния», «ощущения», «восприятия» (см.:

Бриссон. 2006. С. 174). Наиболее подробное изложение представлений К. о природе и схеме познавательных актов человека было дано Секстом Эмпириком (*Sext. Adv. math.* VII 191–198); хотя он использовал для передачи учения К. терминологию стоиков и скептиков, в содержательном отношении его сведения согласуются с сообщениями др. источников (анализ см.: *Döring.* 1988. S. 8–32; *Tsouana.* 1998; *Бриссон.* 2006. С. 190–196). Согласно Сексту Эмпирику, претерпевания — это особый вид человеческих реакций, возникающих при соприкосновении органов чувств с чем-то, действующим на них извне. Как мн. античные философы, К. считали, что предметы или внешние обстоятельства взаимодействуют с органами чувств путем непрерывных актов движения (κινήσεις): воздействие на орган «движет» (т. е. изменяет) его, производя претерпевание в широком смысле, т. е. производят единичный акт взаимодействия, в результате к-рого человек оказывается «неким образом чем-то подвигнут» (*Plut. Adv. Colot.* 24). В непрерывном потоке материальных претерпеваний чувства субъекта под руководством разума выделяют претерпевания в узком смысле, т. е. подлежащие объективации душой (сознанием) комплексы материальных воздействий. Все претерпевания вначале непосредственно переживаются в их физическом характере; за физическим переживанием следует целенаправленное вычленение содержания некоего претерпевания уже как материально-ментального целого, т. е. его объективация в целостном «ощущении» (αἴσθησις). Этой объективации соответствует первичная вербализация: согласно К., человек не может корректно описать свое переживание с помощью субъектно-предикатного высказывания: напр., «я вижу, что нечто — белое», а может описать его лишь с помощью пассивной формы личного глагола: напр., «я обеляюсь» или «я был обелён» (λευκαίνωμαι; λευκαντικῶς διατεθῆναι), т. е. я претерпел некое воздействие и идентифицировал его в качестве ощущения, известного мне как ощущение белизны (*Sext. Adv. math.* VI 192). С помощью подобных неологизмов К. пытались подчеркнуть, что претерпевание субъективно связывается человеком с неким уже пережитым ранее ощущением, вполн. обобщенным разумом и соотнесенным

с условным воздействующим объектом, тогда как действительный воздействующий объект всегда остается неизвестным, так что он не может быть назван с достоверностью (*Tsouana.* 1998. P. 26–30; *Döring.* 1998. S. 253–254).

Т. о., хотя распознанное ощущение становится в дальнейшем объектом для разума, соотносящего с ним некое понятие или группу понятий, а затем классифицирующего понятия в мышлении с помощью имен и связей, разум, согласно К., не имеет доступа к самим вещам и оперирует лишь опосредованными ощущениями данными о претерпеваниях. Ощущения также не связаны непосредственно с вещами, но имеют объектом содержание единичных претерпеваний. В силу этого претерпевания оказываются единственным истинным базисом всякого знания: человек всегда обладает интуитивным знанием о том, какое претерпевание он переживает; согласно Сексту Эмпирику, К. считали это знание истинным, твердым, безошибочным, непровержимым (*Sext. Adv. math.* VII 191; ср.: *Tsouana.* 1998. P. 38–41). При этом человек не имеет знания ни о внешней причине претерпевания (кроме общего знания, что некая неопределенная аффицирующая причина существует), ни о том, насколько верно его разум классифицирует претерпевания сообразно понятиям. В источниках подчеркивается недоверие К. к разуму в его дискурсивной функции; по словам Секста Эмпирика, если платоники «создавали сложный критерий [истины] из очевидности и разума», то К. «сводят критерий к очевидности и претерпеваниям», тем самым исключая возможность того, что истинное знание формируется в процессе обработки разумом данных чувств (*Sext. Adv. math.* VII 200).

Говоря о том, что человек «постигает» только претерпевания, К. вместе с тем не отрицали ни существование внешнего мира, ни наличие у человека неких сведений о нем (подробнее см.: *Tsouana.* 1998. P. 61–88). Согласно рассуждениям К., постижение — это не просто знание, но знание, несомненное в своей очевидности, а таким может быть только знание о непосредственно данных человеку собственных претерпеваниях. Все проч. знания, не обладающие этой очевидностью, есть лишь мнения, к-рые условны и не могут

быть трансформированы в нормативное знание, обладающее одинаковой истинностью для всех людей. Подлинное знание человека о мире, согласно К., — это не конструируемые теоретические понятия разума, к-рые есть лишь мнения, но совокупность результатов личного и неповторимого соприкосновения с миром, к-рая принципиально необобщаема, т. к. «каждый имеет только собственные претерпевания (πάθη ἕξειν ἴδια)» (*Sext. Adv. math. VII 198*). Люди получают «от одного и того же неодинаковые впечатления» в силу эмпирического различия между их органами чувств, познавательными способностями и условиями познания; последующее интересующее обобщение этих впечатлений приводит к созданию «общих имен» (κοινὰ ὀνόματα) для вещей (*Ibidem*), т. е. условных описаний объективированных ощущений, позволяющих людям вести общение и совместную деятельность; однако общность имен является в конечном счете лишь условной договоренностью (*Ibid. 196–198*; ср.: *Tsouana. 1998. P. 89–111*).

Учение К. о человеческом познании выявляет их базовые теоретические установки онтологического характера. Единичный человек признаётся ими самотождественной и постоянной во времени личностью, обладающей некими присущими только ей врожденными и приобретенными свойствами. Такое представление о человеке ставит под сомнение предельную некоторыми исследователями гипотезу о том, что К. могут быть отождествлены с приверженцами софистического или псевдогераклитовского релятивизма, с к-рыми полемизирует Платон в диалоге «Тетет» (см.: *Plat. Theaet. 156a–157c*). Согласно мнению этих философов, называемых Платоном «искушенными», все многообразие мира есть лишь множество форм движения, поскольку «все возникает от взаимного общения и движения, причем невозможно... твердо разграничить, что здесь действующее, а что страдающее» (*Ibid. 157a*). В отличие от этих философов, считавших человека не имеющим постоянной природы подвижным «собранием многих частей» (*Ibid. 157b*), для К. каждый человек является самодостаточным в своем личном существовании центром постоянства в текущей, способным подчинить себе все многообразие воздействующих на него

претерпеваний (подробнее см.: *Tsouana. 1998. P. 125–137*; ср.: *Giannantoni. 1958. P. 129–145*; *Döring. 1988. S. 29–32*; *Бриссон. 2006. С. 193–195*). Т. о., релятивизируя всякое знание о внешнем мире, К. вместе с тем сохранили сократовскую уверенность в продуктивности самопознания, которое является для них высшим и наиболее ценным видом теоретической и практической познавательной деятельности.

Всякое знание, которое не может быть выведено из самопознания, не имеет для К. ни эпистемологической, ни экзистенциальной ценности; оно является лишь вторичным побочным продуктом первичных актов самопознания. В отличие от киников К. не считали, что все теоретические науки должны быть упразднены, однако занятие этими науками с позиции их философского учения бесполезно, поскольку теоретические науки не дают ни истинного знания, ни подлинного счастья. Так, Диоген Лаэртский отмечает, что К. отвергали физику, «поскольку природа явно непостижима» (*Diog. Laert. II 92*); Аристотель свидетельствует, что они объявляли ненужной математику, поскольку она ничего не говорит о благе и зле (*Arist. Met. III 2. 996a*; ср.: *Ibid. XIII 3. 1078a*; *SSReliq. IV A 170–171*). Сообщения источников об отношении К. к логике и диалектике разнятся: по одним сведениям, они целиком отвергали и эти науки, по др. сведениям — признавали логику, «поскольку она приносит пользу» (*Diog. Laert. II 92*). Оба свидетельства легко совместимы: логика и диалектика признаются у К. полезными, т. е. способными служить человеку в качестве инструментов в его стремлении к личному благу, однако отвергаются как нормативные науки, претендующие на общеобязательную истинность (*Döring. 1998. S. 252*). В той мере, в какой философ должен соотноситься с обстоятельствами, он может пользоваться результатами любой науки и даже развивать эту науку, однако в действительности для счастливой жизни ему требуется лишь этика как наука, позволяющая «постигнуть смысл блага и зла» (*Diog. Laert. II 92*). Учение о механизме самопознания и связанные с ним онтологические и эпистемологические концепции в этом случае закономерно оказываются отделимыми этики и строятся как опи-

сание и объяснение теоретических оснований практической деятельности человека.

Практическая философия. Уже древние авторы подчеркивали тесную связь между теоретическим учением К. о претерпеваниях как об основании истинного знания и практическим учением о наслаждении как о высшем благе (см., напр.: *Sext. Adv. math. VII 199*). Если истинное знание дано человеку только как знание о претерпевании, то истинным благом закономерно оказывается само претерпевание в непосредственности его переживания. Наиболее подробное изложение содержания практической философии К. предлагает Диоген Лаэртский (*Diog. Laert. II 85–93*), однако некоторые положения, приводимые им в качестве учения «подлинных» К., сохранивших верность учению Аристиппа, являются противоречащими друг другу и плохо согласуются между собой. Некоторые совр. исследователи объясняют это тем, что у Диогена Лаэртского (или в его источниках) были некритически смешаны мнения классических К., разработавших концепцию телесного наслаждения как высшего блага, и представителей отдельных поздних направлений внутри школы К., внесших в это учение некоторые важные рационалистические корректировки в ходе дискуссий с эпикурейцами (см., напр.: *Laks. 1993*; *Idem. 2007*). Вместе с тем нельзя исключать, что учение Аристиппа изначально строилось как дескриптивное обоснование избранного им образа жизни и не было логически безупречной системой взглядов, вслед. чего содержало неявные противоречия.

Основополагающим для практической философии К. является представление о том, что все претерпевания в аспекте их непосредственного переживания субъектом делятся на 2 вида: доставляющие удовольствие и причиняющие страдание; результатом (τέλος) первых является наслаждение (ἡδονή), результатом вторых — боль (πόνος). К. подчеркивали, что в своей основе эти претерпевания суть физические движения, к-рые нерелексивно оцениваются телесными и душевными чувствами сообразно ощущениям от них. Представление о том, что истинное наслаждение — это «наслаждение в движении» (ἐν κινήσει), отличает учение К. от взглядов Эпикура,

для к-рого высшее наслаждение — это отсутствие движения, т. е. покой, исключая возможность возникновения страданий (*Diog. Laert. X 136–137*; ср.: *Döring. 1988. S. 38–39*). Напротив, согласно К., наслаждение и боль различаются по характеру как 2 разных вида движения: наслаждение — это «плавное движение» (λεία κίνησις), а страдание — «грубое движение» (τραχέα κίνησις). По свидетельству Аристокла из Мессены, К. полагали, что 1-е движение «схоже с легким волнением на море и попутным ветром», а 2-е — с «морской бурей» (*Euseb. Praep. evang. XIV 18. 32*; *SSReliq. IV B 5*; ср.: *Diog. Laert. II 86–87*). Хотя все переживания наслаждений и страданий основываются на телесных движениях, эти переживания не являются интуитивно-бессознательными; напротив, наслаждения и страдания в собственном смысле возникают в тот момент, когда телесное претерпевание воспринимается и оценивается душой; именно поэтому физически одинаковые воздействия могут одними людьми переживаться как наслаждения, а др. людьми — как страдания (ср.: *Döring. 1998. S. 254*).

По-видимому, все К. признавали, что существует некое промежуточное состояние, при к-ром отсутствуют как наслаждение, так и боль; К. сравнивали его с «полным морским штилем» (*Euseb. Praep. evang. XIV 18. 32*; ср.: *Sext. Adv. math. VII 199–200*). Вместе с тем, согласно большинству К., такое состояние, во-первых, почти недостижимо на практике, поскольку человек всегда испытывает воздействие тех или иных претерпеваний; во-вторых, не может быть целью философа, поскольку подобное безразличие противоречит человеческой природе, стремящейся к взаимодействию с внешним миром и к связанным с этим взаимодействием наслаждениям. Состояние безразличия стало этическим идеалом лишь у Гегесия и его последователей, однако и они полагали, что переживание наслаждений предпочтительнее нейтрального состояния отсутствия страданий и наслаждений. Стремление человека к наслаждению, согласно К., — это природное стремление; его естественность и врожденность каждый человек эмпирически познаёт на собственном опыте: «Доказательство того, что наслаждение есть цель, заключается в том факте, что мы, на-

чиная с детства, произвольно призываем к нему, и что, когда оно случится, мы ни к чему другому не стремимся, и что мы ничего не стараемся так избегать, как его противоположности, страдания» (*Diog. Laert. II 88*; пер.: А. Ф. Лосев; ср.: *Лосев. 2000. С. 126–127*). Согласно К., все наслаждения как благо обладают одинаковой ценностью (*Diog. Laert. II 87*), хотя и отличаются по интенсивности их переживания; вслед. этого человек призван не искать недоступных ему наслаждений, но переживать те, к-рые ему доступны (см.: *Döring. 1988. S. 37–38*).

У Аристиппа учение о наслаждении как о высшем благе формулировалось с помощью традиционного для греч. философии представления о счастье как об объекте стремлений человека; у более поздних К. учение о счастье было соединено с учением о цели. Согласно Аристоклу из Мессены, Аристипп «открыто не высказывался о цели» и говорил лишь, «что суть счастья состоит в наслаждениях», тогда как Аристипп Младший «определил, что цель — жить в наслаждении» (*Euseb. Praep. evang. XIV 18. 31–32*). Многозначное греч. понятие τέλος первоначально обозначало у К. не цель человеческой жизни и не цель в качестве предела стремлений, но цель как конкретный результат всякого акта (см.: *Mannbach. 1961. P. 110–111*; *Tsouana. 1998. P. 10*). Согласно Диогену Лаэртскому, они утверждали, что «целью является частное наслаждение (κατὰ μέρος ἡδονή)», т. е. в идеальном случае всякий акт человека должен в результате приводить к переживанию наслаждения (*Diog. Laert. II 87–88*). Наслаждение как единичный результат всегда ограничено во времени: хотя наслаждения могут быть весьма интенсивными и продолжительными, в силу их связи с телесным движением они не являются постоянным состоянием души. Напротив, счастье — это «совокупность», слагающаяся из частных наслаждений, присутствующих в душе (τὸ ἐκ τῶν μερικῶν ἡδονῶν σύστημα — *Ibid. 87*); т. о., чем больше единичных наслаждений человек переживает, тем более он приближается к счастью. Каким образом К. мыслили эту совокупность, не вполне ясно: с одной стороны, они включали в нее «наслаждения прошлые и будущие», что предполагает признание некой ценности памяти о наслаждении; с др. сторо-

ны, они были убеждены, что память о наслаждении и предвкушение наслаждения сами по себе наслаждениями не являются, поскольку не связаны с претерпеваниями и лишены движения, к-рое «угасает с течением времени». Счастье в этом случае оказывается недостижимым идеалом, соединяющим все возможные наслаждения; мудрец стремится к нему, однако никогда не обладает им (*Döring. 1988. S. 41–42*). Вслед. этого ученики Гегесия прямо заявляли, что «счастье совершенно невозможно» (*Diog. Laert. II 94*). По-видимому, одним из способов преодоления такого пессимизма стала разработка нек-рыми К. (Анникеридом, Феодором и их последователями) учения о «душевных наслаждениях», которые не порождаются телесными наслаждениями, но существуют независимо от них. Переработанные душой телесные наслаждения и чистые душевные наслаждения в этом случае образуют «радость» (χαρά) как длежащее состояние души, тождественное достигнутому счастью (см.: *Döring. 1988. S. 53–57*; *Laks. 1993. P. 36–49*).

Признавая единичное наслаждение единственной разумной целью всякого человеческого акта, К. полагали, что все человеческие состояния и поступки с их целями, мотивами и конкретным содержанием должны оцениваться и признаваться желательными или нежелательными исключительно с т. зр. их пользы или вреда в деле достижения наслаждений. Вслед. этого важнейшей способностью мудреца-философа К. объявляли «рассудительность», или «способность суждения» (φρόνησις), т. е. способность точно оценивать обстоятельства своего существования и организовывать свои действия т. о., чтобы наслаждения были непрерывными, а страдания стремились к полному исчезновению (ср.: *Döring. 1998. S. 255–256*). Согласно К., руководствующийся рассудительностью человек всегда имеет в виду наслаждение как конечный результат. Для достижения этого результата могут потребоваться даже столь неочевидные меры, как отказ от некоторых наслаждений, могущих привести в посл. к сильным страданиям, и наоборот — добровольное перенесение неких страданий ради того, чтобы получить в посл. более сильное наслаждение. Примерами 1-й стратегии являются нек-рые поступки

Аристиппа, известные из доксографической традиции: так, плывя на корабле с разбойниками, он намеренно бросил свои деньги в море, чтобы из-за них не подвергнуться страданиям (*Diog. Laert.* II 77); примером 2-й стратегии является положительное отношение К. к полисному образованию (*Ibid.* 69) и физическим упражнениям (*Ibid.* 91), к-рые, не будучи наслаждениями сами по себе и будучи связанными с трудностями, способствуют получению наслаждений в будущем. Трезво оценивая положение человека в мире, К. отмечали, что полностью избежать причиняющих страдание внешних воздействий невозможно, поэтому следует, с одной стороны, стремиться компенсировать страдание последующим бóльшим наслаждением, а с другой стороны — готовить себя к твердому перенесению страданий физическими и интеллектуальными упражнениями, «вооружаться» против несущих зло неожиданностей и случайностей «повседневным размышлением», не давая неприятностям застигнуть душу врасплох и возмутить ее страданием (см.: *Cicero. Tusc. disp.* III 28, 31, 76; *SSReliq.* IV A 208; ср.: *Döring.* 1998. S. 256–257). Т. о., К. полагали, что рассудительность дает человеку все необходимое ему знание о благе и зле, т. е. показывает, к чему надлежит стремиться и чего избегать. Рассудительность служит у К. основанием для идеала личной свободы: устраивая свою жизнь и упорядочивая все свои поступки ради наслаждения как высшей цели, человек достигает внутренней свободы, поскольку его дух «всегда наполнен наслаждениями, что бы на него ни действовало» (*Лосев.* 2000. С. 128). Ссылаясь на эту свободу, К. давали ответ на многочисленные упреки в том, что они поработаны наслаждениями, и заявляли, что в действительности они властвуют над наслаждениями, не отказываясь от них, но организуя их по своей воле, поскольку они обладают способностью «вещи себе подчинить, а не им подчиняться» (*Horat. Epist.* I 1. 19; *Diog. Laert.* II 75; ср.: *Лосев.* 2000. С. 128–129).

В такой рационализированной форме гедонизм К. сближается с рационалистическим эвдемонизмом платоновского Сократа, представленным в диалоге «Протагор» (см.: *Plat. Prot.* 351b–358d). Развиваемая здесь Сократом концепция наслаж-

дения как блага дала рус. философу Вл. С. Соловьёву (1853–1900) основания для сомнений в подлинности диалога и даже для атрибуции его Аристиппу как содержащего учение К. (Соловьёв. 1903); эта т. зр. была оспорена философом и историком философии С. Н. Трубецким (1862–1905), указавшим на ряд отличий между учением К. и отраженными в диалоге воззрениями Сократа и Платона (*Трубецкой.* 1903). Признавая диалог подлинным сочинением Платона, совр. исследователи отмечают, что учение об удовольствии, предлагаемое Сократом в «Протагоре», близко и к мнениям софистов, и к взглядам К. В диалоге Сократ прямо заявляет, что «жить наслаждаясь (ἡδέως) — благо, а жить без наслаждения (ἀηδώς) — зло» (*Plat. Prot.* 351c), и предлагает концепцию знания как инструмента контроля наслаждений, к-рая в принципиальных моментах аналогична учению К. о рассудительности. В ходе научной дискуссии сформировалось 2 возможных объяснения этого. По мнению одних авторов, Сократ действительно был умеренным гедонистом, однако его гедонизм отличался от гедонизма софистов и К. более радикальным рационалистическим характером. По убеждению Сократа, знание «всегда и во всем пересиливает и удовольствия, и все прочее» (*Ibid.* 357c), поэтому высшей целью человека является приобретение знания, обладание к-рым делает жизнь добродетельной и приятной. Т. о., учению К. о непосредственно переживаемых физических удовольствиях как о целях деятельности человека платоновский Сократ противопоставляет учение о том, что получение наслаждений невозможно без познания блага. По мнению др. авторов, Сократ вообще не был гедонистом; он излагает гедонистические взгляды лишь для того, чтобы заставить софистов признать ценность добродетели и знания. Эту позицию, предполагающую принципиальное отличие гедонизма К. от эвдемонизма Сократа, подтверждают другие диалоги Платона; так, в диалоге «Горгий» Сократ говорит: «Благу следует подчинить все остальное, в том числе и наслаждения (τὰ ἡδέα), но никак не благо — наслаждением» (*Idem. Gorg.* 500a). Независимо от того, какое решение вопроса о Сократе как о гедонисте является верным, сама возможность

его постановки свидетельствует о том, что учение Аристиппа и К. о наслаждении как о высшем благе формировалось в контексте широкого обсуждения проблемы этического статуса наслаждения в среде софистов и сократиков (подробнее см.: *Stenzel.* 1924. Sp. 143–146; *Mauersberger.* 1926. S. 306–317; *Giannantoni.* 1958. P. 122–125; *Zeyl.* 1980).

Применяя представление о наслаждении как об абсолютной ценности к сфере межличностных и общественных отношений, К. предлагали рассматривать все человеческие обычаи и этические предписания исключительно с т. зр. связанных с ними наслаждений и страданий. Отвергая концепцию естественного закона, К. полагали, что «нет ничего справедливого, прекрасного или безобразного по природе: все это определяется установлением и обычаем» (*Diog. Laert.* II 93). Вместе с тем в отличие от киников К. не призывали к активной борьбе с обычаями ради возвращения к природной добродетели, считая, что никакой абсолютной добродетели вообще не существует. Мудрый человек, полагали К., ради наслаждения вполне может совершить порочный поступок; вместе с тем рассудительность подсказывает ему, что многие из таких поступков влекут за собой неминуемое наказание со стороны общества, т. е. страдание, поэтому «разумный человек воздерживается от дурных поступков, избегая наказания и дурной славы» (*Ibidem.*). Т. о., этическая ценность любого поступка у К. предельно релятивизирована: один и тот же по форме и содержанию акт может оцениваться как этически добродетельный, если он служит достижению наслаждения, и как этически порочный, если он приносит страдания и удаляет от наслаждения. По формулировке Цицерона, у К. «добродетель (virtus) заслуживает похвалы лишь по той причине, что она производит наслаждение» (*Cicero. De offic.* III 33. 116; ср.: *Lact. Div. inst.* III 8. 9; *Döring.* 1988. S. 45).

Религиозные взгляды К. Хотя источники содержат лишь краткие, немногочисленные и крайне обобщенные упоминания об отношении К. к религии и богопочитанию, общие принципы этого отношения очевидны из внутренней логики мировоззрения К. Согласно Диогену Лаэртскому, К. полагали, что постижение «смысла блага и зла», т. е. отождеств-

ление блага с наслаждением, а зла — со страданием, способствует тому, что человек избавляется от «суеверий» (βεσβουσιότητες; этим термином могут также обозначаться распространенные формы богопочитания в целом), поскольку рассудительность побуждает человека самому устраивать свою жизнь сообразно наслаждению, а не ждать предзнаменований, благоприятных воздействий и милостей от высших сил. Истинный мудрец, согласно К., также «освобождается от страха смерти» (*Diog. Laert.* II 92): если жизнь обладает ценностью лишь настолько, насколько переживаются наслаждения, то счастье оказывается имманентным для каждого мгновения жизни. Смерть бессильна лишить человека наслаждения и не может причинить ему страдание, она лишь обрывает его существование, поэтому мн. К. считали, что с т. зр. наслаждения «жизнь и смерть одинаково предпочтительны» (*Ibid.* 94). Вслед этого для К. фактически становятся ненужными все функции религии, связанные со стремлением человека к преодолению смерти и обретению личного бессмертия. У руководствующегося стремлением к складающимся в непрерывную цепь сиюминутным наслаждениям человека нет никакой внутренней потребности в вере в богов или Бога. Именно поэтому прозванный «безбожником» киренаик Феодор «совершенно отвергал все мнения о богах» (*Ibid.* 97), считая любую теологию лишь человеческой выдумкой, и открыто насмехался над божествами греч. религии (*Ibid.* 116) и их служителями (*Ibid.* 101). К. не были атеистами в точном смысле этого слова: поскольку их теория познания исключала любую возможность для человека приобрести истинное знание о том, существует ли божество, они не могли ни отрицать, ни признавать существование богов. Вместе с тем из этого же принципа у К. следовало отрицание не только любых конкретных форм религиозности, но и вообще самой возможности существования религии как отношения между божеством и человеком (ср.: *Stenzel.* 1924. Sp. 148; *Winiarczyk.* Theodoros 'O Άθεός. 1981. S. 90–91). Агностицизм К. ни при каких условиях не предполагал его трансформации в религ. сознание; т. о., в своих практических мировоззренческих результатах такой агностицизм был тождествен атеизму.

К. в патристической литературе. Упоминания о К. в сочинениях отцов Церкви и древних христ. писателей встречаются сравнительно редко и имеют преимущественно критический характер. С сочинениями К. церковные писатели знакомы не были; все сведения об их образе жизни и учении они черпали из доксографической лит-ры и популярных обзоров философских мнений, поэтому наиболее часто они приводят К. в качестве примера философов, защищавших с помощью философских рассуждений о ценности наслаждений свою распущенную жизнь, сравнивая их в этом отношении с софистами, эпикурейцами и скептиками. Наиболее часто предметом критики становился Аристипп (см., напр.: *Clem. Alex. Paed.* II 8. 64, 69; *Clem. Rom. Hom.* V 18. 147; *Euseb. Praep. evang.* XIV 18. 31; *Tat. Contr. Graec.* 2; *SSReliq. IV A* 54, 64, 66, 67). Так, свт. *Иоанн Златоуст* (IV–V вв.), архиеп. К-польский, упоминает, что «Аристипп за дорогую цену нанимал блудниц», и видит в нем пример невоздержания, которому он противопоставляет «постоянное целомудрие» св. апостолов (*Ioan. Chrysost. In Matth.* 33. 4; *SSReliq. IV A* 89). Свт. *Григорий Богослов* (IV в.), архиеп. К-польский, рассматривая в одном из стихотворений «неверные пути», к-рыми греч. мудрецы стремились достичь совершенства, упоминает об Аристиппе и осуждает его светлый образ жизни, противопоставляя ему нищету кинических философов как более подходящий для христиан пример. По словам свт. Григория, «у киринейца [Аристиппа] была великая дерзость речи, однако к своей свободе он примешивал сластолюбие и наносил вред красоте добра горечью своего учения; умащенный благовониями, он вводил в погибель пировавших с ним, а любезность поведения и легкость беседы служили у него средством для наживы» (*Greg. Nazianz. Carmina.* I 2. 10. 319–324 // *PG.* 37. Col. 703–704; *SSReliq. IV A* 33).

Наиболее яростно на учение и образ жизни Аристиппа нападал христ. апологет Лактанций, полагавший, что мировоззрение К. противно самой человеческой природе: «Аристиппу я даже отвечать не буду, поскольку ни у кого не может быть сомнения, что не был человеком тот, кто постоянно стремился к плотскому наслаждению и ничему другому

не служил, кроме как животу и Венере (*ventri et Veneri*); ведь он жил так, что между ним и скотом не было никакой разницы, если не считать того, что он разговаривал» (*Lact. Div. inst.* III 8. 6; ср.: *Idem. Epitom.* 28. 3). Согласно Лактанцию, устремляясь к телесным наслаждениям и подчиняя этой цели даже добродетель, К. в правилах своей жизни подражают неразумным животным, поступающим точно так же по природному инстинкту, и тем самым низводят свой разум до животного уровня (*Idem. Div. inst.* III 8. 6–10; *SSReliq. IV A* 193). Источник всех заблуждений К. Лактанций видел в присутствии основателю школы Аристиппу сладострасти; приводя рассказ об Аристиппе и гетере Лаиде, Лактанций комментировал его самым неблагоприятным для философа образом: «Какая разница, с каким намерением философ посещал порочнейшую блудницу, если народ и его соперники видели в нем никуда не годного человека? Однако мало ему было так жить, он принялся еще учить этому сладострастию, и нравы свои из публичного дома перенес в школу, уча, что телесное наслаждение является высшим благом. Это достойное проклятия и позорное учение родилось не в сердце философа, а в лоне блудницы» (*Lact. Div. inst.* III 15. 18–19; ср.: *Idem. Epitom.* 34. 7; *SSReliq. IV A* 191–195). Климент Александрийский, комментируя этот же рассказ, сравнил Аристиппа с нек-рыми приверженцами *гностицизма* и характеризовал свойственное К. представление о том, что можно погружаться в удовольствия, не подчиняясь им, как опасное для духовной жизни христиан заблуждение (*Clem. Alex. Strom.* II 20. 117–118; *SSReliq. IV A* 96). Церковный писатель *Евхерий* (V в.), еп. Лугдунский, упоминая Аристиппа в связи с его рассуждениями о наслаждениях, применил к нему и к К. слова ап. Павла, порицающие людей, которые «мыслят о земном», а не о небесном: «Неужто кто-то увидит истину в учении школы Аристиппа, который по своему разуму ничем не отличается от свиней и скотов, поскольку заключает блаженство в телесном наслаждении; ведь его бог — чрево, и слава его — в сраме?» (*Eucher. Lugd. Ep. ad Valerian.* // *PL.* 50. Col. 724; ср.: *Флп* 3. 19).

Встречающиеся у христ. писателей обвинения К. в атеизме обычно относятся лично к киренаику Феодору,

а не ко всем К. и не содержат обсуждения учения К. по существу (см.: *Lact. De ira Dei.* 9. 7; 10. 47; *Idem. Epitom.* 63. 1; *Min. Fel. Octavius.* 8; *Arnob. Adv. nat.* IV 29; *Ioan. Chrysost.* In 1 Cor. 4. 5; *Theodoret. Curatio.* II 112; *SSReliq. IV H* 20–22, 24–25). Наиболее подробным является сообщение свт. Епифания Кипрского, к-рый связывает с безбожием Феодора приписываемый ему имморализм: «Феодор, прозванный безбожником, утверждал, что все рассуждения о Боге являются пустословием, поскольку он думал, что божества (θεῖον) нет, и потому убеждал всех красть, нарушать клятву, грабить других и не умирать за отечество» (*Epiph. Adv. haer.* III 2 = *De fide.* 9 // *PG.* 42. Col. 793; *SSReliq. IV H* 15). Особое отношение к религ. воззрениям К. характерно лишь для Климента Александрийского, полагавшего, что т. н. атеизм греч. философов был положительным явлением, поскольку он разрушал языческое мировоззрение и готовил греков к принятию христ. учения о едином Боге: «Мне удивительно, каким образом... того киренца (имя его Феодор) и многих других, благоразумно проживших жизнь и разглядевших лучше остальных касающееся богов заблуждение, назвали безбожниками. Ведь хотя они и не постигли истину, но предположили ошибку. Этот проблеск разума — отнюдь не малое семя, и из него может вырасти истина» (*Clem. Alex. Protrept.* 2. 24. 2; *SSReliq. IV H* 24).

Ист.: *Köhler L., Hrg.* Die Briefe des Sokrates und der Sokratiker. Lpz., 1928; *Giannantoni G., ed.* I Cirenaici: Raccolta delle fonti antiche: Traduzione e studio introduttivo. Firenze, 1958 [фрагменты с итал. пер.]; *Mannebach E., ed.* Aristippi et Cyrenaicorum Fragmenta. Leiden; Köln, 1961; *Winiarczyk M., ed.* Diagorae Melii et Theodori Cyrenaei reliquiae. Lpz., 1981; *SSReliq.* 1990. Vol. 2. P. 3–133.

Лит.: *Zeller E.* Die Cyrenaiker // *Idem.* Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Lpz., 1875³. Tl. 2. Abt. 1. S. 288–332; *Natorp P.* Aristippos aus Kyrene // *Pauly, Wissowa.* R. 1. 1895. Bd. 2. Hbd. 3. Sp. 902–906; *Соловьев Вл. С.* Рассуждение о Протагоре // *Платон.* Творения. М., 1903. Т. 2. С. 81–99; *Трубецкой С. Н.* Протагор Платона в связи с развитием его нравственного учения // Там же. С. 374–395; *Antoniadis E.* Aristipp und die Kyrenaiker. Gött., 1916; *Stenzel J.* Kyrenaiker // *Pauly, Wissowa.* R. 1. 1924. Bd. 12. Hbd. 23. Sp. 137–150; *Mauersberger A.* Plato und Aristipp // *Hermes.* Stuttgart, 1926. Bd. 61. S. 208–230, 304–328; *Fritz K., von.* Theodoros aus Kyrene // *Pauly, Wissowa.* R. 2. 1934. Bd. 5. Hbd. 10. Sp. 1825–1831; *idem.* Das erste Kapitel des zweiten Buches von Xenophons Memorabilien und die Philosophie des Aristipp von Kyrene // *Hermes.* 1965. Bd. 93. S. 257–279; *Classen C. J.*

Aristippos // *Ibid.* 1958. Bd. 86. S. 182–192; *idem.* Aristipp und seine Anhänger in Rom // *Polyhistor. Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy: Presented to J. Mansfeld / Ed. K. A. Algra.* Leiden, 1996. P. 206–219; *Humbert J.* Socrate et les petits socratiques. P., 1967; *Zeyl D. J.* Socrates and Hedonism // *Phronesis.* Leiden, 1980. Vol. 25. N 3. P. 250–269; *Winiarczyk M.* Theodoros O *Aθεος und Diogenes von Sinope // *Eos.* Lwów, 1981. Vol. 69. P. 37–42; *idem.* Theodoros O *Aθεος // *Philologus.* B., 1981. Bd. 125. H. 1. S. 64–94; *Branacci A.* Teodoro l'Atteo e Bione di Boristene fra Pirrone e Arcesilao // *Elenchos.* Napoli, 1982. Vol. 3. P. 55–85; *Gosling J. C. B., Taylor C. C. W.* The Greeks on Pleasure. Oxf., 1982; *Giannantoni G.* Il piacere cinetico nell'etica epicurea // *Elenchos.* 1984. Vol. 5. P. 25–44; *idem.* Socratis et Socraticorum reliquiae. Napoli, 1990. Vol. 4. P. 135–193; *idem.* Il concetto di αἰσθησις nella filosofia cirenaica // *Lezioni socratiche / Ed. G. Giannantoni, M. Narcy.* Napoli, 1997. P. 179–204; *Gronewald M.* Sokratischer Dialog // *Kölnner Papyri.* Opladen, 1985. Bd. 5. S. 33–53; *Döring K.* Der Sokratesschüler Aristipp und die Kyrenaiker. Stuttgart, 1988; *idem.* Aristipp aus Kyrene und die Kyrenaiker // *GGPh.* [Ser. 1.] 1998. Bd. 2. Hbd. 1. S. 246–266, 354–355; *Barnes J.* Socrates the Hedonist // *The Philosophy of Socrates / Ed. K. J. Boudouris.* Athens, 1991. [Vol. 1.] P. 22–32; *Spinelli E. P.* Köln 205: Il «Socrate» di Egesia? // *ZfPE.* 1992. Bd. 91. S. 10–14; *Tsouna McKirahan V.* The Cyrenaic Theory of Knowledge // *Oxford Studies in Ancient Philosophy.* 1992. Vol. 10. P. 161–192; *eadem.* The Socratic Origins of the Cynics and the Cyrenaics // *The Socratic Movement / Ed. P. A. Vander Waerdt.* Ithaca, 1994. P. 367–391; *eadem.* (Tsouna V.). The Epistemology of the Cyrenaic School. Camb., 1998; *Laks A.* Annicéris et les plaisirs psychiques: Quelques préalables doxographiques // *Passions and Perceptions / Ed. J. Brunschwig, M. C. Nussbaum.* Camb., 1993. P. 18–49; *idem.* Plaisirs cyrénaïques: Pour une logique de l'évolution interne à l'école // *Hédonismes: Penser et dire le plaisir dans l'Antiquité et à la Renaissance / Ed. L. Boulègue, C. Lévy.* Lille, 2007. P. 17–46; *Gigante M.* Quel che Aristippo non aveva detto // *La tradizione socratica: Seminario di studi.* Napoli, 1995. P. 39–56; *Narcy M.* Le choix d'Aristippe: Xénophon, «Mémoires» // *Idem.* *Ibid.* P. 71–88; *Mann W.-R.* The Life of Aristippus // *Archiv für Geschichte der Philosophie.* B., 1996. Bd. 78. N 2. S. 97–119; *Goulet-Cazé M.-O.* Les socratiques et leurs disciples // *Diogène Laërce.* Vies et doctrines des philosophes illustres / Ed. M.-O. Goulet-Cazé e. a. P., 1999. P. 172–205; *Лосев А. Ф.* Киренаики // *Он же.* История античной эстетики: Софисты, Сократ, Платон. М., 2000. С. 126–138; *Onfray M., ed.* L'Invention du plaisir: Fragments cyrénaïques. P., 2002; *Бриссон Л.* [Киренаики] // *Греческая философия / Ред.: М. Канто-Спербер.* М., 2006. Т. 1. С. 172–180, 190–198.

Д. В. Смирнов

КИРЕНСКОЕ ВИКАРИАТСТВО Иркутской епархии (см. *Иркутская и Ангарская епархия*), названо по г. Киренск (ныне Иркутской обл.), существовало в 1883–1930 гг. 6 авг. 1883 г. в ответ на ходатайство Иркутского еп. **Вениамина (Благонравова)** имп. указом было определено: в целях улучшения деятельности

духовной миссии среди бурят-буддистов назначить начальника Иркутской миссии архим. Макария (Дарского) 2-м викарием Иркутской епархии с титулом «епископ Киренский» и совершить его хиротонию в Иркутске (Иркутские ЕВ. 1883. № 40. С. 211–213). Синод принял соответствующее решение 17 авг. 1883 г. 9 окт. в *иркутском в честь Вознесения Господня (Иннокентиевском) муж. мон-ре* была совершена хиротония архим. Макария во епископа Киренского, 2-го викария Иркутской епархии, с оставлением его в звании начальника Иркутской миссии. Викарные епископы являлись настоятелями иркутского Вознесенского муж. мон-ря, где и проживали.

В 1908 г. Киренский еп. Иоанн (Смирнов) возглавил епархиальное братство во имя свт. Иннокентия, еп. Иркутского, занимавшееся просветительской и благотворительной деятельностью (в 1901–1907 во главе братства стоял прот. иркутского Богоявленского собора Ф. Ф. Верномудров). В 1909 г. еп. Иоанн посетил Пекинскую и Японскую духовные миссии и передал Японскому архиеп. св. **Николаю (Касаткину)** икону свт. Иннокентия Иркутского, денежные пожертвования и часть книг из б-ки иркутского Вознесенского муж. мон-ря. В 1918 г. братство во имя свт. Иннокентия упразднили, последним его руководителем был Киренский еп. Зосима (Сидоровский; с дек. 1918 епископ Иркутский). В нач. 1921 г. власти закрыли иркутский Вознесенский мон-рь, настоятелем к-рого являлся Киренский еп. **Борис (Шипулин)**; в присутствии епископа были вскрыты мощи Иркутского еп. свт. **Иннокентия (Кульчицкого)**. Последним Киренским епископом стал **Иракий (Попов)**, хиротонисанный 27 сент. 1925 г. в Москве и в окт. того же года назначенный временно управляющим Иркутской епархией (до 18 нояб. 1926). Живя в Иркутске, еп. Иракий организовал помощь ссыльному духовенству, боролся с *григорианским расколом*. 12 апр. 1927 г. епископ был арестован, приговорен к 3 годам ссылки, после окончания которой, в сент. 1930 г., назначен епископом Камышинским, викарием Саратовской епархии (по др. сведениям, это назначение состоялось в 1928). Впосл. К. в. не замещалось. В 1923–1926 гг. существовало обновленческое (см. *Обновленчество*) Киренское викариатство, его возглав-

ляли «епископы» Геронтий Шевлягин (1923–1924), Василий Виноградов (1924), Николай Коблов (1924–1926).

Епископы: Макарий (Дарский; 9 окт. 1883 – 15 июля 1889), свт. Агафангел (Преображенский; 10 сент. 1889 – 17 июля 1893), Никодим (Преображенский; 10 окт. 1893 – 14 окт. 1896), Евсевий (Никольский; 24 янв. – 4 окт. 1897), Никанор (Надеждин; 7 дек. 1897 – 27 сент. 1898), Филарет (Никольский; 20 дек. 1898 – 30 янв. 1904), Владимир (Филантропов; 22 февр. 1904 – 22 февр. 1908), Иоанн (Смирнов; 11 мая 1908 – 20 дек. 1912), сщмч. Евгений (Зернов; 20 янв. 1913 – 11 июля 1914), Зосима (Сидоровский; 10 авг. 1914 – дек. 1918), Борис (Шипулин; дек. 1918 – 1921), Сергей (?) (24 авг. 1924 – не ранее 1925), Иракий (Попов; 27 сент. 1925–1930 (1928?)).

Лит.: Виноградов А. Второе викариатство в Иркутской епархии // Иркутские Ев. 1883. Приб. № 42. С. 531–540; № 43. С. 543–556; Чернышова Н. К. Судьба еп. Киренского Зосимы (Сидоровского). (По док-там ГА Новосибирской обл.). 1919–1920 гг. // Вестн. НГУ. Сер.: История, филология. 2005. Т. 4. Вып. 2. С. 64–70; 2006. Т. 5. Вып. 1. С. 47–51; Гавриков А. А. Еп. Иоанн Киренский и архиеп. Николай Японский: К проблематике взаимоотношений Иркутской миссии и Рос. духовной миссии в Японии в нач. XX в. // Макарьевские чт.: Мат-лы 8-й Междунар. конф. (21–23 нояб. 2009 г.). Горно-Алтайск, 2009. С. 253–260.

В. Г. Пидгайко

КИРЖАЧСКИЙ В ЧЕСТЬ БЛАГОВЕЩЕНИЯ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ (Владимирской и Суздальской епархии), находится в г. Киржаче Владимирской обл. В XIV–XVIII вв. мужской. Основан, вероятно, во 2-й пол. 70-х гг. XIV в. прп. Сергием Радонежским в Московском княжестве (до 1302 Переславское, до 1362 Владимирское великое княжество) на возвышенности у р. Б. Киржач (Киржач), притоке р. Клязьмы, на территории Переславской десятины Митрополичьей области.

Точная дата создания К. м. определяется историками на основании анализа череды недатированных событий, изложенных в Житии прп. Сергия Радонежского: введения в Троицком мон-ре общежительного устава (см. Троице-Сергиева лавра), конфликта прп. Сергия с братией и его уход в Махрицкий мон-рь, а затем на р. Б. Киржач. В дореволюционной историографии считалось, что введение общежития в Троицкой обители относится к 1354 г., к периоду 1-го Патриаршества на К-польском престоле Филофея Кожкина († 1379), отправившего послание



Основание Сергием Радонежским мон-ря на р. Киржач.
Миниатюра из Лицевого Жития прп. Сергия Радонежского. Кон. XVI в.
(РГБ. Ф. 304/III. № 21. Л. 205)

прп. Сергию с рекомендацией «составить общее житие». Поскольку, по преданию, мон-рь строился на протяжении 4 лет, то его основание датировалось 1358 г. К 1371 г. устроенные обители относит Р. Г. Скрынников, полагавший, что введение «общего жития» в Троицком монастыре состоялось после вторичного вступления Филофея на Патриарший престол в 1364 г. Принятые датировки пересмотрел Б. М. Клосс: на основании углубленного исследования деталей Первой Пахомиевской редакции Жития прп. Сергия он предложил датировать устройство К. м. 1373–1374 гг. В. А. Кучкин, указывая, что К. м. находился на Переславской земле, после 1362 г. состоявшей в юрисдикции вел. кн. Московского Димитрия Иоанновича Донского, полагал, что основание К. м. произошло не ранее 1374 г., после назначения прп. Сергия духовником вел. князя. Поскольку в событиях, связанных с монастырем, фигурирует митр. всея Руси свт. Алексий († 1378), хронологические рамки ограничиваются 1374–1378 гг. Обращение патриарха Филофея к прп. Сергию с предложением ввести общежительный устав совр. историки датируют временем после 1375 г. Возможно, в результате конфликта с братией прп. Сергей покинул Троицкую обитель в 1-й пол. сент. 1375 г., К. м. основал поздней осенью–зимой 1375/76 г. В кон. марта – нач. апр. 1376 г. преподобный вернулся в Троицкий мон-рь.

С XIV в. и до упразднения в 1764 г. вотчинный, по терминологии с кон. XVII в. приписной, К. м. управлялся властями Троице-Сергиевой обители. В 1438 г. К. м. управлял строитель, но жалованную грамоту на мо-

настырские владения вел. кнг. София Витовтовна выдала троицкому игумену. В 1744–1764 гг. К. м. относился к Переславской епархии, в 1764 г. был упразднен, храмы обращены в приходские церкви казенного с. Киржач Переславского у. С 1778 г., при образовании Владимирского наместничества, с. Киржач и располагавшееся рядом с. Селиванова Гора были преобразованы в уездный г. Киржач. В 1796 г. Киржач стал заштатным городом Покровского у. Владимирской губ.

Настоятели и братия. Численность насельников К. м. в XIV – 1-й пол. XVI в. неизвестна. Однако в Житии прп. Сергия отмечается, что мон-рь достаточно быстро «наполнился жестством братии». Как писал агиограф, в обитель к прп. Сергию постоянно переходили троицкие монахи: «овогда два, овогда три, иногда же и множае». В первые годы существования К. м. управляли игумены. В XVI–XVIII вв. мон-рь возглавляли строители, к-рые, так же как и игумены, назначались властями Троице-Сергиевой обители. Впервые данные о численности монашествующих указываются в сотной грамоте из писцовой книги 1562/63 г.: в монастыре числились строитель Варлаам и 90 иноков. Очевидно, К. м. пострадал в голодные годы 2-й пол. XVI в. (по писцовым книгам 1592–1593 гг., в обители проживали строитель, 4 черных священника и 29 старцев) и был разорен в Смутное время, в нач. XVII в. Писцовая книга 1626–1629 гг. фиксирует 8 монашеских келий. К 1764 г. насельники К. м. проживали в 3 кельях, в богадельне при обители находились 6 женщин.

Первым настоятелем мон-ря был прп. Исаакий, Радонежский молчальник, поставленный прп. Сергием. Но, «любя безмолвие и молчание», он отказался управлять К. м. Вместо него прп. Сергей назначил своего ученика прп. Романа Киржачского, к-рого благословил и на священство. В XVII в. лит. трудами прославился строитель старец Александр, составивший Житие прп. Даниила, основателя и игумена переславль-залесского Данилова во имя Св. Троицы мон-ря, и службу ему.

Сведения о монастырских служителях, проживавших в Подмонастырской слободе, известны с XVII в. В Смутное время слобода была разорена и восстановлена только в 20-х гг. XVII в. По писцовой книге

1626–1629 гг., в ней находилось 10 дворов стрельцов и 6 дворов монастырских служек. По первой ревизии (1719), значится 208 чел. муж. пола, по второй (1744) — 179 служителей и бобылей. Офицерская опись монастыря 1764 г. сообщает, что «жительство оные служители и бобыли имеют работою своею, а некоторые от своего рукоделия и от торговых разных промыслов».

Храмы и другие постройки. Первый храм, построенный прп. Сергием по благословию митр. Алексия, был освящен в честь Благовещения Пресв. Богородицы, возможно 25 марта 1376 г. Согласно Житию, «сребро довольно» на его возведение пожертвовали вкладчики, князья и бояре. Описания зданий церкви XIV–XV вв. не сохранились; очевидно, они были «клецкие», деревянные. Первые документальные сведения о Благовещенском соборе в писцовых книгах 1562–1563 и 1592–1593 гг. лаконичны: упоминается каменная «церковь Благовещение Пречистые Богородицы да придел царя Костянтина» (РГАДА.



Церкви в честь Благовещения Пресв. Богородицы (1-я треть XVI в.) и во имя Всемилошного Спаса (1656). Фотография. Нач. XX в.

Ф. 281. № 203/8927; ПКМГ. Ч. 1. Отд. 1. С. 841). Возможно, придел храма устроен в 1526 г. в связи с браком вел. кн. *Василия III Иоанновича* и княжны Елены Васильевны Глинской. Аналогичный текст приведен и в писцовой книге 1627–1629 гг. В 1608 г. храм неоднократно разоряли: «от воинских людей» «престол порушен и осквернен, и сосуды церковные поломаны». Ростовский митр. *Филарет (Романов)* распорядился выдать новый антиминс и благословил «тот храм освящати» (АИ. Т. 2. № 106. С. 136; РИБ. Т. 2. № 171. С. 693–694).

Архитектурные особенности 2-этажного каменного Благовещенского собора, построенного, вероятно, в 1-й трети XVI в., стали известны в ходе реставрационных работ 1963–1964 гг. Здание кубической формы, одноглавое, 4-столпное, поставлено на подклете, завершение позакомарное. Арки, несущие барабан главы, ступенчато повышены, благодаря этому глава поднята кверху, а в ее основании находился украшенный кокошниками восьмерик. Фасады собора делились пилястрами и полуколонками на 3 части, внутри церкви соответствующих этому делению лопаток не было. С 3 сторон — северной, южной и западной — храм окружала галерея-гульбище. Архитектурные и конструктивные особенности здания сближают его с соборами *суздальского в честь Покрова Пресв. Богородицы мон-ря* и *владимирского Княгинина в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ря*.

На верхнем этаже собора была освящена ц. в честь Благовещения Пресв. Богородицы. По описи 1764 г., в ней стоял 5-ярусный иконостас; в результате перестройки 1837 и 1895 гг. он стал 3-ярусным и состоял из 47 икон. Алтарь отделен от остального пространства каменной стеной. По описи

1764 г., над престолом находилась деревянная резная сень. В 1857 г. стены храма расписал А. П. Соловьёв, галерею в 1878 г. — И. Я. Яковлев. В 1885 г. росписи были поновлены московским живописцем А. Я. Стороженко. На нижнем этаже собора под сводами находились палатки. В палатке под алтарем почивали под спудом мощи прп. Романа Киржачского. Над местом его погребения стояла деревянная гробница, обитая медью, с живописным изображением на верхней доске лика преподобного и текстом из тропаря и кондака ему. С 1874 г. по инициативе братьев Соловьёвых обсуждался вопрос о пересмотре статуса Благовещенской ц. и об открытии в Киржаче собора. Инициатива была поддержана епархиальным началь-



Прп. Роман Киржачский. Роспись ц. в честь Благовещения Пресв. Богородицы. 2-я пол. XIX в.

ством, и дело было направлено на рассмотрение в Синод. Указом Синода от 15 окт. 1875 г. храм стал соборным и получил новое штатное расписание. Но торжественное открытие было перенесено на лето следующего года. 22 июля 1876 г. Благовещенская ц. была торжественно переименована в городской собор Киржача в присутствии архиеп. Владимирского *Антония (Павлинского)*.

Согласно писцовым книгам 2-й пол. XVI — 1-й трети XVII в., вероятно, рядом с Благовещенским храмом стояла деревянная колокольня. В описи 1642 г. указано, что: «...колокольница деревянная рубленая, брусеная. А шатер, крест и глава паяна железом немецким». Она упразднена в сер. XVII в. в связи с возведением в К. м., очевидно на ее месте, каменного храма во имя Всемилошного Спаса со звонницей.

Вторым по древности храмом К. м. является теплая ц. во имя прп. Сергия Радонежского, построенная, вероятно, в 1-й пол. XVI в., при царе *Иоанне IV Васильевиче*. В писцовой книге 1562–1563 гг. отмечена каменная «церковь Сергей Чудотворец с трапезою». Это был теплый одноглавый храм, имевший вид прямоугольника с апсидой. В его подвальных помещениях хранились монастырские припасы. В 1846–1847 гг. храм был перестроен. Верхний этаж с трапезной снесен и построен заново над бывш. подвальными помещениями. Храм венчали 2 главы, в середине на барабане и над алтарем. Во 2-й пол. XIX в. с сев. стороны была устроена ризница. На средства прихожан по-

золотили иконостас, выложили чугунный узорчатый пол, купол и стены украсили росписями. Под полом и под папертью, где обычно сидели нищие, устроены духовые печи.

Каменная ц. во имя Всемилошного Спаса (1656) возведена на средства боярина Ивана Андреевича Милославского у алтаря Благовещенского собора, «над родителями своими и по своей душе в вечный поминок». Являлась фамильной церковью-усыпальницей. Спасский храм представляет собой оригинальный тип шатровой церкви, «иже под колоколы». Простой и четкий четверик поставлен на подклети и вместо традиц. глав завершен шатровой колокольней. Верх четверика, перекрытый позднее железной кровлей, сначала был плоским, покрыт плитами и огражден белокаменным параколитом — крытой галереей. По углам зап. части храма возвышались 2 башенки: северо-западная со звоном и юго-западная, прикрывавшая выход из внутростенной лестницы на верхнюю площадку и к каменной звоннице (где находились 2 больших колокола — весом в 100 и 46 пудов). В 1699 г. был отлит колокол, к-рый окольник А. И. Ржевский передал в храм Всемилошного Спаса. Внизу храм примыкал к апсидам Благовещенской ц., но его ось сдвинута к северу по отношению к продольной от собора. С запада и севера церковь окружена открытой галереей-гульбищем на арках подклета. С сев. стороны галерея сообщается с галереей Благовещенского храма. Такой прием соединения церквей одной площадкой-гульбищем является редким в древнерус. архитектуре.

На 2-м этаже находилась церковь, единственный престол к-рой освящен в честь Происхождения честных древ Креста Господня. Алтарь полукруглый, без разделений. Позолоченный иконостас прямой, с таблами в 3 яруса. Нек-рые из 74 икон были написаны придворным иконописцем XVII в. Симоном Ушаковым. В храме находилась усыпальница Милославских и их родственников, могилы отмечены белокаменными гробницами, украшенными художественной резьбой.

В 1865–1866 гг., спустя почти век после упразднения монастыря, на его территории на средства братьев Петра и Александра Соловьёвых была построена и в 1869 г. освящена теплая ц. во имя Всех святых. Храм

имеет форму правильного квадрата с выступающим алтарем, отмеченным главкой, одноглавый, со шлемовидным куполом на приподнятом барабане в середине здания. Обе главы венчают кресты, окованные медью и позолоченные. Роспись купола, стен и иконы для иконостаса выполнены московским художником Н. Г. Степановым. К нач. XX в. в храме было 3 придела: главный — во имя Всех святых, во имя святителей Петра и Алексия, митрополитов Московских, и во имя св. Петра и



Вид на Киржачский в честь Благовещения Пресв. Богородицы мон-рь. Фотография. Нач. XX в.

мц. Феклы. С зап. стороны Всехсвятского храма по проекту Владимирского архит. Н. А. Артлебена выстроена 5-ярусная каменная колокольня. На колокольне находилось 9 колоколов; наиболее крупные отлиты на средства братьев Соловьёвых: один весил 549 пудов, полиелейный — 182 пуда.

В XVI в. близ трапезной Сергиевского храма находилась «часовня деревянная», назначение к-рой в описях не уточняется. Позднее за оградой К. м., на склоне р. Б. Киржач, над колодезем, ископаным, по преданию, прп. Сергием, была построена каменная часовня, покрытая железом, с крестом на куполе. Колодезь оказался в середине часовни. Сруб его был окован с наружной стороны медью.

Не позднее сер. XVI в., возможно в связи со строительством первых каменных храмов, мон-рь был обнесен каменной оградой. В писцовой книге 1592–1593 гг. указывалось, что «около всего монастыря ограда каменная, а в длину монастыря 100 саж. А на святых воротах шатер каменной вверх да по углам 2 башни камены, круглы, крыты тесом» (ПКМГ. Ч. 1. Отд. 1. С. 841). К 1642 г. церковь на св. воротах запустела. К кон. XIX в. территория бывшего мон-ря по-прежнему была обнесена кирпичной, крытой железом оградой с башнями на 3 углах. Южные

св. ворота «с высоким верхом» были покрыты белой жстью и украшены живописными изображениями, над створами имелась надпись об обстоятельствах основания монастыря. К кон. XIX в. ограда имела в окружности 237 саж., включая вост. и зап. ворота, а также пространство, занимаемое по линии ограды уч-щем и церковным домом. Пространство внутри ограды составляло десятину и 1 тыс. кв. саж. земли.

На территории К. м. располагались жилые постройки. В кон. XVI в. в обители находились келарская келья, 21 келья строителей, священников и старцев. В 1627–1629 гг.

кроме келарской имелось 8 братских келий. В 1764 г. в мон-ре значились каменная настоятельская келья

и 3 деревянные братские. По описаниям, начиная с XVI в. известно о хозяйственных постройках на территории мон-ря: каменной казенной палате и сушиле, а под ними был погреб, ледник, каменная поварня и хлебная изба. Имелся конюшенный двор с избой и амбаром, 8 сенников с конюшнями. В описи 1764 г. при упразднении мон-ря отмечены хлебная, 6 житниц, погреб, кухня, баня и сторожка. К обители примыкала Подмонастырская слобода, к-рая впервые упоминается в разъезжей грамоте 1541 г. В кон. XVI в. в ней находились 3 «служных» двора и «волыный» двор. Под мон-рем, на р. Б. Киржач, работала 2-колесная мельница («большие колеса немецкие»).

Материальное положение. Основным источником содержания К. м. в XV–XVIII вв. являлись доходы, полученные с пожалованных и купленных населенных земельных владений, наиболее ранние из которых с 1-й пол. XV в. находились близ обители, в Борисоглебском стане волости Маринина Слобода Переславского у. В 1545–1547 гг. переславская вотчина К. м. увеличилась почти вдвое. По писцовым книгам 1562/63 г., в ее состав входили: село, 8 селец, 3 погоста, 113 деревень, 4 пустоши. В них находились 594 двора (607 чел. муж. пола) и 18 пустых дворов. В писцовых книгах



1592–1593 гг. после эпидемии чумы 1571 г. числятся слободка служня, село, 6 селец, 17 деревень, 60 пустошей, в них 6 монастырских дворов, двор попа, 2 двора служек, 3 коровника, 165 чел., «20 дворов бобыльских с 20 бобылями», 6 дворов и 62 «мест запустевших» (ПКМГ. Ч. 1. Отд. 1. С. 849; РГАДА. Ф. 281. № 203/8927). К XVII в. относится единственный скромный земельный вклад в К. м. в Переславском у. братьев И. А. и Б. А. Милославских — луг полпустоши Фофановой с кулишкой.

В XVI–XVII вв. вотчины К. м. располагались также в Дмитровском, Владимирском, Нижегородском и Юрьев-Польском уездах. По духовной грамоте (ок. 1472 г.) кн. Дмитровского Юрия Васильевича, мон-рю пожаловано «село Радково и с хлебом, что в земле... и з животиною» (ДДГ. С. 223). Однако условия завещания удельного родственника не были выполнены вел. кн. *Иоанном III Васильевичем* и К. м. так и не получил в свое распоряжение указанную вотчину. По поминальному вкладу 1526/27 г. Антонида, вдовы Ивана Никифоровича Басенкова, внука Федора Васильевича Басенка, известного политического деятеля при дворах вел. князей Василия II Васильевича и Иоанна III Васильевича, во владения К. м. перешло находившееся в Троицком стане Дмитровского у. с. Старобислово с 5 деревнями и 13 пустошами (АРГ, 1505–1526. № 284. С. 285, 337–338).

В 60–70-х гг. XVI в. во Владимирском у. обитель приобрела в Ильмехотском стане в вол. Санницкой с. Ваганово с деревнями (ранее вотчина казенного в 1571 царского казначея Никиты Афанасьевича Фунникова-Курцева (*Черкасова*. 1996. С. 147–148)). В том же стане монастырем куплено сельцо Свитиничи (Казаково) с деревнями у вотчинника Василия Коробова и дер. Бырдино (запустевшая к кон. XVI в.) у Фотиньи, супруги Григория Прокудина. В стане Малый Рог мон-рю перешла дер. Муравино, ранее бывшая во владении Юрия Прокудина. Продажу земель К. м. исследователи связывают со временем массовых казней и конфискаций в период опричнины. В 1-й пол. XV–XVII в. К. м. владел двором в г. Владимире (АСЭИ. Т. 1. № 312; РГАДА. Ф. 1209. Оп. 1. № 71. Л. 16–16 об.).

В 1587/88 г. царь Федор Иоаннович выдал мон-рю жалованную гра-

моту на с. Чёрное Нижегородского у. В Тихотине стане Юрьев-Польского у. обитель владела с. Нов. Скоморохово с деревней на р. Шерноге (Шерне) — по данной грамоте это вклад Ивана Григорьевича Нагого, сделанный в 1572 г. В грамоте оговаривалось условие, по к-рому строитель обители должен выплатить вкладчику «здачу» в 350 р. Но право собственности К. м. на этот вклад не было закреплено в писцовых книгах. Поэтому эти земли позднее были временно отписаны (т. е. конфискованы) «на царя Федора Ивановича» (РГАДА. Ф. 1209. Оп. 1. Кн. 913. Л. 33–34 об., 166–167). Очевидно, изъятие вотчины последовало вскоре после кончины царя Иоанна IV и опалы на род Нагих. Впосл. вклад был возвращен мон-рю по жалованной грамоте царя Бориса Феодоровича Годунова 1598/99 г. в соответствии с «духовной» И. Т. Нагого от 25 авг. 1598 г. В 1607/08 г. законность владения подтвердил царь Василий Иоаннович Шуйский (*Черкасова*. 2004. С. 108–109).

К 1640 г. мон-рь владел 6521 четв. земли, по данным переписных книг 1653–1661 гг. — 318 дворами, в 1678 г. — 397–450 дворами, в 1700 г. — 521 двором. К 1764 г. вотчина К. м. состояла из Подмонастырской слободы, с. Селиванова Гора и 26 деревень в Переславском у., с. Ваганова с деревнями во Владимирском у., в которых проживали 2105 чел. муж. пола. У мон-ря имелось 3256 четв. пахотной земли, 3840 копен села и 296 дес. непашенного леса.

Кроме доходов с населенных земельных владений с 1-й трети XV в. по жалованным грамотам вел. кн. *Василия II Васильевича* и вел. кн. Софии Витовтовны К. м. получил право на рыбные ловли в р. Б. Киржач, подтвержденное в 1554 г. царем Иоанном IV. Из грамоты 1537 г. известно, что в это время «под их монастырем Пречистой на Киржаче торгуют в год на три праздники». По-видимому, речь идет о монастырских престольных праздниках (АИ. Т. 1. № 138. С. 200–201). Из документов неизвестно, когда появились и какой доход получал мон-рь с т. н. торжков на вотчинной земле. Грамотой царя Алексея Михайловича 1668 г. в пользу К. м. собирались пошлины уже с 5 торжков, учрежденных при мон-ре. Обитель владела 2 солеварнями: в Балахне и (с 1549) «у Новые Соли», на посаде в Холуе, в Стародубе Ряполовском Суздаль-

ского у. Доход К. м. приносили и 6 мельниц, находившихся в монастырских владениях. О наличии поминальных вкладов вещами и деньгами свидетельствуют сохранившиеся синодики К. м. По-видимому, особенно значительными были поступления от Милославских и их многочисленных родственников, многие из к-рых были похоронены в мон-ре.

С упразднением К. м. и преобразованием его храмов в приходские постепенно складывался штат духовенства. С 1875 г. в храмах было положено служить протоиерею, 2 священникам, диакону, 3 псаломщикам (один выполнял обязанности диакона) и 2 просфорням (по указу Владимирской духовной консистории одна определена на должность в 1886, другая — в 1903). Просфорням полагалось жалованье: одной — 120 р. в год, 2-й — 90 р. Остальным членам причта жалованье не полагалось. Содержание священно- и церковнослужителей складывалось из денег, полученных за исполнение треб, процентов с капитала, сложившегося из пожертвований купца А. А. Соловьёва и др. лиц (по указу Синода на содержание причта при открытии собора в 1875 и при назначении особого причта кладбищенской церкви в 1883 — 587 р.). В нач. XX в. дополнительно причт пользовался процентами с капитала вечных вкладов (420 р. 57 к. в год). Церковный капитал «неподвижной суммы» в ценных кредитных бумагах составлял 101 738 р. 61 к. Из них 63 тыс. р. резервировалось на «построение нового храма».

Причту принадлежало 29 дес. 1894 кв. саж. пахотной земли, 3 дес. 310 кв. саж. сенокосов. Пахотная земля ежегодно за 80 р. сдавалась в аренду под выпас скота, сенокосами причт пользовался сам. Церковных домов для причта не полагалось. Общине принадлежал каменный 2-этажный флигель, оставшийся от мон-ря, в к-ром к кон. XIX в. располагалась приходская б-ка, к 1910 г. на 1-м этаже — сторожка, на 2-м — певч. б-ка и келья диакона. Кроме того, на территории находился деревянный, крытый железом сарай; в юго-зап. углу ограды — 2-этажное каменное здание жен. уч-ща. По клировым ведомостям в кон. XIX в. в приходе числилось 1345 лиц муж. пола и 1513 женского, бóльшая часть которых горожане, остальные проживали в 3 окрест-



ных деревнях, в 1910 г.— 467 дворов (1371 чел. муж. пола и 1462 чел. жен. пола).

Архив, библиотека, реликвии. Архив К. м. формировался на протяжении многовекового периода, но известно и об утратах документов. Так, в жалованных грамотах царей Бориса Годунова от 13 янв. 1599 г., Василия Шуйского от 18 мая 1607 г. сообщалось, что при пожаре 1598 г. сгорели казенные кельи, а вместе с ними «на монастырские вотчины жалованные грамоты и данные, которые давали вкладчики, и всякие вотчинные крепости». При упразднении К. м. подлинники и списки жалованных грамот царей и др. публично-правовых актов XV—XVII вв., происходящие из архива монастыря, были переданы в Троице-Сергиеву лавру; в наст. время хранятся в ОР РГБ (Троиц. Ф. 303, 304). Нек-рые документы ок. 1764 г. поступили в Коллегию экономии и в составе особой коллекции средневеков. документов «Грамоты Коллегии экономии» хранятся в РГАДА (Ф. 281).

В период секуляризационных реформ 2-й пол. XVIII в. в Троице-Сергиеву лавру поступила и монастырская б-ка, содержавшая более 20 рукописных книг XIV—XVII вв., а также богослужебные книги, творения отцов Церкви, житийная лит-ра. Возможно, в то же время из храмов бывш. мон-ря были изъяты и переданы в лавру нек-рые святыни и памятники церковных древностей. К нач. XX в. в храмах Киржача хранилось сравнительно небольшое число старинных икон и утвари. В Благовещенском соборе находилась напрестольный серебряный вызолоченный крест с частицами мощей первомч. Стефана, царицы Феодоры, святых Космы и Дамиана, великомучеников Пантелеимона и Иакова Персиянина, мч. Татианы, мч. Прокпия, свт. Иоанна Златоуста и др. — вклад 1635 г. архим. *Новоспасского московского мон-ря* Иосифа. Упоминаются также икона Успения Пресв. Богородицы, частицы мощей в 2 крестах св. Иоанна Предтечи, евангелиста Марка, ап. Иакова Алфеева, преподобных Антония и Феодосия Печерских, прп. Нестора Летописца, прп. Сергия Радонежского, вмч. Варвары, преподобных Антипы Чудотворца, Иеремии Прозороливого, прп. Иоанна Киево-Печерского Многострадального, прп. Исаакия Киево-Печерского, мч. Лукиана, свт. Арсе-

ния, еп. Тверского, архиеп. Стефана. Здесь хранились также частицы от Гроба Господня, часть древа Креста Господня.

Чудотворной считалась храмовая икона прп. Сергия Радонежского в серебряной вызолоченной ризе, изготовленной в 1892 г. в память 500-летия преставления преподобного. Икону украшал оклад 1632 г., устроенный старцем строителем Малахийей (Ржевитиным) «по себе и своих родителях». Сохранилась одна из святынь К. м.— Владимирская икона Божией Матери (XV в., ГИМ), которую к 1917 г. украшал серебряный оклад (ГА Владимирской обл. Ф. № 556. Оп. 1. № 57. Д. 5040. Л. 8. № 79). Из древних образов следует отметить находившуюся в Спасской ц. местную икону Спасителя с преподобными Сергием и Никоном (1659) работы иконописца С. Ушакова; Нерукотворный образ Спасителя (1548/49) — вклад старца Паисия из Благовещенского собора. Почитаемой была храмовая икона «Происхождение честных древ Животворящего Креста Господня» с 20 праздничными клеймами в серебряном позолоченном окладе из Спасской ц.

Реликвиями К. м. являлись деревянный посох с железным наконечником, принадлежавший настоятелям, хоругвь с образами равноапостольных Константина и Елены, вышитыми по малиновому бархату золотом и серебром в медном позолоченном круге с сиянием, — вклад 1635 г. новоспасского архим. Иосифа «по родителям своих в вечной поминок».

Храмы Киржача (1917 — 80-е гг. XX в.). В окт. 1917 г. началось разрушение городских церквей. В 1918 г. строения и все имущество бывш. монастыря и Всехсвятская ц. были реквизированы властями военного ведомства, хотя в том же году Киржачский УИК передал в пользование общине верующих наиболее ценное имущество, хранившееся в церквях. Оно было взято на учет Главмузеем Наркомпроса РСФСР, до 1923 г. часть его хранилась в опечатанном Спасском храме, другая была вывезена в Троице-Сергиеву лавру. Весной 1922 г. под предлогом помощи голодающим Поволжья было проведено изъятие из храмов предметов для богослужения из серебра и золота, за исключением тех, к-рые состояли на учете Главнауки. Были вскрыты 2 захоронения в усы-

пальнице Милославских, но ценностей там не обнаружили. 23 мая 1923 г. Киржачская ликвидационная комиссия закрыла Благовещенский, Спасский и Сергиевский храмы, но т. к. здания и находившееся в них имущество были «историческими по своей древности», они вместе с часовней прп. Романа были переданы в ведение Главмузея. Благодаря энтузиазму местного учителя Н. В. Синичкина на территории бывш. монастыря организовали Киржачский церковно-бытовой музей, впоследствии филиал Владимирского гос. музея. Музейными стали здания братского корпуса XVII в. и 2-этажный кирпичный дом причта, «сарай для хозяйственных нужд» и построенный в нач. XX в. в ограде церковный магазин. В 1924 г. древние храмы были внесены в «Список сохраняемых государством памятников истории и архитектуры Владимирской губернии» и поставлены на учет в Музейном отделе Главнауки. Музейная экспозиция располагалась в Благовещенском соборе и Спасской церкви. В Благовещенском соборе разместились памятники церковного искусства: иконы XIV—XVII вв., церковная утварь и шитье XV—XIX вв., резьба по дереву и каменные могильные плиты в основном XVII в., рукописные и старопечатные книги преимущественно из ризницы собора, а также др. церквей Киржачского у. В подклети Спасской ц. экспонировалось «бытовое» собрание: картины, мебель, одежда, монеты и др. вещи, конфискованные в усадьбах местных землевладельцев, в частности кн. И. Н. Вадбольского, гр. Салтыкова и др. В музее хранилось более 100 набивных досок, изъятых с фабрики Соловьёвых. До кон. 1928 г. ремонтные работы в храмах не проводились, и они разрушались. Вскоре после увольнения летом 1928 г. основателя и бессменного заведующего музеем Синичкина началось расхищение ценностей. Летом 1930 г. по инициативе Киржачского горсовета была предпринята попытка разрушить храм, но сотрудники Главнауки Наркомпроса РСФСР, на учете которого находились памятники, не дали разрешения на снос церковных зданий. В годы Великой Отечественной войны собор использовался под склад боеприпасов. Позднее в его помещениях находились колбасный цех, керосинная лавка. Из усыпальницы



Спасского храма были расхищены резные надгробья, была уничтожена даже вмурованная в южную часть стены храма закладная плита. Здания не реставрировались, настенная роспись осыпалась.

Более трагической оказалась судьба Сергиевской ц. По распоряжению Киржачского УИК с 1923 г. музей сдал храм в аренду немногочисленной обновленческой общине (20 чел.). При обновленцах храм обветшал и пришел в запустение. В ночь на 2 марта 1928 г. в церкви осквернили переданную обновленцам раку прп. Романа Киржачского, из храма похитили серебряную ризу, украшавшую раку, венец с иконы «Страсти Божией Матери», венец с иконы прп. Сергия, а также 3 серебряные и медные лампады. 25 авг. по решению Киржачского горсовета в связи с нарушением общиной верующих условий договора, допустившей хищение имущества, имеющего музейную ценность, и отсутствием ремонта здания договор с обновленцами был расторгнут. Неск. лет храм пустовал, в 1932–1934 гг. был взорван. Одновременно с Сергиевской ц. разрушили часовню прп. Сергия, дом причта, где с 1923 г. находилась школа 2-й ступени, и значительную часть монастырской стены.

Всехсвятский храм с 1923 г. и до кон. нояб. 1929 г. арендовала каноническая тихоновская община верующих. Первоначально в ней числилось 779 прихожан. Община пыталась предотвратить закрытие церкви, направляя жалобы в различные инстанции и посылая ходяков в Москву. Служба в храме продолжалась до февр. 1930 г. Вскоре Киржачское ОГПУ арестовало священнослужителей и наиболее активных членов церковного совета. Они были осуждены за антисоветскую деятельность, а храм был закрыт. Опустевшее здание Киржачский горсовет намеревался разрушить и продать «на щебень» конторе «Ивстрой». Но, не получив разрешения областного руководства, в церкви устроили общественную столовую. С колокольни были сняты колокола. К 1936 г. храм был переоборудован под пекарню местной потребкооперации. Хлебокомбинат просуществовал до 90-х гг. XX в.

Братский корпус, служивший церковной сторожкой, с 1923 по 1927 г. находился в ведении музея. Верхний этаж использовался под б-ку, часть

помещения занимал сторож Всехсвятской ц., к-рый за жилплощадь и покос на территории музея охранял и музей. С 1927 г. нижний этаж стал сдаваться внаем квартирантам. Здания, остававшиеся без ремонта более 30 лет, ветшали и разрушались. В нач. 60-х гг. XX в. было принято решение о реставрации фасадов Благовещенского собора и Спасской ц. Работы проводились в 1963–1964 гг. владимирскими реставраторами под рук. архит. И. А. Столетова. Внутри зданий помещения только побелили. 20 лет храмы оставались бесхозными. В 1983 г. городские власти приняли решение об использовании памятни-



Киржачский
в честь Благовещения
Пресв. Богородицы
мон-рь. Фотография.
2013 г.

ков под общественные нужды. В Благовещенском соборе планировалось открыть музей; на 1-м этаже Спасской ц. — молодежный клуб, на 2-м — установить игровые автоматы; в зап. части галереи собора — обустроить киоск для продажи сувениров и напиться. В защиту памятников архитектуры выступила общественность города. После серии статей в прессе храмы были переданы РПЦ.

Восстановление К. м. в 1990–2014 гг. 1 июля 1990 г., в день празднования *Боголюбской иконе Божией Матери*, в Спасском храме свящ. Стефан Бензюк отслужил Божественную литургию. По благословению архиеп. Владимирского и Суздальского *Евлогия (Смирнова*; с 2013 митрополит) от 4 июля 1995 г. решением Синода от 27 дек. 1996 г. на территории К. м. был учрежден жен. монастырь, старшей сестрой (позднее настоятельница) назначена инокиня *александровского в честь Успения Пресв. Богородицы монастыря Фотина (Шташевская)*. 15 июля 1995 г., в день празднования Положения честной ризы Пресв. Богородицы, монастырский свящ. Андрей Зацепин совершил первое всенощное бде-

ние в храме Всемилового Спаса; на клиросе пели инокиня Фотина и послушница Ирина Лушина (в постриге Магдалина; впосл. настоятельница восстанавливаемого *Хмелевского в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» жен. мон-ря* в Киржачском р-не Владимирской обл.). 19 июля, в день празднования Собору Радонежских святых, К. м. посетил правящий архиеп. и совершил совместную с сестрами молитву.

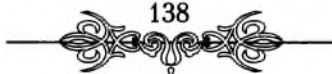
11 авг. 1995 г. при большом стечении горожан и гостей состоялись архиерейское богослужение, посвященное прп. Роману Киржачскому, и крестный ход. В тот же день архиеп. Евлогий, духовенство и настоятельница встретились с гла-

вой администрации города и руководителями местных предприятий и сообщили об открытии жен. монастыря. 31 мар-

та 1996 г. состоялся первый монашеский постриг: старшая сестра Фотина была наречена в честь прп. Марии Египетской. До 24 дек. 2010 г. она возглавляла К. м., с 22 марта 2011 г. — игум. Феодора (Трубач). К 2014 г. в обители проживало ок. 30 сестер.

12 июля 1996 г. по благословению архиеп. Евлогия группа археологов начала раскопки в усыпальнице Благовещенского собора, на месте погребения прп. Романа Киржачского. 24 нояб. состоялось открытие мощей прп. Романа. По благословению архиеп. Евлогия храм-усыпальницу прп. Романа обустроили в соборном приделе во имя равноапостольных Константина и Елены. 23–25 нояб. 1997 г. в присутствии Святейшего Патриарха Московского и всея Руси *Алексия II*, архиеп. Владимирского и Суздальского Евлогия и большого количества верующих прошли церковные торжества, посвященные прославлению мощей прп. Романа: освящен храм-усыпальница прп. Романа и состоялся общегородской крестный ход к Никольской ц. в Заболотье.

Монастырю передано здание Всехсвятского храма, самого большого



в городе. Весной 2001 г. на колокольне была восстановлена медная глава с позолоченным крестом. В мае 2007 г. начались работы по восстановлению Всехсвятской ц., весной — летом 2008 г. была проведена внешняя реставрация храма и благоустроена галерея между Благовещенским и Спасским храмами. В 30-х гг. XX в. сохранялась часовня над источником прп. Сергия, но вполсл. она была разрушена. После продолжительных поисков ее местоположения сестрами были обнаружены остатки стен и фундамента строения. 15 марта 2003 г. состоялся молебен по случаю начала строительства новой часовни над источником прп. Сергия Радонежского. Часовня и колодец были восстановлены, и 11 авг. 2005 г., в день памяти прп. Романа, освящены архиеп. Евлогием.

Первые насельницы жили в холодном и сыром подклете храма Всемилошного Спаса, т. к. здание бывших покоев настоятеля занимало отделение вневедомственной охраны г. Киржача. В 1996 г. за оградой монастыря был приобретен небольшой дом, куда после ремонта и переселились сестры. В 2000 г. были выстроены восточные въездные ворота и домик вратарниц. В него переселились 4 сестры, но большинство насельниц жили вне стен обители. В 2001–2005 гг. построили келейный корпус, в котором разместили трапезную, кухню, швейную мастерскую и кельи. В мон-ре имеется также иконописная мастерская. В 1997 г. К. м. получил разрешение на аренду земельного участка площадью 20 га близ дер. Ефаново Киржачского р-на. С 1998 г. было начато строительство домика на участке и велась сельскохозяйственные работы, позднее заложен фундамент для фермы, устроены теплицы и возведены др. необходимые постройки. К 2007 г. восстановлена ограда мон-ря.

Регулярные богослужения совершаются монастырским клиром, состоящим из 3 священников и диакона. В дни престольных праздников — Благовещения Пресв. Богородицы, Происхождения честных древ Животворящего Креста Господня, памяти преподобных Сергия Радонежского и Романа Киржачского, а также в 1-е воскресенье по Пятидесятнице и в день Всех святых устраиваются крестные ходы вокруг храмов обители с окроплением св. водой, освя-



Часовня во имя прп. Сергия Радонежского над св. источником. 2005 г.

щенной в колодце часовни прп. Сергия Радонежского.

Насельницы и прихожане К. м. помогают местным детскому дому и приюту. Летом 2006 г. по благословению архиерея при мон-ре было основано Свято-Тихвинское сестричество, его сестры (в основном миряне и прихожане) служили в Палатах милосердия при Центральной районной больнице, помогали одиноким и престарелым жителям города. В больнице имеется часовня в честь Тихвинской иконы Божией Матери. Монастырский священник служил в храме в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» в исправительном учреждении для заключенных. С 1999 г. при мон-ре действует детская воскресная школа. Прихожане мон-ря преподают воспитанникам Закон Божий, историю Церкви, рукоделие, пение. Школу посещает 30–35 детей.

Арх.: РГАДА. Ф. 281. Оп. 1. № 203/8927; ГА Владимирской обл. Ф. 556. Оп. 1. № 1877, 2293, 3284, 4752, 5040; Ф. 584. Оп. 2. № 40, 41, 48; Ф. Р-1826. Оп. 1. № 57. Л. 11, 126–127 об.; № 139. Л. 9–10 об.; № 141. Л. 23–23 об., 81 об.—83; № 157. Л. 52–52 об., 133–137 об.; № 160. Л. 32; № 173. Л. 3, 6–8, 10; Ф. Р-1994. Оп. 1. № 91. Л. 63; Ф. Р-307. Оп. 2. № 2. Л. 47–50 об.; № 4. Л. 15; ГА Ивановской обл. Ф. Р-1510. Оп. 1. № 18. Л. 25–25 об.; № 3460. Л. 70; Ф. Р-2953. Оп. 1. № 10. Л. 37 об.; № 18. Л. 25–25 об.; Оп. 3. № 25. Л. 406, 408, 410, 411–411 об., 415–415 об., 417, 418, 419–420, 421–421 об. Ист.: РИБ. Т. 2. № 171; ОДДС. Т. 1. С. 424; АИ. Т. 1. № 138; Т. 2. № 106; ПСРЛ. Т. 6. С. 121; АСЭИ. № 132, 133, 246, 247, 327, 435, 536, 617; АРГ, 1505–1526. С. 3. № 178, 294; ПКМГ. Ч. 1. Отд. 1. № 767, 788, 801, 803, 805, 841; АЮБДР. Т. 3. № 274. Стб. 25–28; *Н[а]йден[о]в* / Н. А. Переславль-Залесский: Мат-лы для истории города XVII и XVIII ст. М., 1884. С. 30. Лит.: ИРИ. Ч. 2. С. 110; Ч. 4. С. 292; Ч. 6. С. 1006–1009; О похороненных в Киржачской Благовещенской ц. лицах из фамилии Милославских // Владимирские ГВ. Приб. 1842. № 44. С. 180–181; Замечательное происшествие (в Киржачском мон-ре) // Там же. 1844. № 15; *[Список И. И.]* Киржачский муж. мон-рь

// Там же; *А[меницкий] Д., диак.* Описание Благовещенского мон-ря, ныне приходской г. Киржача церкви. М., 1860. Владимир, 1866²; *Тихонравов К. Н.* Город Киржач: История его, древности и статистика // Тр. Владимирского губ. стат. комитета. 1863. Вып. 1. С. 86–94; *он же.* Достопамятности г. Киржача // Владимирские ГВ. 1874. Ч. неофиц. № 36. С. 1–3; *Белоцветов А., прот.* Слово при освящении иконостаса и стенного росписания в Всехсвятской г. Киржача церкви // Владимирские ГВ. 1873. № 2. Ч. неофиц. С. 25–32; *он же.* Краткий очерк истории г. Киржача и последнего праздника его по случаю открытия в нем собора и слово при сем случае. Владимир, 1876; *Арсений, иером., Иларию, иером.* Описание слав. рукописей 6-ки Св.-Троицкой Сергиевой лавры. М., 1878. Т. 1. № 34, 119, 155, 229; Т. 2. № 181, 191, 194, 386, 534, 578, 640, 683, 687; 1879. Т. 3. № 102, 126, 260, 327, 607, 629, 690, 702, 815, 816; *Лебедев В., свящ.* Киржач, заштатный город в Покровском у.: Ист.-стат. очерк // Владимирские ГВ. 1878. № 10. Ч. неофиц. С. 1–3; *Виноградов А., прот.* Краткая история упраздненного Благовещенского Киржачского мон-ря, основанного прп. Сергием Радонежским, что ныне соборная церковь. Владимир, 1880; Киржач: [Очерк истории города] // Владимирские ГВ. 1882. № 2. Ч. неофиц. С. 2–4; *Токмаков И. Ф.* Ист.-стат. описание г. Киржача. М., 1884; *он же.* Благовещенский собор в г. Киржаче Владимирской губ., бывш. Киржачский мон-рь, основанный прп. Сергием Радонежским и его учеником Романом Киржачским: Краткий ист. очерк. М., 1892; Прп. Роман Киржачский и его мон-рь // Рус. паломник. 1894. № 36; *Добронравов В. Г.* Ист.-стат. описание церквей и приходов Владимирской епархии. Владимир, 1897. Вып. 4. С. 373–383; *Ушаков Н. Н.* Спутник по древнему Владимиру и городам Владимирской губ. Владимир, 1913. С. 379–386; *Смирнов М. И.* Феодальные владения Троице-Сергиева мон-ря в Переславль-Залесском у. XV–XVIII вв. // Тр. Переславль-Залесского ист.-худож. и краевед. музея. 1928. Вып. 6/7: Прошлое переславль-залесской деревни. С. 4–165; *Белоброва О. А.* Посольство К-польского патриарха Филофея к Сергию Радонежскому // Сообщ. Загорского гос. ист.-худож. музея-заповедника. 1958. Вып. 2. С. 12–18; *Столетов А. В.* Памятники архитектуры Владимирской обл. Владимир, 1958. С. 221–224; *Некрасов А. И.* Собор в Киржаче // ДРИ. М., 1963. [Вып.] XV — нач. XVI вв. С. 217–234; *Алексеев Ю. Г.* Аграрная и социальная история Сев.-Вост. Руси XV–XVI вв.: Переславский у. М.; Л., 1966. С. 93, 139; *Водарский Я. Е.* Церковные орг-ции и их крепостные крестьяне во 2-й пол. XVII — нач. XVIII в. // Ист. география России, XII — нач. XX в.: Сб. ст. М., 1975. С. 79; *Борисов Н. С.* Русская Церковь в полит. борьбе XIV–XV вв. М., 1986. С. 90–91; *он же.* Сергий Радонежский. М., 2002. С. 119, 286–287; *Скрябинников Р. Г.* Святители и власти. Л., 1990. С. 42–45; *Кучкин В. А.* Сергий Радонежский // ВИ. 1992. № 10. С. 75–92; *он же.* Антиклассицизм // ДРВМ. 2002. № 4(10). С. 104–106, 110; *Черкасова М. С.* Землевладение Троице-Сергиева мон-ря в XV–XVI вв. М., 1996. С. 70, 92, 112, 121, 125, 222, 257, 269, 278; *она же.* Крупная феод. вотчина в России кон. XVI–XVII вв.: (По архиву ТСЛ). М., 2004. С. 40, 50, 108, 112, 130, 132, 154, 161, 201, 211, 245, 257, 275, 280–281, 291, 294, 303, 305, 325; *Клосс Б. М.* Избр. труды. М., 1998. Т. 1: Житие Сергия Радонежского. С. 43, 365; *Безроднов В. С.* О Синодике Киржачского Благовещенского

мон-ря // Рождественский сб.: Мат-лы конф. «История в лицах». Ковров, 2003. Вып. 10. С. 239–245; *Белицына Н. В., Мария (Сташевская), мон.* Прп. Роман Киржачский и мон-рь Благовещения Пресв. Богородицы от основания до наших дней. М., 2003; *Язнов А. В.* К вопросу о датировке собора Благовещенского Киржачского мон-ря // ДРИ. М., 2003. [Вып.:] Рус. искусство позднего средневековья: XVI в. С. 130–145; *Пэнэжко О., прот.* Город Киржач, храмы Киржачского и Кольчугинского р-нов Владимирской обл. Владимир, 2005. С. 9–19; *Аверьянов К. А.* Сергей Радонежский: Личность и эпоха. М., 2006. С. 245–251, 255; Писцовые книги Вост. Замосковья. М., 2007. С. 16–17, 31–32, 37, 90, 331; *Ленева Т. А., Михеенко Н. В., Мария (Сташевская), игум.* Да тихое и безмолвное житие поживем...: 650 лет Благовещенскому Киржачскому мон-рю. Киржач, 2008.

А. В. Маштафаров

КИРИАК [Иуда; греч. *Κυριακός*; лат. *Quiricus, Cyricus*] (362/3), сщмч. (пам. 28 окт.; пам. визант. 28 окт., 31 марта, 14 апр.; пам. зап. 1, 4 мая), еп. Иерусалимский. Согласно агиографической традиции, иудей по имени Иуда, который участвовал в обретении св. Креста равноап. *Еленой*, обратился в христианство, стал епископом Иерусалима с именем Кириак и принял мученическую кончину при имп. *Юлиане Отступнике* (361–363). Древние списки Иерусалимских епископов первых веков не содержат имя Кириак, в связи с чем историчность данного персонажа вызывает сомнения. Болландист Д. ван *Панебрук* предложил отождествить К. с епископом *Иудой* (1-я пол. II в.), о к-ром упоминается в «Церковной истории» и «Хронике» *Евсевия* Кесарийского (*Euseb. Hist. eccl. IV 5; Idem. Chron. Vol. 2. P. 166–167*), а также в нек-рых др. источниках (*ActaSS. Mai. T. 1. P. 441–445*).

Сведения о К. содержатся в одной из 3 легенд об обретении св. Креста (см. ст. *Воздвижение Честного и Животворящего Креста Господня*) и в Мученичестве К. По мнению Н. В. *Пигулевской*, наличие лит. связи между этими 2 произведениями указывает на то, что легенда об обретении св. Креста и Мученичество представляют собой две части общего сказания о К., написанного или обработанного одним автором; кроме того, в некоторых рукописях они следуют непосредственно друг за другом (*Пигулевская. 1976. С. 73–74*).

Легенда об обретении св. Креста, связанная с К., сохранилась в неск. редакциях на греч., лат., сир. и араб. языках, начало публикаций к-рых относится к кон. XVII в.: в 1680 г.

болландисты издали по 4 рукописям лат. версию легенды и Мученичество К., а также вступление, относящееся только к Мученичеству (*ActaSS. Mai. T. 1. P. 445–450*), и ука-



Сщмч. Кириак, еп. Иерусалимский. Миниатюра из Митология Василия II. 1-я четв. XI в. (Vat. gr. 1613. P. 144)

зали в примечаниях разночтения по др. спискам. Сир. текст по рукописи *Bodl. Marsh. 13, 1176/77 г.*, опубликовал Д. *Лофтус* (*Loftus. 1686*). В кон. XIX в. П. *Беджан* издал др. сирийский вариант легенды по берлинской рукописи *Sachau. № 222, 1881 г. (Bedjan. Acta. T. 1. P. 326–343)*, А. *Хольдер* опубликовал латинский вариант по рукописи *Paris. 2769, VI/VII в. (Holder A. Inventio Sanctae Crucis. Lpz., 1889)*, и предположил, что он восходит к утраченному греч. оригиналу. Вскоре К. *Вотке* заявил о находке этого греч. варианта в рукописи *Vat. gr. 866* и опубликовал его (*Wotke. 1891*). Э. *Нестле* издал сир. текст по 2 брит. рукописям *Lond. Brit. Mus. Add. 12174, 1196 г.*, и *14644, кон. V – нач. VI в. (Nestle. 1889)*, а также греческий текст по самой ранней рукописи *Sinai. gr. 493, VIII/IX в. (Idem. 1895)*. Й. *Штраубингер*, сравнив все версии легенды



составлена по-гречески в Иерусалиме (The Finding of the True Cross. 1997. P. 25), а лат. и сир. версии

являются переводами с утраченного оригинала. Араб. версия известна в составе рукописи синайского происхождения сер. Х в. (*Esbroek. Remembrance. 1982. P. 144–145*).

Оригинальная копт. версия легенды об обретении св. Креста сохранилась в виде *Панегирика* о Кресте под именем свт. *Кирилла I*, еп. Иерусалимского, изданного по разным рукописям Э. А. У. *Баджем* (*Miscellaneous Texts in the Dialect of Upper Egypt / Ed., introd., transl. E. A. W. Budge. L., 1915. P. 183–230* [текст], 761–808 [англ. пер.] и А. *Кампаньяно* (*Ps. Cirillo di Gerusalemme. Omelie copte sulla Passione, sulla Croce et sulla Vergine / Ed., introd., trad. A. Campagnano. Mil., 1980. P. 76–148*). О раннем распространении легенды в Египте свидетельствует также упоминание К. в копт. *Панегирике* в честь *Макария Ткоуского*, приписываемом *Диоскору* Александрийскому, где, однако, содержится явный анахро-

«Обретение Креста Господня». Миниатюра из Гомиллий Григория Назианзина. 879–882 гг. (Paris. gr. 510. Fol. 440)

об обретении св. Креста, связанные с К., пришел к выводу, что лат. текст, найденный *Хольдером*, не зависит ни от одного из известных греч. или сир. вариантов; при этом сир. редакция из рукописи *Lond. Brit. Mus. Add. 14644* ближе к нему, чем любая

низ о крещении К. в царствование *Константина Иосифом*, 14-м еп. Иерусалимским (1-я пол. II в.) (*A Panegyric of Macarius Bishop of Tkow attributed to Dioscorus of Alexandria / Ed. D. W. Johnson. Louvain, 1980. Vol. 1. P. 60. (CSCO; 415. Copt.; 41)*). Время составления греч. легенды определяется по-разному. М. ван Эс-

брук считал, что все 3 легенды об обретении св. Креста были написаны одновременно и существовали параллельно при свт. *Иоанне II* Иерусалимском (до 356–417). По мнению исследователя, К. мог принадлежать к иудеохрист. течению; в 392 г. для членов этого движения свт. Иоанн II утвердил должность ставрофилакса (хранителя Животворящего Древа св. Креста) и назначил на нее св. Порфирия, в посл. еп. Газского, объединив т. о. это течение с Церковью империи (*Esbroeck*. 1984. P. 126). Однако Х. Я. В. и Я. В. Дрейверсы считают, что легенда об обретении св. Креста, связанная с К., имеет явный антииудейский характер и это опровергает теорию о принадлежности К. к иудеохрист. общине и о существовании этой легенды в кон. IV в. Кроме того, легенда, связанная с Протоникой, которая известна только на сир. языке, возникла позже 390 г., поэтому тезис о совместном бытовании 3 легенд в Иерусалиме следует также считать необоснованным (*The Finding of the True Cross*. 1997. P. 19). В качестве *terminus ante quem* исследователи предлагают 450 г., время создания «Церковной истории» Созомена. В ней говорится, что Елена узнала о местонахождении св. Креста посредством божественных знамений и видений, а не от иудея (*Sozom. Hist. eccl.* II 1. 4). Из этого очевидно, что Созомену была известна легенда, связанная с К., однако он не принимал ее. В качестве *terminus post quem* можно назвать 415 г., когда были обретены мощи архидиак. первомч. *Стефана*, к-рому в легенде уделяется особое внимание; почитание первомученика было широко распространено в это время в Иерусалиме (*The Finding of the True Cross*. 1997. P. 20–21). Т. о., возникновение греч. версии легенды обретения св. Креста, связанной с К., вероятно, относится к 1-й пол. V в.

Наиболее ранние сведения о существовании лат. версии легенды восходят к нач. VI в.: в т. н. Декрете Геласия (окончательная редакция относится к нач. VI в.) о легенде, связанной с К., говорится как о «новом сочинении», к-рое вызывало нек-рое недоверие (*scriptura de inventione crucis... novellae quidem relationes sunt et nonnulli eas catholici legunt — Das Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis / Hrsg. E. von Dobschütz. Lpz., 1912. S. 43–*

44, 277–279). Согласно Л. Дюшену, высказанные в т. н. Декрете Геласия опасения связаны гл. обр. с тем, что включенные в легенду сведения о крещении имп. Константина еп. Рима *Евсевием* противоречат преданию, засвидетельствованному в Деяниях Сильвестра (LP. T. 1. P. CVII–CIX). В кон. VI в. эта легенда была известна св. *Григорию Турскому* (*Greg. Turon. Hist. Franc.* I 36).

Сир. версия легенды также, вероятно, возникла в нач. VI в., что можно предположить по датировке самой ранней содержащей ее рукописи (РНБ. Сир. нов. сер. № 4), к-рая относится к 500 г. Легенда приобрела широкую известность, и на ее основе были составлены гомилия *Иакова Саругского* († 521; не изд., пересказ: *Brock*. 1992. S. 57–58) и 2 литургические поэмы (в жанрах мемра и согита), вошедшие в состав восточносир. литургического сб. «Худра» (англ. пер.: *Ibid.* S. 63–82; об отличиях от прозаической версии см. также: *Drijvers*. 2011). В то же время сохранилось рукописное свидетельство VIII–IX вв., согласно к-рому уже *Севири*, монофизитский патриарх Антиохийский (512–518), резко критиковал историчность сказания о К., считая его полностью фиктивным персонажем (см.: *Esbroeck*. 1990). Те же соображения высказывал и *Александр Кипрский* (VI в.?.; см.: *Idem*. 1979). Оба они ссылались гл. обр. на то, что Иерусалимским епископом при имп. Константине был *Маккарий I*.

Греч. и лат. версии легенды об обретении св. Креста, а также сирийская из рукописи РНБ. Сир. нов. сер. № 4 начинаются со сказания о явлении Креста на небе имп. Константину накануне его сражения с варварами на р. Дунай. После обращения в христианство император отправил Елену на поиски св. Креста. К. (тогда он назывался Иудой) был одним из иудеев, которых Елена призвала, чтобы узнать о местонахождении святыни. Боясь наказания, иудеи указали ей на Иуду, родственника архидиак. первомч. Стефана (в различных версиях приводятся различные степени родства), к-рому по наследству передавались сведения, где спрятан св. Крест. Иуда долго не хотел открывать тайну императрице, тогда она приказала бросить его на 7 дней в безводный колодезь и не давать пищи. По прошествии срока он согласился открыть ей местонахож-

ждение св. Креста. Иуда молился по-еврейски Богу и обещал в случае нахождения святыни уверовать во Христа (в греч. и нек-рых лат. текстах молитва Иуды транслитерируется, а затем дается ее перевод). После воскрешения мертвеца от прикосновения к одному из 3 найденных крестов Иуда обратился к истинной вере и крестился. По указанию Елены он был поставлен преемником Иерусалимского епископа (имя которого не указано) и рукоположен Евсевием, еп. Рима, с именем Кириак (переводится с греческого как «Господень»). В посл. К. нашел гвозди Креста Господня и передал их императрице, а она повелела сделать из них уздечку для коня имп. Константина. Елена выгнала из Иудеи всех евреев, не принявших христианства, и оставила К. богатые приношения для раздачи бедным; вскоре она скончалась. К. получил от Бога дар изгнания бесов и исцеления от болезней.

В слав. традиции рассказ об обретении св. Креста, связанный с К., входит в состав 2 анонимных гомилий на праздник Крестовоздвижения (14 сент.). 1-я гомилия «Слово на Воздвижение (или Обретение) Честного и Животворящего Креста» (нач.: «В лето седьмое царствующу великому цесарю Константину, месяца иеуаря (!) (вар.: «студенаго») собращася множество варвар...») известна в древнерус. списках с кон. XIV в. (ГИМ. Чуд. 20; Увар. 589). В тексте из рукописи ГИМ. Чуд. 20 содержится ряд ярких фонетических русизмов, поэтому перевод предположительно может быть отнесен к числу домонг. восточнославянских (*Алексеев*. 1993. С. 239). Текст 2-й гомилии «Явление Константину царю и обретение Креста, на нем же повешен бысть Господь наш...» (нач.: «В лето 203. Взыскание и пытание бысть о кресте нашем...»), вероятно, наиболее близок к греч. варианту ВHG, N 402+408 и встречается в древнерус. списках начиная с XV в.; изредка он помещается (в др. редакции) и в южнослав. списках XVII в. (*Иванова*. 2008. С. 203–204). Литературная история этих памятников исследована недостаточно (*Алексеев*. 1993. С. 239–240; *Творогов*. 1993. С. 10). Обе гомилии включают молитву К. на «жидовском языке» и ее перевод; облик первоначального текста искажен почти до неузнаваемости и, судя по фонетическим признакам, не может непосредственно

восходить к евр. оригиналу. В восточнослав. списках гомилий начиная с XV в. (в т. ч. и в ВМЧ) часто оставляется лишь слав. текст молитвы (Алексеев. 1993. С. 239–240). «Молитва Иуды», извлеченная из «Слова на Воздвижение...» и оформленная как пофразовый перевод «еврейского» текста на славянский, встречается и в отдельных списках, напр., в составе известного сборника толкований сер. XVI в. РГАДА. Ф. 181 (РО Б-ки МГАМИД), № 478. Оба памятника опубликованы лишь по достаточно позднему списку ВМЧ (Сентябрь, дни 14–24. Стб. 749–756 («Слово на Воздвижение...»), 724–730 («Явление...»)).

Мученичество К. сохранилось на греч., лат., сир., копт., эфиоп. и арм. языках. Изначальный текст, написанный на греч. языке в IV — нач. V в. в среде греч. диаспоры М. Азии или Палестины, утерян; сохранившийся греч. вариант является его переработкой (Пигулевская. 1976. С. 81). Сир. и лат. версии представляют собой переводы греч. оригинала, при этом в лат. редакции (VHL, N 7022–7025) содержатся определенные черты как греч., так и сир. текстов и наибольшее число подробностей.

Греческое Мученичество К. (ВНГ, N 465–465b) имеет 2 редакции. Первая сохранилась в рукописи Mess. 30 (Fol. 105v — 107v), 1380 г., и была издана в 1907 г. А. И. Пападопуло-Керамевсом с рус. переводом В. В. Латышева. Др. редакция входит в состав рукописи Sinait. gr. 493 (Fol. 184–207), VIII–IX вв., и в Минологий XI в. (Ehrhard. Überlieferung. Bd. 1. S. 329). Согласно 1-й редакции, имп. Юлиан Отступник услышал о К., прибыл в Иерусалим и вызвал его на допрос. К. сказал, что он получил свое имя по повелению Елены, в сан его рукоположил епископ Римский, а прежде он назывался Иудой. Правитель приказал привести мать К. Анну и пытался убедить ее и сына принести жертву Зевсу. В ответ на это К. смело обличил императора, за что ему была отрублена правая рука, к-рой он «написал много посланий и многих отвратил от богов». К. продолжал бесчестить идолов и исповедовать христ. веру, тогда Юлиан велел влить ему в уста расплавленный свинец, затем положить епископа на раскаленное медное ложе и бить железными прутьями. Во время пытки

К. молился по-еврейски (в тексте приводится греч. транскрипция молитвы и ее перевод). После этого епископ был брошен в темницу, куда через 2 дня пришла Анна. Она ободряла сына и предрекла ему скорую мученическую кончину. По доносу тюремщиков Анну доставили к императору, к-рый приказал подвесить ее за волосы и строгать тело железом, а затем опалить огнем. Претерпев мучения, Анна скончалась. К. снова был приведен на допрос и брошен в ров с ядовитыми змеями и насекомыми, к-рые, однако, не причинили епископу никакого вреда. Видя это, Едалом (Аделом), начальник магов (согласно др. редакции, Аммон, начальник песнопений), уверовал во Христа и открыто исповедал веру, за что ему отрубили голову. 22 окт., в субботу, К. бросили в котел с раскаленным маслом и пронзили его тело копьем. В неизданной греч. версии (Sinait. gr. 493) говорится, что К. скончался 25 мая 362 г.

В отличие от греч. текста сир. и лат. рукописи содержат предисловие к Мученичеству. Также в них говорится, что Юлиан призвал магов и приказал им наполнить ров ядовитыми змеями и пресмыкающимися, а затем бросить туда К.; Едалом в лат. версии назван главным магом Аммоном (по нек-рым рукописям — Аммон или Абдон). В большинстве лат. рукописей казнь К. датируется началом мая (mense Maio intrante), 2-м годом правления тирана Юлиана (т. е. имп. Юлиана Отступника), следов., это 362 или 363 г.

Сир., копт. и эфиоп. редакции Мученичества К. (ВНО, N 233–235) в нач. XX в. последовательно издал И. Гвиди (Guidi. 1904–1906). Для издания сир. текста Гвиди использовал рукопись Lond. Brit. Mus. Add. 14644 (далее: S1), созданную в V или VI в. в Эдессе (Wright W. Catalogue of the Syriac Manuscripts in the British Museum. L., 1872. Т. 3. P. 1083). В S1 имеется лакуна, полный текст сир. версии содержится в рукописи РНБ. Сир. нов. сер. № 4 (далее: S2; изд. с учетом разночтений из S1 и франц. пер.: Pigoulewsky. 1927/1928. P. 332–356). Обе рукописи близки по времени и содержанию, однако при сравнении помимо незначительных вставок, пропусков и перестановок слов выявляются нек-рые существенные различия: не совпадает дата мученичества, в S2 пропущен эпизод посвящения К., к-рое он принял от еп. Ев-

севия, и имя К. систематически заменяется эпитетом «блаженный», что говорит о стереотипизации текста. Арм. версия (ВНО, N 236) подготовлена к печати в 1903 г. Н. Я. Марром, но опубликованы только отрывки.

Мученичество К. имеет сложные связи с большим агиографическим повествованием о мучениках и исповедниках времен имп. Юлиана, т. н. Сказанием о Юлиане (см. «Роман о Юлиане»). В обоих текстах присутствуют Римский еп. Евсевий и обратившийся в христианство маг. Можно предполагать, что в кон. IV в. тексты об обретении св. Креста, о К. и о смерти Юлиана представляли собой единый рассказ, в центре которого была идея богоизбранности Римской империи и судьба символов этого избрания, главным из к-рых был св. Крест.

В эфиоп. традиции К. атрибутируется один из ранних текстов об Успении Пресв. Богородицы (V–VI вв.) — т. н. Шесть книг. Во вводном трактате, повествующем о происхождении этого текста, сообщается, что он через К. попал в мон-рь Неопалимой Купины на Синае. По мнению В. М. Лурье, это свидетельствует о первоначальном мелькитском (правосл.) происхождении трактата, в то время как в копт. традиции он связывается с именем др. Кириака — монофизитского епископа Бахнассского (Лурье. 2001. С. 314; Idem. 2003).

День памяти К. В Синаксаре К-польской Церкви (архетип X в.) (SynCP. Col. 170–171), Минологии имп. Василия II (1-я четв. XI в.) и нек-рых греч. стишных синаксарях (напр.: ГИМ. Син. греч. 353, 1-я пол. XIV в.; см.: Владимир (Филантропов). Описание. С. 523) краткое сказание о К. помещено под 28 окт.; в Минее РНБ. Греч. 227, XII в., память святого указывается под 31 марта, в одном из ранних списков Типикона Великой ц. (Patm. 266, кон. IX — нач. X в.; см.: Дмитриевский. Описание. Т. 1. С. 64) — под 14 апр.

В груз. календаре из рукописи Sinait. iber. 34 (X в.), отражающем древнюю богослужебную традицию Иерусалимского Патриархата, память К. указана под 31 марта и 16 сент. (Garitte. Calendrier Palestino-Géorgien. P. 188, 332). По мнению Ж. Гаритта, упоминание К. под 16 сент. связано с Крестовоздвижением. Внизу, на полях рукописи, под 16 сент. отмечается, что К. участвовал в постройке и освящении храма Гроба



Сщмч. Кириак, еп. Иерусалимский.
Роспись ц. Вознесения мон-ря Дечаны.
1348–1350 гг.

Господня на Голгофе. Данная запись повторяется в груз. Минеях из рукописей Sinait. iber. 59 и 65 (X в.; см.: *Март Н. Я.* Описание груз. рукописей Синайского мон-ря. М.; Л., 1940. С. 101, 143) под 16 и 17 сент. соответственно. Также сведения о К. сохранились под 14 апр. в груз. «Великом Синаксаре», составленном в XI в. прп. *Георгием Святогорцем* (НЦРГ. А 97, А 193, Н 2211, Hieros. Patr. georg. 24–25, Sinait. iber. 4, Ath. Iver. georg. 30, все XI в.).

Поминовение К. (или Иуды-К.) включено в ряд лат. церковных календарей, начиная с Иеронимова Мартиролога (V–VI вв.), где память святого указана 1 мая (MartHieron. P. 222). Под этой же датой память К. значится в Мартирологе Рабана Мавра (ум. в 856; PL. 110. Col. 1142), но в др. каролингских мартирологах (*Адона* Вьеннского и *Узуарда*) она перемещена под 4 мая, в т. ч. в связи с тем, что 3 мая совершалось празднование обретения св. Креста, и указана дата мученичества — 362 г. (PL. 123. Col. 260; PL. 124. Col. 19–20). Кард. Цезарь *Бароний* в Римском Мартирологе (XVI в.) отметил поминовение святого 4 мая (MartRom. P. 170). В совр. редакции Римского Мартиролога (2001) память К. отсутствует.

В копт. и сир. минологических памятниках память К. практически не встречается; она указана лишь в сирояковитском Минологии XVII в. из Халеба (Алеппо) под 31 мая (Un Martyrologe et douze Ménologies syriaques / Ed. F. Nau. P., 1912. P. 79.

(РО; Т. 10. Fasc. 1)) и в копто-араб. календаре *Абу-ль-Бараката* († 1324) под 19 окт. (22 бабежа: Le Calendrier d'Abou'l-Barakât / Éd., trad. E. Tisserant. P., 1913. P. 256–257. (РО; Т. 10. Fasc. 3)).

В средневек. арм. Синаксаре Тер-Исраэла память К. и его матери Анны обозначена под 28 окт. (19 сахми) и отмечено, что К. именуется также Кириллом (Le Synaxaire arménien de Ter Israël / Éd., trad. G. Bayan. P., 1920. Vol. 3: Mois de Sahmi. P. 387. (РО; Т. 15. Fasc. 3)). В совр. практике Армянской Апостольской Церкви во 2-ю субботу Великого поста вместе с памятью свт. Кирилла Иерусалимского совершается литургическое поминовение «другого епископа Кирилла» (т. е. К.) и его матери Анны.

В нек-рых слав. Прологах сказание о К. и посвященное ему двустистишье содержатся под 28 окт. и 30 марта (*Петков Г. С.* Стихия Пролог в старата българска, сръбска и руска лит-ра: XIV–XV вв. Пловдив, 2000. С. 270, 373). Впсл. в слав. агиограф. традиции память К. закрепилась под 28 окт. (ВМЧ. Окт. Стб. 1967–1968, 1981 (двустистишье из Пролога)).

Почитание К. на Западе. В средние века важнейшим центром почитания К. был г. Анкона (Италия), куда в V в., согласно местному преданию, были перенесены мощи К. По легенде, имп. *Галла Плацидия* († 450), построив в Анконе храм во имя первомч. и архидиак. Стефана, пожелала поместить туда его мощи, обретенные в Иерусалиме в 415 г. С этой просьбой она обратилась к имп. Констанцию (ошибочно названному ее братом), но, т. к. жители Иерусалима не хотели отдавать святыню, Констанций послал Галле мощи К., к-рые и были упокоены в Анконе. Эта легенда изложена в чтениях официия К. в Анконском бревиарии, к-рые болландист Папбрук датировал XIV в., и в «Анконских хрониках» Л. Бернабеи (1497) (Collezione di documenti storici antichi inediti ed editi rari delle città e terre marchigiane / Ed. C. Ciavarini. Ancona, 1870. Т. 1. P. 16–18). Указав на ошибки и неточности в предании, Папбрук тем не менее допустил, что мощи К. были перенесены в Анкону по инициативе Галлы Плацидии, которая получила святыню от имп. *Феодосия II*, племянника имп. Гонория (ActaSS. Mai. Т. 1. P. 441). Совр. итал. исследователи в основном при-

знают достоверность этого предания, несмотря на отсутствие более точных сведений о том, когда и при каких обстоятельствах мощи К. попали в Анкону (см., напр.: *Mariuzzi et al.* 1987). Так, в «Перечне святых и их деяний» *Петр Наталис* (ок. 1370) пересказал Мученичество К., но не упоминал о почитании святого в Анконе и о его мощах (*Petr. Natal. CatSS. IV 120*).

С XVII в. исследователи поднимали вопрос о том, кем на самом деле был св. Кириак, чьи мощи хранились в Анконе. Итал. ученые, привлекая позднейшие источники и опираясь на косвенные данные, пытались доказать, что К. не занимал Иерусалимскую кафедру, а был 1-м епископом Анконы. Это предположение было высказано кард. Ц. Баронием и впсл. поддержано анконскими авторами (напр.: *Speciali.* 1759; *Baroni.* 1813; *Peruzzi.* 1845). По мнению Ф. Ланцони, нет оснований считать К. епископом Анконы, т. к. местные агиографические сказания в основном недостоверны и имеют позднее происхождение. Первый известный по имени епископ Анконы — св. Марцеллин, живший в V–VI вв. (*Lanzoni. Diocesi.* P. 384).

Наиболее ранние свидетельства почитания К. в Анконе — иконографические памятники XII в. На рельефе из кафедрального собора (ныне в Музее диоцеза), выполненном при еп. Ламберте (1158–1173), К., в епископском облачении, в митре и с посохом, представлен вместе с архидиак. Стефаном. Схожее изображение святого присутствует среди рельефов на балюстраде капеллы Распятия в соборе, выполненных в 1189 г. в технике сграффито.

Изображение К. с обозначением имени помещали на монетах, которые чеканились в Анконе на протяжении XIII–XIV вв. Впервые легенда «PPS.QVIRIACVS» была размещена на реверсе раннего анконского гроссо (2-я пол. XIII в.), эта же надпись находилась на др. местных монетах (денарий, болоньино). Более торжественный дизайн использовался при чеканке агонтано (серебряный гроссо Анконской республики в XIII–XIV вв.): на лицевой стороне помещали крест, на оборотной — изображение К. в епископском облачении и легенду «PPS QVIRIACVS», которая может быть прочитана как «Вечный покровитель св. Кириак» (Perpetuus Patronus

Sanctus Quiriacus) или как «Св. Кириак, Анконский папа» (Sanctus Quiriacus Papa de Ancona; см.: *Dubini M., Mancinelli G. Storia delle monete di Ancona. Ancona, 2009.*



*Сщмч. Кириак,
еп. Иерусалимский.
Крест. Гроссо. Аверс. Реверс.
XIII–XIV вв.*

При папе Римском *Бонифации IX* (1389–1404), с усилением папского контроля над Анконой, оформление местной монеты изменилось: на ней стали помещать имена апостолов Петра и Павла, правящего понтифика и т. п. (в 1532 Анконская республика окончательно утратила самостоятельность и была включена в состав Папского гос-ва).

В бреве папы Римского *Григория XI* от 1377 г. говорилось о мощах К., почивавших в кафедральном соборе св. Лаврентия и прославленных многочисленными чудесами (ActaSS. Mai. T. 1. P. 440).

Кафедральный собор Анконы, который приобрел современный облик после ряда перестроек в XII–XIII вв., впосл. был освящен во имя К. Мощи святого покоились в крипте храма в массивном мраморном саркофаге, защищенном цепями и решетками от возможных посягательств на святыню. В 1755 г. по указанию еп. Никколо Манчинфорте (1746–1762) саркофаг К. был открыт — вместе с нетленными мощами святого, обернутыми в шелковую ткань ближневост. происхождения X в. (ныне в Музее диоцеза), в гробнице были обнаружены монеты XI–XII вв. О. Корсини, составивший для папы Римского *Бенедикта XIV* отчет об освидетельствовании мощей, включил в него сведения о культе К. в Анконе (Corsini. 1756). После освидетельствования мощей крипта собора получила барочное оформление (1757–1760), а останки К. были помещены в новую гробницу со съемной передней панелью, что позволяло открывать нетленные мощи для обозрения в праздничные дни. Повторное освидетельствование мощей К. было проведено в 1979 г. по указанию архиеп. Карло Маккари. Согласно заключению экспертов, ос-

танки принадлежат мужчине среднего роста, достигшему примерно 65-летнего возраста. Причиной смерти мог стать сильный удар по правой стороне лица; в нижней части шеи обнаружен порез, нанесенный острым предме-

том, а в трахее и на поверхности неба — следы свинца. Выводы экспер-

тов были истолкованы итал. исследователями как свидетельство в пользу достоверности данных, изложенных в Мученичестве К. (*Mariuzzi et al.* 1986).

Поминование К. совершается в архиеп-стве Анкона–Озимо, небесным покровителем которого считается святой. Основной литургический праздник (со статусом «торжественного» поминовения — *sollemnitatis*) в честь К. — 4 мая; также празднуются перенесение мощей святого (8 авг.) и освящение кафедрального собора во имя К. (24 сент.).

В средние века К. почитался также в г. Провен (Франция), где при храме в честь этого святого существовал капитул секулярных каноников, основанный между 1023 и 1032 гг.



*Рака с мощами сщмч. Кириака,
еп. Иерусалимского,
в кафедральном соборе г. Анконы,
Италия. 1757–1760 гг.*

при участии Эда II, гр. Блуа, и Санского архиеп. Леотерика (*Veissière M. La collégiale Saint-Quiriac de Provins du XI^e siècle // Bull. de la Société d'histoire et d'art du diocèse de Meaux.*

1959. Vol. 10. P. 432–451). Строительство коллегиальной церкви в стиле ранней готики (ее особенность — прямоугольный деамбулаторий с 3 капеллами в линию) велось на средства Генриха I Щедрого (ум. в 1181), гр. Шампани. С нач. XIII в. в Провене почиталась голова К., по преданию вывезенная из К-поля и полученная местным сеньором Милоном ле Бребаном от участников 4-го крестового похода (*Bourquelot F. Histoire de Provins. Provins; P., 1839. T. 1. P. 158–159*), благодаря чему город стал местом паломничества. Поминование К. в Провене совершалось 1 мая, праздник перенесения мощей святого — 29 июля. По др. сведениям, голова К. хранилась в кафедральном соборе в Орлеане и была уничтожена вместе с др. реликвиями в эпоху Религиозных войн (1563 — *Baillet A. Les Vies des Saints. P., 1739. T. 4. P. 93*).

Ист.: ВHG, N 465–465b; BHL, N 4169, 7022–7025; BHO, N 233–236; ActaSS. Mai. T. 1. P. 439–450; *Loftus D. An History of the Twofold Invention of the Cross, whereon our Saviour was crucified. Dublin, 1686; Wotke K. Die griechische Vorlage der lateinischen Kreuzauffindungslegende // WSt. 1891. Bd. 13. S. 300–311; Nestle E. De Sancta Cruce: Ein Beitrag zur christlichen Legendengeschichte. B., 1889; idem. Die Kreuzauffindungslegende // BZ. 1895. Bd. 4. N 2. S. 319–345; Guidi I. Textes orientaux inédits du martyre de Judas Cyriaque // ROC. 1904. T. 9. N 1. P. 79–95; N 3. P. 310–332; 1906. T. 11. N 4. P. 337–351; Παπαδόπουλος-Κεραμειός Α. Συλλογή παλαιστινῆς καὶ συριακῆς ἀγιολογίας = Сборник палест. и сир. агиологии // ППС. 1907. Т. 19. Вып. 3(57). С. 164–172 [греч. текст], 184–192 [рус. пер. В. В. Латышева]; *Straubinger J. Die Kreuzauffindungslegende: Untersuch. über ihre altchristl. Fassungen mit besonderer Berücksichtigung d. Syr. Texte. Paderborn, 1912; Pigoulewsky N. Le martyre de saint Cyriaque de Jérusalem // ROC. 1927/1928. Vol. 26. P. 305–356; PG. 117. Col. 131–132 [Минологий Василия II]; SynCP. Col. 167–168, 170–171, 575–576, 601–602; Νικόδημος. Συναξαριστής. Т. 1. С. 439–440; ЖСв. Окт. С. 590; The Finding of the True Cross: The Judas Kyriacos Legend in Syriac / Introd., text, transl.: H. J. W. Drijvers, J. W. Drijvers. Lovanii, 1997. (CSCO; 565. Subs.; 93); Синаксарь: Жития святых, составленные на Св. Горе Афон / Авт.-сост.: иером. Макарий Симонопетровский. М., 2011. Т. 1. С. 838–839.**

Лит.: *Corsini E. Relazione dello scuoprimento, e ricognizione fatta in Ancona dei sacri corpi di S. Ciriaco, Marcellino, e Liberio protettori della città. R., 1756; Speciali G. Notizie storiche de' santi protettori della città d'Ancona. Venezia, 1759. P. 1–111; Baroni V. San Ciriaco principale protettore di Ancona, inventore della croce l'anno 326, indi vescovo di detta città e martire in Gerusalemme l'anno 363 nella persecuzione di Giuliano Apostata imperatore. Ancona, 1813; Peruzzi A. La Chiesa anconitana. Ancona, 1845. T. 1. P. 62–88; Сергей (Спаский). Месяцеслов. Т. 2. С. 333; Т. 3. С. 445–446; *Quentin H. Les Martyrologes historiques du Moyen Âge. P. 1908. P. 229, 479; Lanzoni. Diocesi. P. 381–385;**

MartHieron. Comment. P. 224; *Natalucci M.* Antichità cristiane d'Ancona. Ancona, 1934; *idem.* Ciriaco // *BiblSS.* Vol. 3. Col. 1296–1297; *Maille G. A., de.* Provins: Les monuments religieux. P., 1939; *MartRom.* Comment. P. 170–171; *Gaiffier B., de.* «Sub Juliano Apostata» dans le martyrologe romain // *AnBoll.* 1956. Vol. 74. P. 5–49; *Пугулевская Н. В.* Мартирий Кириака Иерусалимского // *Она же.* Ближний Восток. Византия. Славяне. Л., 1976. С. 73–84; *Esbroeck M., van.* Lopuscule «Sur la Croix» d'Alexandre de Chypre et sa version géorgienne // *Bedi Kartlisa.* P., 1979. T. 37. P. 102–132; *idem.* Legends about Constantine in Armenian // *Classical Armenian Culture* / Ed. Th. J. Samuelian. Chico (Calif.), 1982. P. 79–101; *idem.* Remembrement d'un manuscrit sinaïtique arabe de 950 // *Actes du 1^{er} Congrès intern. d'études arabes chrétiennes* (1980). R., 1982. P. 135–147. (OCA; 218); *idem.* Jean II de Jérusalem et les cultes de S. Etienne, de la Sainte-Sion et de la Croix // *AnBoll.* 1984. Vol. 102. P. 99–134; *idem.* Une note de Sévère d'Antioche sur Juda Cyriacus // *V Symposium syriacum*, 1988. R., 1990. P. 183–193. (OCA; 236); *idem.* Judas Cyriacus, Saint // *CoptE.* 1991. Vol. 5. P. 1377–1378; *Mariuzzi G. et al.* San Ciriaco: Ricognizione canonica, storica e scientifica delle spoglie del Patrono di Ancona S. Ciriaco. Ancona, 1986; *idem.* San Ciriaco Vesovo e Martire. Ancona, 1987; *Borgehammar St.* How the Holy Cross was Found: From Event to Mediaeval Legend. Stockholm, 1991; *Heid S.* Zur frühen Protonike- und Kyriakoslegende: À propos de la légende primitive de Protonice et de Kyriakos // *AnBoll.* 1991. Vol. 109. P. 73–108; *Drijvers J. W.* Helena Augusta: The Mother of Constantine the Great and the Legend of Her Finding of the True Cross. Leiden, 1992; *idem.* Helena Augusta, the Cross and the Myth: Some New Reflections // *Millennium.* B.; N. Y., 2011. Bd. 8. S. 125–174; *Brock S. P.* Two Syriac Poems on the Invention of the Cross // *Lebendige Überlieferung: Prozesse der Annäherung und Auslegung: FS f. H.-J. Vogt zum 60. Geburtstag* / Hrsrg. N. el-Khoury e. a. Beirut; Ostfildern, 1992. S. 55–82 (= *idem.* From Ephrem to Romanos: Interactions between Syriac and Greek in Late Antiquity. Aldershot, 1999. Ch. XI); *Алексеев А. А.* Молитва Иуды // *ТОДРЛ.* 1993. Т. 48. С. 238–241; *Творогов О. В.* Древнерусские четьи сборники XI–XIV вв. Ст. 3: Сказания и гомилии на сюжеты священной и церковной истории // *ТОДРЛ.* 1993. Т. 47. С. 3–33; *Battaglini C.* Basilica Cattedrale di San Ciriaco: Milenario della fondazione. Mil., 1997; *Feiertag J.-L.* À propos du rôle des Juifs dans les traditions sous-jacentes aux récits de l'Invention de la Croix // *AnBoll.* 2000. Vol. 118. P. 241–265; *Лурье В. М.* Еще раз о Кириаке Бахнеском и «Силондесе», а также об Иуде-Кириаке и Сионе // *XV.* 2001. Т. 2(8). С. 309–316; *idem.* (Lourié B.). Cyriacus of Jerusalem // *EncAeth.* 2003. Vol. 1. P. 843–844; *San Ciriaco: La Cattedrale di Ancona* / Ed. M. L. Polichetti. Ancona; Mil., 2003. Т. 1: Genesi e sviluppo; *Иванова К.* Bibliotheca Hagiographica Balcanoslavica. София, 2008. С. 203–204; *Grégoire R.* La tradizione codicologica e il significato della «Passio» di S. Ciriaco di Ancona. Ancona, 2008.

**А. Н. Крюкова, А. А. Королёв,
А. В. Муравьев, С. А. Мусеева,
А. А. Турилов**

Иконография. Изображения К. встречаются в христ. искусстве сравнительно редко. Обычно святого представляют старцем с седой округлой бородой, в святительских одеждах (фелони или сакко-

се, с омофором), с Евангелием в левой руке, правой благословляет; иногда в руке держит крест. Одним из ранних монументальных ансамблей, в к-ром присутствует образ К., являются росписи капеллы № 9 в долине Гёреме, Каппадокия (кон. X в.). Изображение К. находится также в росписях ц. вмч. Георгия в Старо-Нагоричино, Македония (1317–1318, на юж. грани сев.-зап. столба, во 2-м снизу ярусе росписи, К. представлен погрудно вместе с прп. Авраамием Завторником, мч. Клавдием и др. святыми Киликийскими, память к-рых празднуется 29 окт.); ц. Богородицы «Одигитрия», Печская Патриархия, Косово и Метохия (между 1330 и 1337); алтарной апсиды ц. Благовещения Пресв. Богородицы мон-ря Ватопед на Афоне (1312 — старец с длинной седой бородой, в крещатой фелони, с широким белым омофором, с крупными темными крестами, в левой руке держит закрытый кодекс); ц. Вознесения мон-ря Дечаны, Косово и Метохия (1348–1350, в зап. части сев. стены центрального нефа, во 2-м снизу ярусе росписи, на фоне городской стены, под погрудными образами святых Терентия, Неонилы и др. африкан. святых, память к-рых отмечена 28 окт., святитель облачен в богато орнаментированный саккос с омофором).

Сцена мучения К. помещена в Мिनологии имп. Василия II (Vat. gr. 1613. P. 144, 1-я четв. XI в.): святитель в архиерейских одеждах стоит внутри котла на раскаленной печи, слева от него фигура палача с копьем на длинном древке, которым он пронзает К. грудь. Страсти К. представлены в лат. Бревиарии (Paris. lat. 1052. Fol. 370v, 2-я пол. XIV в.).

Образ К. вместе с равноап. Еленой есть в сцене «Обретение Креста Господня». Одно из ранних изображений сохранилось на миниатюре из «Гомилий Григория Назианзина» (Paris. gr. 510. Fol. 440, 879–882): очевидно, К. (до крещения — Иуда) молодой мужчина с темными волосами и короткой бородой в голубом хитоне, охристом гиматии, стоя на коленях, склонился к кресту, обретенному в земле. Цикл композиций на тему обретения и воздвижения Креста представлен в росписи ц. мон-ря Св. Креста (Ставропту Агиасмати) близ Платаниастасы, Кипр (1494). На своде сев. стены помещены сцены прибытия равноап. Елены в Иерусалим и поиски Иуды; Елена расспрашивает Иуду о местонахождении Креста, но он отказывается назвать его; за отказ Иуду бросают в колодезь; освобождение Иуды и его молитва на Голгофе; раскопки и обретение 3 крестов; испытание крестов — Иуда прикасается крестом к умирающей женщине; обращение Иуды в христианство; поставление К. во епископа Иерусалимского.

В рус. иконописных подлинниках кон. XVIII в. описание облика К. содержится

под 28 окт.: «...аки Матфей апостол, ризы святительские, в правой руке крест, а в левой Евангелие» (С. Т. *Большакова*, см.: *Большаков*. Подлинник иконописный. С. 43). В сводном подлиннике Г. Д. *Филимонова* к этому описанию добавлено: «...явльшего честный крест святей царице Елене» (*Филимонов*. Иконописный подлинник. С. 180). В руководстве к иконописанию о К. сказано, что «он указал место, где находился крест Господень. Очень стар, с большой седой бородой; одежда фелонь и омофор» (*Фартусов*. Руководство. С. 59). Под тем же днем памяти изображение К. содержится в поздних минейных циклах на окт. в гравированных святцах Г. П. Тепчегорского (1722, в 1-м изд. 1714 г. представлен вместе со святыми Терентием и Параскевой, в фелони, с омофором, на голове митра).

Лит.: *Мижовић*. Менолог. 1973. С. 267. Табл. 6 на с. 262; С. 324. Ил. 193; *Ермакова М. Е., Хромов О. Р.* Рус. гравюра на меди 2-й пол. XVII — 1-й трети XVIII в. (Москва, С.-Петербург): Описание коллекции отдела книгоизданий РГБ. М., 2004. С. 38. Кат. 33. 2; Кат. 34. 2.

КИРИАК, мч. (пам. греч. 24 мая) — см. в ст. *Мелетий Стратилат, Стефан, Иоанн, Серапион Египтянин, Каллиник волхв, Феодор, Фавст* и др. мученики.

КИРИАК, мч. (пам. 24 июня) — см. в ст. *Орентий, Фарнакий, Ерос, Фирмос, Фирмин, Кириак и Лонгин*, мученики.

КИРИАК, мч. (пам. 7 июня), диакон — см. в ст. *Маркелл I*, сщмч., еп. Римский, и др. мученики.

КИРИАК, мч. Атталийский (пам. 2 мая) — см. в ст. *Еспер, Зоя, Кириак и Феодул*, мученики Атталийские.

КИРИАК, мч. Галатийский (пам. 16 июля) — см. в ст. *Антиох*, мч. Севастийский.

КИРИАК, мч. Иерусалимский (пам. визант. 21 окт.) — см. в ст. *Иерусалимские мученики*.

КИРИАК, мч. Никомидийский (пам. греч. 26 авг.). Один из 23 мучеников, благодаря мужеству и стойкости к-рых во время пыток императорский чиновник Адриан уверовал во Христа (см. подробнее в статьях *Адриан* и *Наталья*, мученики Никомидийские; *Никомидийские мученики*, 23). Имена 23 мучеников, пострадавших в Никомидии, указываются в нек-рых редакциях Мученичества

Адриана и Наталии: Paris. gr. 1470, IX в.; Mess. Cod. 3, XII в.

Память 23 мучеников без перечисления имен вынесена в отдельную календарную статью под 27 авг. в Патмосском списке Типикона Великой ц. (IX–X вв.) (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 109), под 28 авг. — в Синаксаре К-польской ц. (архетип кон. X в.) и в списке Типикона Великой ц. из мон-ря Честного Креста в Иерусалиме (XI в., архетип X в.), где ошибочно указаны 33 мученика (SynCP. Col. 932; *Mateos*. Турисоп. Т. 1. Р. 384), под 26 авг. — в визант. стишных Синаксарях (напр.: Paris. Coisl. 223, 1301 г.), греч. печатной Минее (Венеция, 1591) и в «Синаксаристе» прп. Никодима Святогорца (*Νικόδημος. Συναξαριστής*. Т. 6. Σ. 278). При переводе визант. стишных Синаксарей память 23 мучеников (без уточнения имен) и посвященное им двустиишие были внесены под 26 авг. в слав. стишные Прологи (*Петков Г.* Стишният Пролог в старата българска, сръбска и руска литература в XIV–XV в. Пловдив, 2000. С. 463). Оттуда в посл. эти сведения были включены в ВМЧ (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 437 (2-я паг.), однако в совр. календаре РПЦ имена мучеников, пострадавших вместе с Адрианом и Наталией, не указаны.

Ист.: ВHG, N 27a; SynCP. Col. 926, 927, 932; *Delehaye H.* Catalogus codicum hagiographicorum graecorum monasterii S. Salvatoris nunc bibliothecae Universitatis Messanensis // AnBoll. 1904. Vol. 23. P. 22.

Лит.: *Сергий (Спаский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 260; *Σωφρόνιος (Εὐσεβίου)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 317.

КИРИАК, мч. Остийский (пам. греч. 30 янв.; пам. зап. 24 авг.) — см. в ст. *Остийские мученики*.

КИРИАК, мч. Пергийский (пам. 1 авг.) — см. в ст. *Пергийские мученики*.

КИРИАК, гимнограф. Идентифицировать К. затруднительно. По рукописям известны 2 песнопения, содержащие в акrostихах имя Кириак: кондак на воскресение Лазаря с акrostихом Ποίημα Κυριάκου (Творение Кириака), нач.: Λάζαρον τὸν φίλον σου (Лазаря, друга Твоего; см.: *Pitra*. Analecta Sacra. Т. 1. Р. 284–288; *Krumbacher*. 1901. S. 726–735); и канон в честь прп. *Илии Спилеота* плагального 2-го (т. е. 6-го) гласа с акrostихом Αἴνον, Ἠλύου, σοῦ φοιτητοῦ

προσδέχου. Κυριακοῦ (Похвалу, Илия, твоего ученика прими. Кириака), ирмос: Κύματα θαλάσσης; (волною морскою); нач.: Ἄνω σὺν ἀγγέλοις (В вышних с ангелами; см.: АНГ. Т. 1. Р. 199–210). На основании близкого сходства кондака К. с кондаком прп. *Романа Сладкопевца* о предательстве Иуды (нач.: Πάτερ ἑπουράνιε (Отче Небесный) — см.: *Pitra*. Analecta Sacra. Т. 1. Р. 92–100) было сделано предположение, что К. мог быть современником Романа или даже его предшественником. Высказывалась гипотеза, что К. можно отождествить с прп. *Кириаком Отшельником* († 556), к-рый проходил послушание канонарха в лавре св. Харитона (см.: *Pétridès*. 1901; *Krumbacher*. 1901). Тем не менее подобное отождествление едва ли возможно. Во-первых, кондак прп. Романа, как продемонстрировал *И. А. Карабинов* (см.: *Карабинов*. 1910. С. 80–82), является самогласном: в таком случае кондак К., имеющий почти одинаковый с ним ритм, следует признать подобным, следов., К. писал свой текст и жил позже Романа. Во-вторых, если допустить, что кондак и канон, содержащие в акrostихе имя К., принадлежат одному автору, то они не могли быть составлены ранее XI в., т. к. прп. *Илия Спилеот*, которому посвящен канон, умер ок. 960 г.

Не исключено, что существовало 2 гимнографа с именем Кириак: один — автор кондака, другой — составитель канона. В таком случае последний мог быть монахом мон-ря *Гроттаферрата*: канон К. прп. *Илии Спилеоту* сохранился в рукописи XI–XII вв. из этого мон-ря (см.: *Rocchi A.* Codices Cryptenses. Tusculani, 1883. P. 290); кроме того, прп. *Илия*, как и первые насельники Гроттаферраты, происходил из Калабрии, следов., особо ими почитался.

Лит.: *Krumbacher K.* Romanos und Kyriakos // SBA. Philos.-philol. und hist. Kl. Münch., 1901. H. 5. S. 693–765; *Pétridès S.* Les mélodes Cypriote et Théophane le Sicilien // EO. 1901. Vol. 4. P. 282–287; *Карабинов И. А.* Постная Триодь: Ист. обзор ее плана, состава, редакций и слав. переводов. СПб., 1910. С. 80–82; *Émeriau C.* Hymnographi Byzantini // EO. 1923. Vol. 22. P. 23–24; *Beck.* Kirche und theol. Literatur. 1959. S. 429; *Szövérfy.* Hymnography. Vol. 2. P. 62 [Библиогр.].

Е. Е. Макаров

КИРИАК [сир. ܩܝܪܝܐܩ; Кириак Тагритский] († 16/19.08.817, Мосул, Сев. Ирак), патриарх Сирийской яковитской Церкви (с 8/15 авг. 793). Род. в г. Тагрит (ныне Тикрит, Ирак), учился и принял постриг при мон-ре

Столба (Эстуно) в Бизоне, в окрестностях Эр-Ракки (Каллиник, Сирия). К. — единственный яковитский патриарх, вышедший из этого мон-ря, что, по мнению М. Оза, могло лежать в основе ряда конфликтов во время его предстоятельства. Основными источниками сведений о К. являются анонимная сир. хроника, доведенная до 813 г., «Хроника» патриарха *Михаила Сирийца* (XII в.), который в свою очередь опирался на несохранившуюся «Хронику» патриарха *Дионисия Тель-Махрского* (818–845), преемника К., и «Церковная история» еп. *Григория* Бар Эвройо (XIII в.).

К. был избран патриархом 8 авг. (по др. сведениям — 15 авг.) 793 г. на церковном Соборе в Харране. Первые годы его Патриаршества прошли в обстановке внутренних распрей сиро-яковитского духовенства, в к-рых К., пользовавшийся сначала значительным авторитетом (*Mich. Syr. Chron.* Т. 4. Р. 484), должен был выступать посредником. Так, в Эдессе он попытался примирить местного митр. Захарию с паствой, к-рая уже неск. лет упорно отказывалась его принять. В итоге стороны пошли на компромиссное решение: 4 округа Эдесской епархии были отданы в подчинение Захарии, но должны были вернуться в ее состав после его кончины; над остальными К. поставил нового епископа.

Одной из главных задач К. было преодоление конфликта между севирианами (последователями патриарха *Севира* Антиохийского), к-рых представлял Патриарший престол, и юлианистами (приверженцами учения еп. *Юлиана* Галикарнасского), к-рые пользовались поддержкой в епархиях Армянского нагорья и подчинялись собственному «патриарху» Гавриилу. Разногласия между ними временно прекратились после соглашения 787/8 г., но вскоре возобновились. Предметом ожесточенного спора был вопрос о правомерности выражения: «Мы преломляем Небесный Хлеб (ܩܠܘܒܐ ܕܥܠܡܐ) во имя Отца и Сына и Святого Духа» — в чинопоследовании Евхаристии. Не разделяя терпимого отношения своего предшественника Георгия († 789/90) к его использованию, К. открыто выступил за его запрет, но натолкнулся на сопротивление видных иерархов, в частности еп. *Севира* Самосатского, и клириков важного яковитского центра — г. Кир.



При К. созывалось 5 Соборов Сирийской яковитской Церкви. Первый из них, в Бет-Ботине (в Харранской епархии) в нояб. 794/5 г., принял свод канонов: согласно церковным хронистам — 40, в сохранившейся полностью редакции — 46 (*The Synodicon in the West Syrian Tradition*. 1976. Vol. 2. [Pt. 1.] P. 6–17; [Pt. 2.] P. 7–18; другая, фрагментарно сохранившаяся редакция: *Oez*. 2012. Vol. 2. P. 444–449). В частности, было постановлено, что слова о «Небесном Хлебе» могут произноситься и не произноситься на усмотрение совершающего богослужение, но не должны служить источником соблазна. Вскоре обострился конфликт К. с Севиром, еп. Самосаты. Когда К. прибыл в Самосату с намерением исправить ряд ошибок в правлении Севира, тот не пустил его в церковь. К. вошел туда, только предъявив грамоту от халифа на имя наместника, после чего анафематствовал Севира и добился того, что последний прибыл к нему за отпущением грехов вместе со своим клиром и паствой.

Переговоры К. с юлианистским «патриархом» Гавриилом завершились принятием решения о созыве в 797/8 г. в монастыре Нававис (обл. Киннасрин в Сирии) 2-го Собора, на котором было провозглашено воссоединение севирианской и юлианистской иерархий, в знак чего оба представителя приняли друг от друга причастие. Гавриил признал исповедание веры Севира Антиохийского и его возражения против Юлиановой «ереси», но не согласился с его канонизацией и анафемой Юлиану. В ходе Собора К. и Гавриил выработали общий Символ веры Иакова, брата Господня (изд. и франц. пер.: *Draguet*. 1941; переизд. и англ. пер.: *Oez*. 2012. Vol. 2. P. 453–459). За К. и Гавриилом сохранялся патриарший сан, к-рый должен был признаваться на подвластных им территориях, а после кончины одного из них церковное управление должно было перейти к другому. Однако после окончания Собора соперничество между действующими епископами не прекратилось и несоблюдение взятых на себя сторонами обязательств привело к новому разрыву К. с Гавриилом. Многие из последовательных севириан обвиняли К. в чрезмерной уступчивости, требуя анафематствовать Юлиана. Так, Вакх, еп. Кирский, к-рый резко осуждал К. за «разделе-

ние Церкви» и попытки запретить слова о «Небесном Хлебе», был неоднократно лишен сана и отлучен «за лицемерие», хотя и сохранил влияние в своей епархии, опираясь на почитаемую здесь обитель Губбо-Баррой близ Маббуга (ныне Манбидж). Окончательное отпадение Кирской обл. произошло уже после кончины Вакха (798). Его ученик Ксенайя явился к К. в сопровождении монахов из Губбо-Баррой, но на просьбу о епископской хиротонии получил отказ. Патриарх не желал, чтобы «эти края удерживались в качестве вотчины за монастырем» (*Mich. Syr. Chron.* Т. 4. P. 487). После этого клирики и миряне Кира вышли из повиновения К., требуя, чтобы он не назначал им церковным главой никого, кроме Ксенайи. Побуждаемый к более решительным действиям епископами Иоанном Алеппским и Феодосием Селевкийским, патриарх пошел наперекор желанию паствы и поставил в Кир еп. Соломона. Это усугубило раскол: на богослужении в Кире перестали поминать К.

Низложенные К. епископы и их сторонники представили совместную жалобу халифу Харуну ар-Рашиду, воспользовавшись тем, что он пребывал близ сел. Дабик в Сев. Сирии, готовясь к походу на Византию (806/7). Донос, обвинявший патриарха в том, что он не признает арабо-визант. границу и тайно переписывается с ромеями, повлек за собой карательные меры. Были разрушены мн. яковитские храмы, в т. ч. в селениях близ Антиохии и Иерусалима, и даже церковь в Св. граде. К. едва избежал ареста и удалился в Бет-Гуврин, чтобы затем добровольно предстать перед Харуном ар-Рашидом. Секретарь халифа Исмаил ибн Салих отверг обвинения, согласно которым К. якобы подстроил убийство бедуинами епископа арабов Симеона из Губбо-Баррой. К. был оправдан и вернулся в свой мон-рь.

Вскоре К. отправил неск. епископов на переговоры с братией обители Губбо-Баррой, но монахи изгнали присланных им иерархов. К. с помощью войска местного эмира заточил непокорных в монастырской темнице. Поверив обещаниям о примирении, патриарх отпустил заключенных, однако его противники не сдержали слова и даже самовольно рукоположили 2 епископов. Все это побудило партию К. вновь обратиться к эмиру и разогнать мятежных.

На Соборе в Бет-Гуврине (808) К. анафематствовал их. Насельник монастыря Картамин Авраам, брат убитого еп. Симеона, заявлявший о своей лояльности к К., вскоре перешел в лагерь противников патриарха, к-рые избрали его антипатриархом, после чего их стали именовать авраамитами. Он рукоположил неск. архиереев, оказавших яростное сопротивление решению К. об изменении чинопоследования Евхаристии. Нек-рые из них отправились в Египет и обратились за помощью к копт. Александрийскому патриарху Марку II (799–819), но тот, списавшись с К., выгнал их из Египта и отлучил Авраама и его приверженцев-епископов (письмо патриарха Марка к К. сохр. в составе «*Истории Александрийских патриархов*»: *History of the Patriarchs*. 1915. P. 417–418). В Сирии схизма была преодолена лишь при следующем патриархе — Дионисии Телль-Махрском.

Др. конфликт был связан с управлением вост. диоцезами Сирийской яковитской Церкви мафрианом, кафедра к-рого находилась в Тагрите. Сначала К. назначил на эту кафедру митр. Симеона, однако из-за недовольства паствы его действиями был вынужден отстранить его, что вызвало церковную распрю. В 812/3 г. в Харране по этому вопросу был созван 4-й за время Патриаршества К. Собор. Поскольку его участники не смогли прийти к согласию, Симеон удалился в мон-рь и письменно отрекся от кафедры. Собор утвердил 26 канонов, адресованных преимущественно клирикам и монахиным (*The Synodicon in the West Syrian Tradition*. 1976. Vol. 2. [Pt. 1.] P. 17–24; [Pt. 2.] P. 18–27). Впосл. К. добился примирения Симеона с вост. епископами и хотел восстановить его на престоле, но тот умер. Его преемником К. поставил Василия из Балада. Василий воспротивился практике ношения митрополичьего титула архиереем Мосула Даниилом, который также имел высокий статус, но должен был подчиняться мафриану. В результате в Мосуле разгорелся конфликт между сторонниками Даниила и поддержавшей его обителью-епископством *Map-Mammai*, с одной стороны, и приверженцами Василия и К. — с другой. После взаимных анафематствований и карательных мер, принятых мусульм. властями, К. созвал в авг. 817 г. Собор в Мосуле. На нем в отношении





Тагритского и Мосульского митрополитов был закреплен status quo, о чем было составлено особое послание к «верующим Востока» (имеются в виду вост. диоцезы Сирийской яковитской Церкви, прежде всего обл. Бет-Гармай), сохранившееся в составе «Хроники» Михаила Сирийца (*Mich. Syr. Chron.* Т. 4. P. 495–497; переизд. и англ. пер.: *Oez.* 2012. Vol. 2. P. 471–475). В 829 г. патриарх Дионисий Тель-Махрский закрепил за Даниилом титул мафриана.

В 10-х гг. IX в. В. Приевфратье превратилось в арену кровопролитного противостояния бедуинских группировок, а также халифских войск, преданных сыновьям Харуна ар-Рашида: одни — аль-Амину, другие — аль-Мамуну. В связи с этими событиями К., как и всему населению округа, пришлось выдержать немало бедствий, в т. ч. затяжную осаду Эр-Ракки. Ок. 815 г. К. направил ко двору арм. правителя Ашота Мсакера Багратуни архидиак. *Нонна Нисибинского* для участия в религ. диспуте с правосл. еп. Харрана *Феодором Абу Куррой*.

Вскоре после Собора в Мосуле К. скончался; его тело было перевезено в Тагрит и предано земле. Память К. отмечена под 16 авг. в Мартирологе Раббана Слибы (XIV в.; *Peeters P. Le Martyrologe de Rabban Sliba // AnBoll.* 1908. Vol. 27. P. 158, 191) и под 13 авг. в 2 сиро-яковитских Митологиях XVI–XVII вв. из Алеппо (*Un Martyrologe et douze Ménologies syriaques / Ed. F. Nau. P., 1912. P. 84.* (PO; Т. 10. Fasc. 1)). В рукописи Lond. Brit. Lib. Add. 17141 (IX в.) сохранилось 3 анонимных мадраша (гимна) в честь К. (изд. и англ. пер.: *Oez.* 2012. Vol. 2. P. 523–543), а в рукописи «Книги святого Иерофея» из собрания мон-ря Сирийцев (Дейр-эс-Суриан) в Вади-эн-Натрун (*Deir al-Surian. Syr. 20. Fol. 4r*) — его иконописный портрет (см.: *Oez.* 2012. Vol. 1. P. 236). О возможных связях К. с этой обителью свидетельствует также настенная орнаментальная надпись с упоминанием его имени в ц. Пресв. Богородицы (*Ibid.* P. 235).

К. является автором обширного богословского компендиума на сир. языке в 3 ч., состоявшего из 98 «речей» (первоначально — отдельные трактаты, составленные по различным случаям). Фрагментарно сохранилась только 3-я ч., включающая 22 «речи», в единственной рукописи из мон-ря св. Марка в Иерусалиме (пе-

реписана с автографа в 804). Ее ядром является соч. «О Божественном провидении» (14 «речей»). В конце рукописи помещены составленное К. Исповедание веры, 10 ответов патриарха на вопросы диака. Йешу из Тарманаса (в Кирской епархии), уцелевшие фрагментарно и известные также в араб. переводе, и 2-я редакция канонов Собора в Бет-Ботине (изд. и англ. пер. всех текстов рукописи: *Oez.* 2012. Vol. 2. P. 1–449). К. приписывается авторство одной из яковитских анафор (изд. с лат. пер. по рукописи XV в. из мон-ря св. Марка в Иерусалиме: *Kaiser.* 1905; переизд. с привлечением рукописей Lond. Brit. Lib. Add. 14690 и 14694 и англ. пер.: *Oez.* 2012. Vol. 2. P. 505–521). Кроме того, письменное наследие К. включает неск. метрических гомилий (мемр): в честь Севира Антиохийского, на т. н. воскресенья священников, о «винограднике Возлюбленного» (на Ис 5. 1–7 и Мф 21. 33–44; изд. и англ. пер.: *Oez.* 2012. Vol. 2. P. 489–503) и о целомудрии, а также 2 соборных послания — к копт. патриархам Иоанну IV (775–799) и Марку II. Последнее, имеющее важное догматическое значение (посвящено триадологическим и христологическим вопросам), сохранилось в ущербном араб. переводе с утраченного греч. оригинала в составе араб. сб. «Исповедание отцов» (1078) и его эфиоп. перевода XVI в. (изд. араб. текста и франц. пер.: *Teule.* 1978).

Соч.: *Kaiser K.* Die syrische «Liturgie» des Kyriakos von Antiocheia // *Oriens Chr.* 1905. Bd. 5. S. 174–197; *Teule H.* La lettre synodale de Cyriaque, patriarche monophysite d'Antioche (793–817) // *OLP.* 1978. Vol. 9. P. 121–140; *Oez M.* Cyriacus of Tagrit and his Book on Divine Providence. Piscataway (N. J.), 2012. Vol. 2. (Gorgias Eastern Christianity Stud.; 33). Ист.: *Chronicon anonymum ad ann. P. C.* 813 pertinens / Ed. E.-W. Brooks // *Chronica minor.* Parisii; Lipsiae, 1905. Pt. 3. P. 243–260. (CSCO; 5. Syr. Ser. 3; 4); *Mich. Syr. Chron.* Т. 3. P. 5–35, 450–453; Т. 4. P. 484–497, 753–754; *Greg. bar Hebr.* Chron. eccl. Т. 1. Col. 329–344; Т. 3. Col. 177–190; *idem.* [*Bar Hebraeus.*] The Chronography / Transl. E. A. W. Budge. L., 1932. Amst., 1976². Vol. 1. P. 126; History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria / Ed. V. Evetts. P., 1915. Pt. 4. P. 416–418. (PO; Т. 10. Fasc. 5); *Vööbus A.* Syrische Kanonesammlungen: Ein Beitrag zur Quellenkunde. Louvain, 1970. Tl. 1: Westsyrische Originalurkunden. Bd. 1A. S. 13–35. (CSCO; 307. Subs.; 35); Bd. 1B. S. 298–299. (CSCO; 317. Subs.; 38); The Synodicon in the West Syrian Tradition / Ed., transl. A. Vööbus. Louvain, 1976. Vol. 2. [Pt. 1: Syr. text.] P. 6–24; [Pt. 2: Transl.] P. 7–27. (CSCO; 375–376. Syr.; 163–164). Лит.: *Assemani.* BO. Т. 2. P. 116–117, 341–344; *Paüm.* Очерк. С. 114–115, 139; *Duval.* Littéra-

tures. P. 171, 384; *Baumstark.* Geschichte. S. 270–271; *Rücker A.* Das dritte Buch der Mémrè des Kyriakos von Antiochien // *Oriens Chr.* 1934. Bd. 31. S. 107–115; *Chabot.* Lit. syr. P. 92; *Draguet R.* Le Pacte d'union de 797 entre les Jacobites et les Julianistes du Patriarcat d'Antioche // *Le Muséon.* 1941. Vol. 54. P. 91–106; *Vööbus A.* Neue Angaben über die Regierungszeit des Patriarchen Qyriakos // *Oriens Chr.* 1968. Bd. 52. S. 87–91; *idem.* Discovery of the Biography of Severus of Antioch by Qyriakos of Tagrit // *RSBN.* N. S. 1975/1976. Vol. 12/13. P. 117–124; *Ignatius Aphram I Barsoum, patr.* The Scattered Pearls: A History of Syriac Literature and Sciences / Transl., ed. M. Moosa. Piscataway (N. J.), 2003. P. 376–378; *Taylor D.* The Patriarch and the Pseudepigrapha: Extra-Biblical Traditions in the Writings of Kyriakos of Tagrit (793–817) // *Sur les pas des Araméens chrétiens: Mélanges offerts à A. Desreumaux / Éd. F. Briquel Chatonnet, M. Debié. P., 2010.* P. 35–61; *Witakowsky W.* Quryaqos // *GEDSH.* P. 347–348; *Oez M.* Cyriacus of Tagrit and his Book on Divine Providence. Piscataway (N. J.), 2012. Vol. 1.

Т. К. Корзев

КИРИАК (Ястребенский; † после 1751), иеродиак., книжник, трудившийся в *Кирилловом Новоезерском в честь Воскресения Христова мон-ре*. К. называл себя «лавры Киево-Печерския грешником иеродиаконом Кириаком Ястребенским». По всей видимости, в Киево-Печерском монастыре он освоил каллиграфический книжный полуустав и приобрел навыки лит. труда; вероятно, он оставил мон-рь из-за какой-то провинности. В 1742 г. К. жил в *Иосифовом Волоколамском (Волоцком) в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ре*: в этом году он вместе с мон. Иоасафом (Езевовичем) написал жалобу на настоятеля обители архим. Варлаама из-за скудного содержания братии. К. попытался вручить жалобу имп. *Елизавете Петровне* во время коронационных торжеств в Москве. В результате он был сослан в Кириллов Новоезерский мон-рь в Белозерском у. В 1746 г. книжник написал «всераболопное прошение» в Святейший Синод о смягчении наказания. Этим же годом датированы первые известные рукописи К., созданные им в Новоезерском монастыре, в них содержатся жития местных святых: преподобных *Кирилла Новоезерского* и *Иродиона Илоезерского*. К. был не только переписчиком, но и редактором, исправлявшим языковые ошибки и стиль протографа. Житие прп. Иродиона дополнено составленными К. послесловием и 3 молитвами святому. В послесловии К. пишет о своем почитании прп. Иродиона и о мно-



голетних поисках исправного списка его Жития (*Лифшиц*, 2009. С. 67–68). По-видимому, К. был автором неск. молитв прп. Кириллу Новозерскому (в сборниках ГИМ. Муз. № 771; Барс. № 851).

Самая поздняя из известных рукописей К. датирована 1748 г. Последние сведения о книжнике содержатся в ведомости о монастырях по Вологодской епархии на 1751 г.: в Новозерском мон-ре значился «присланный из Святейшего правительствующего Синода при указе иеродиакон Кириак» (ГАВО. Ф. 496. Оп. 1. Ед. хр. 1769. Л. 25).

Соч.: *Лифшиц А. Л.* Прп. Иродион Илозерский и основанная им Междозерская в честь Рождества Богородицы пуст. // ВЦИ. 2009. № 3/4 (15/16). С. 39–92.

Ист.: ОДДС. Т. 26. Стб. 239–240.

Лит.: *Лифшиц А. Л.* Кириак Ястребенский – неизвестный книжник 2-й четв. XVIII в. // Хризограф. М., 2005. Вып. 2. С. 271–278; *он же.* Житие Иродиона Илозерского в собр. Одесской гос. науч. б-ки. // Стародруки і рідкісні видання в університетській бібліотеці: Мат-ли міжнар. книгознавчих читань (Одеса, 14–16 вересня 2009 р.). Од., 2010. С. 181–197.

А. Л. Лифшиц

КИРИАК I [Кириллиан; греч. *Κυριακός*] (III в.), еп. Византия (впосл. К-поля) (217–230, или 225–241). Точное время и обстоятельства жизни неизвестны. В Хронографии патриарха К-польского свт. Никифора I (нач. IX в.) К. фигурирует на 18-м месте после ап. *Стахия* с указанием, что он занимал кафедру 16 лет. В списке К-польских епископов историка Никифора Каллиста Ксанфопула (XIV в.) он упомянут без уточнения дат правления под именем Кириллиан. Последняя информация восходит к «апостольскому каталогу» Псевдо-Дорофея (VIII–IX вв.), в к-ром также указано, что он был епископом 16 лет, преемником К. стал свт. *Кастин*. В небольшом сохранившемся Житии Кастина К. именуется Кириллианом, еп. Аргиропольским, чудотворцем. Там же сообщается, что знатный римлянин Кастин был исцелен и обращен в христианство еп. Кириллианом и по его завещанию перенес Аргиропольскую кафедру в Византию; последняя информация очевидно носит характер предания.

Вопрос о литургическом почитании, так же как и о действительном существовании К. остается открытым. В Синаксаре К-польской ц. (архетип кон. X в.) память Кириака, архиеп. (патриарха) К-польского, без

дополнительных сведений отмечена 27 и 30 окт. и 30 марта, в слав. прологах – 27, 30 и 31 окт. и 30 марта. Прп. *Никодим Святгорец* считал, что 27 окт. – память К., а 30 окт. – патриарха К-польского свт. *Кириака II*, занимавшего кафедру на рубеже VI и VII вв. Архиеп. Сергий (Спасский) полагал, что в октябре совершается память свт. Кириака II, но допускал, что днем памяти К. может быть 30 марта. И. Делез, отрицавший существование К., все дни памяти относит свт. Кириаку II, считая память 30 марта редупликацией памяти 30 окт. Синаксари и прологи не приводят никаких сказаний о еп. Кириаке, только иногда стихи общего содержания. Согласно традиции, зафиксированной в синаксарях при печатных греч. Минеях XVI в., и в наст. время в совр. греч. Церкви сохранилось только почитание свт. Кириака II под 27 и 30 окт.

Ист.: SynCP. Col. 547, 170, 572, 179, 684; Index apostolorum discipulorumque Domini (textus Pseudo-Dorothei). 48 // Vitae prophetarum. 1907. P. 150; *Niceph. Const. Chronogr.* P. 114; *Niceph. Callist. Catalog.* // PG. 147. Col. 152; *Cuperus Guilhelmus. Tractatus praeliminaris de Patriarchis Constantinopolitanis* // ActaSS. Aug. T. 1. P. 9*; *Νικόδημος. Συναξαριστής*. Т. 1. Σ. 432.

Лит.: *Γεδεών. Πίνακες*. Σ. 96–97; *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 3. С. 444; *Janin R. Κυριακός* // *ΘНЕ*. Т. 7. Σ. 1150.

Д. В. Зайцев

КИРИАК II (кон. VI – нач. VII в.), свт. (пам. греч. 27, 30 окт.), патриарх К-польский (596 – окт. 606). Согласно «Хронографии» патриарха К-польского свт. Никифора I (нач. IX в.) – 56-й епископ Византии (К-поля) после ап. Стахия, занимал кафедру 11 лет; по информации из более ранней компилятивной «Пасхальной хроники» (VII в.) – 12 лет, с 12-го индикта 12 г. после 1-го консульства имп. Маврикия (582–602), т. е. с 594 г. Однако цифра 12 в отношении длительности патриаршего правления возникла скорее всего по аналогии с индиктом.

В обеих хрониках сообщается, что до возведения на Патриарший престол К. был пресвитером и экономом в к-польской Великой ц. (Св. Софии). Свт. *Григорий I Великий* (Двоеслов), папа Римский (590–604), в послании к К. упоминает, что знал его, еще когда сам был папским апокрисиарием в К-поле (579–585/6). Сведения о кончине патриарха К-польского *Иоанна IV Постника* и возведении на престол его преемника К. дошли до Рима, вероятно, в том же

595 г. Однако папа Григорий I, несмотря на давнее личное знакомство, не спешил вступать в общение с новым патриархом. Как он объясняет в послании от авг. 596 г. к пресв. Афанасию из Лукании (Юж. Италия), он ждет интронизационного послания («синодики») от К. (*Greg. Magn. Reg. epist.* VI 62). Оно было получено в Риме, по всей видимости, через год после того, как К. занял патриаршую кафедру. Папские ответы датируются окт. 596 г. Сохранилось 2 послания папы Григория I к К. 1-е, частное (*Ibid.* VII 4), в котором папа выражает радость по поводу избрания К. патриархом, вспоминает о своем знакомстве с ним в К-поле. Второе послание (*Ibid.* Ep. VII 5) носит официальный характер, в нем упомянуты имена представителей К. в Риме: пресв. Георгий и диак. Феодор, доставившие папе интронизационное послание патриарха. Именно в этом офиц. ответе папа касается вопроса относительно титула «Вселенский патриарх», вызвавшего обострение отношений между Римом и К-полем еще при предшественнике К. Иоанне IV Постнике. Из папского послания и дальнейшей переписки видно, что К. также принял этот титул и его решение возмутило папу, к-рый посчитал это попыткой К-польских архиереев присвоить себе главенство над всей Церковью. Тем не менее папа, хотя и просил К. отказаться от этого титула, но заявил, что не намерен разрывать с ним церковное общение. Исходя из содержания ответного послания папы, К., по всей видимости, просил осудить посмертно как еретика арианина *Евдоксия*, еп. Германский (впосл. Антиохийского), в 360 г. занявшего К-польскую кафедру (360–370/1). Папа ответил, что не понимает, о ком идет речь, поэтому не видит основания для осуждения: Евдоксия нет ни среди еретиков, осужденных Вселенскими Соборами, ни среди тех, о ком писали отцы Церкви. Впосл. папа консультировался по этому вопросу со свт. *Евлогием I*, патриархом Александрийским (580–607/8), к-рый и указал, что речь идет об одном из лидеров арианства. Однако папа остался при своем мнении, считая, что церковные историки, в трудах которых содержится информация о богословских взглядах Евдоксия, не могут иметь авторитет в данном вопросе (*Ibid.* VII 31, VIII 29).



Спор о титуле «Вселенский патриарх» продолжался между Римом и К-полем еще год, как на то указывает подробная переписка папы Григория I Великого. В июне 597 г. папа писал патриарху Антиохийскому свт. *Анастасию I Синаиту*, чтобы тот не принимал титул «Вселенский» (Ibid. VII 24). Приблизительно тем же временем датируется общее послание, направленное совместно святителям Анастасию Синаиту и Евлогию I Александрийскому (Ibid. VII, 31), где папа объяснял, что, никоим образом не собираясь признавать новый титул К-польского патриарха, он не намерен и открыто разрываться с ним общением, поэтому не стал возражать, чтобы представители К., пресв. Георгий и диак. Феодор, участвовали с ним в совершении мессы и приобщались к таинству. Однако вместе с тем он дал распоряжение своему апокрисиарию диак. Бонифацию (впосл. папа Римский *Бонифаций III*) воздержаться от причащения с К. и представителями его клира. О реакции Анастасия, патриарха Антиохийского, на данную проблему ничего не известно, однако свт. Евлогий, судя по его дальнейшей переписке с папой Григорием, одобрил его позицию. В эту же группу близких по времени написания посланий попадет и 2-е послание папы к К. (Ibid. VII 28). Оно является, судя по всему, ответом на послание К., к-рый тот отправил в Рим после жесткой офиц. реакции на интронизационное послание. К. пытался отстоять свое право на титул «Вселенский патриарх» с помощью аргумента об особом положении своей кафедры, находящейся в столице вселенской Римской империи, однако тоже выразил желание не допустить церковных нестроений из-за разногласия в этом вопросе. Папа не принял 1-й довод, но согласился, что не стоит нарушать мир в Церкви. Т. о., обе стороны остались при своем мнении и между Римом и К-полем сохранился напряженный мир.

Очередной повод поднять этот вопрос К. подал в 599 г., когда пригласил на Собор в К-поль епископов диоцеза Иллирик во главе с митр. Фессалоникийским. Папа отреагировал на это письмом от мая 599 г. к Евсевию, еп. Фессалоникийскому, и др. епископам диоцеза (Ibid. IX 156), в к-ром в принципе не возражал против их участия в К-польском Соборе, несмотря на то что Иллирик фор-

мально подчинялся Риму и архиеп. Фессалоники считался папским викарием, но убеждал, чтобы они ни за что не соглашались признать за К. титул «Вселенский патриарх». Это послание интересно с т. зр. речевого этикета, используемого папой, упоминающим здесь обоих патриархов, с к-рыми у него были споры о титуле «Вселенский», — Иоанна IV Постника и К. Если слова Григория в отношении Иоанна IV Постника имеют негативный или даже презрительный оттенок, то в отношении К. тон письма более благожелательный.

Будучи ставленником визант. имп. св. *Маврикия* (582–602), К. поддерживал с ним хорошие отношения, которые в Житии прп. Феодора Сикеота изображены как полное единодушие патриарха и императора. В этом сочинении К. появляется дважды. В 1-й раз в связи с вопросом о желании прп. Феодора оставить епископскую кафедру в Анастасиополе преподобный просил разрешения на отставку у Павла, митр. Анкирского, и тот, не зная, как правильно поступить, обратился к К. Патриарх распорядился освободить прп. Феодора от епископских обязанностей, но оставить за ним епископский омофор ради святости жизни. Второй сюжет касается общения К. с прп. Феодором. Император и патриарх пожелали лично видеть преподобного и пригласили его в столицу, где он по прибытии произвел благоприятное впечатление на обоих, а также на синклит. Прп. Феодор Сикеот добился от патриарха, чтобы его мон-рь подчинялся непосредственно Патриаршему престолу, а не местному епископу. Один сюжет из Жития прп. Феодора об изгнании бесов содержит ремарку, что преподобный как раз в это время возвращался от К.

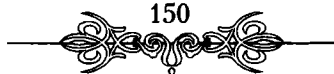
Liber Pontificalis и историк *Павел Диакон* (кон. VIII — нач. IX в.) приводят сообщение, что при имп. *Фоке* (602–610) папа Бонифаций III (607), бывш. апокрисиарий Григория Великого в К-поле, «добился у принцепса Фоки, чтобы апостольская кафедра св. Петра была бы главой всех церквей, так как Церковь Константинопольская писала, что она первейшая среди церквей». Несмотря на краткость этого указания, к-рое в *Liber Pontificalis* стоит изолированно, большинство исследователей (Л. Дюшен, В. Грюмель) интерпретируют его в том смысле, что

имп. Фока в угоду Риму запретил К. именоваться «Вселенский», что вполне соответствует политике императора, стремившегося заручиться поддержкой Италии, в частности Рима, и принятым мерам по укреплению позиций Византии в этом регионе и борьбе с лангобардами.

После захвата К-поля Фокой в 602 г. патриарх, обязанный своим возвышением имп. Маврикию, бежал из столицы с синклитом и главами димов и укрылся в пригороде столицы в квартале Евдом. Новый император предпочел пойти с ним на соглашение, начав через своих поверенных переговоры с К. Позже он сам явился в Евдом. Патриарх согласился признать Фоку императором и венчать его на царство при условии, что он предоставит свободное исповедание правосл. веры и принесет клятву не вредить Церкви. Фока принял эти условия и 23 нояб. в церкви прор. Иоанна Крестителя К. венчал имп. Фоку на царство. Позже патриарх пытался вступить за вдову имп. Маврикия Константину, замешанную в мятеже Германа против Фоки. Патриарху удалось спасти жизнь Константине и ее дочерям, к-рых отправили в мон-рь. Эти события следует относить к 603/4 г. Хотя прп. *Феофан Исповедник* в Хронографии помещает их под 606 г. и после описания заговора Константины против имп. Фоки дает сведения о кончине К., т. о. скорее объединяя эти 2 события тематически, нежели по хронологии (*Кулаковский*. История. Т. 3. С. 8).

В Синаксаре К-польской ц. (архетип кон. X в.) память К. без дополнительных сведений отмечена 27 и 30 окт. и 30 марта, в слав. прологах — под 27, 30 и 31 окт. и 30 марта. Прп. *Никодим Святогорец* считал, что 27 окт. — память еп. К-польского *Кириака I* (III в.), а 30 окт. — К. Архиеп. Сергей (Спасский) указал, что в окт. отмечаются дни памяти К., но допускал, что память 30 марта может относиться к Кириаку I. И. Делез считал, что во все перечисленные дни окт. отмечается память К., 30 марта — редупликация памяти К. под 30 окт. Синаксари и прологи не приводят сказаний о еп. Кириаке, только упоминания в стихах общего содержания.

К. основал ц. во имя Богородицы в квартале Диаконисса (τὰ Διακονίσσης), о которой упоминают прп. *Феофан Исповедник* (IX в.) и



визант. хронист Георгий Кедрин (XI–XII вв.), последний — под 17 г. правления имп. Маврикия (599) (*Cedrenus G. Comp. hist. I 699*). Псевдо-Кодин приводит малодостоверный рассказ о том, что К. не основал, а перестроил эту церковь, где он когда-то служил диаконом, а его сестра была диакониссой, откуда и произошло название церкви и квартала (*Patria CP. III 102*).

Ист.: *Niceph. Const. Chronogr. P. 118; Chron. Pasch. Vol. 1. P. 692–693, 697; Greg. Magn. Reg. epist. I // PL. 77. Col. 853–859, 883, 888–889, 892–893; Paul. Diac. Hist. Langobard. IV 36; Theoph. Chron. Vol. 2. P. 288–289, 293; Житие прп. отца нашего Феодора, архиеп. Сикеонского, написанное Георгием, учеником его и игум. той же обители / Пер., вступ. ст., коммент.: Д. Е. Афиногенов. М., 2005. С. 75–76, 79; SynCP. Col. 547, 170, 572, 179, 684; ВМЧ. Окт., дни 19–31. Стб. 1966; ActaSS. Oct. T. 12. P. 344–351; *Νικόδημος, Συναξαριστής*. Т. 1. Σ. 432. Лит.: *Jaffé. RPR. P. 1450–1451, 1470, 1477; Γεδεών. Πίνακες. Σ. 236–237; Σεργίη (Спаскаий). Месяцеслов. Т. 3. С. 444; RegPatr, N 273–277. P. 111–112; Grumel V. Syriacque (17) // DGHE. T. 13. Col. 1167–1168; Proja G. B. Ciriaco di Constantinople // BiblSS. Vol. 3. Col. 1294–1295; *Janin R. Κυριακός ὁ Β' // ΟΗΕ*. Т. 7. Σ. 1151–1152; *idem. Églises et les monastères. P. 181–182; Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 262; Кулаковский. История. Т. 2. С. 388, 393; Т. 3. N 3–18.***

Д. В. Зайцев

КИРИАК ИЗ БИСЕРИКАНИ [румын. Chiriac de la Bisericani], прп. (пам. румын. 1 окт.). Сведений о месте рождения и семье К. из Б. не сохранилось. В нач. XVII в. преподобный подвизался в мон-ре Бисерикани, расположенном в горной местности (совр. жудец Нямц, Румыния). Вскоре он оставил мон-рь и удалился для отшельнического жития в пещеру на горе, названной по имени некоего пустычника Симеона. Прожил в затворе 60 лет, пребывая постоянно в молитве, суровом посте и полном самоотречении, не имея никакой одежды. О св. подвижнике сообщает в Житиях святых митр. Молдавский Досифей (*Dosoftei, mitr. Viața și petriceria sfinților. Iași, 1686. Vol. 4. Fila 152*), к-рый после смерти преподобного посетил Бисерикани и приложился к мощам святого. Почитание К. из Б. как великого отшельника Карпат распространилось в народе. Его св. мощи были положены в пещере, в посл. там была устроена часовня в честь К.

На заседании Свящ. Синода Румынской Православной Церкви, проходившем 5–7 марта 2008 г., К. из Б. причислен к лику святых. Торжественное прославление состоялось

5 июня того же года. Память преподобного празднуется в один день с памятью прп. Иосифа из Бисерикани.

Лит.: *Nestor (Vornicescu), mitr. Sfinți români și apărători ai Legii strămoșești. Bucur., 1987. P. 369–374.*

КИРИАК ИЗ ТАЗЛЭУ [румын. Chiriac de la Tazlău] (нач. XVII в., сел. Местякэн, Молдавское княжество — ок. 1660, мон-рь Тазлэу, совр. жудец Нямц, Румыния), прп. (пам. румын. 9 сент.) Румынской Православной Церкви. Род. в семье крестьян. Принял в отрочестве монашеский постриг в мон-ре Тазлэу. Был рукоположен во диакона и затем во иерея. Вскоре удалился в пещеру в местности Мэгура близ монастыря. Снискав дар молитвы и духовного целительства, стал исповедником монашествующих и паломников-мирян. Мощи святого почитаются в Тазлэу в монастырском храме Рождества Пресв. Богородицы (1496–1497), возведенном во времена молдав. господаря св. Стефана Великого. Синод Румынской Православной Церкви на заседании 5–7 марта 2008 г. принял решение о канонизации К. из Т. Торжественное прославление состоялось 5 июня того же года в Нямецком монастыре. Лит.: *Patericul sfinților din Moldo-România [S. I.], 1888. Fila 14 a, b. Mscr.; Sfinți români și apărători ai Legii strămoșești. Bucur., 1987. P. 394–398.*

КИРИАК ИЗ ЭВРІХУ [греч. Κυριακός ὁ τῆς Εὐρύχου], прп. (пам. кипр. 24 мая). Точное время жизни К. из Э. не установлено, исследователи предполагают, что он жил между XI и XV вв. Этот святой не упоминается ни в синаксарях, ни в кипр. хрониках. В нач. XX в. служба К. из Э. была переписана в 2 экземплярах учителем Х. Канфосом из Платанистасы, но ее оригинал не сохранился. Новая служба составлена в 2000 г. гимнографом Х. Бусьясом.

В службе святому говорится, что он род. в благочестивой семье и с малых лет был избранником Божиим. К. из Э. принял монашеский постриг и подвизался в посте и молитвах, достигнув под конец жизни состояния бесстрастия. Он получил от Бога дар чудотворения, исцелил и поставил на путь истинный мн. людей.

В с. Эвриху находится церковь, построенная во имя этого святого, которая датируется кон. XV в. С сев.

стороны к ней пристроена погребальная часовня с гробницей преподобного. В часовне хранится икона К. из Э., написанная архидиак. Лаврентием в 1807 г. Святой изображен



Прп. Кириак из Эвриху.
Икона. 1807 г.

(ц. прп. Кириака из Эвриху, Кипр)

в преподобнических одеждах, с серой раздвоенной заостренной бородой, с крестом в правой руке и со свитком в левой (надпись: «Тот, кто вкушает сладость Божию, ненавидит всё, что от мира сего»). Др. икона, написанная в 1743 г., сохранилась в плохом состоянии.

В Эвриху в соборе вмч. Георгия Победоносца находится мощевик с честной главой преподобного, в ц. вмч. Марины хранятся 2 ковчега с его мощами. Близ дер. Айия-Марина в 3 км от с. Ксильятос есть церковь, посвященная К. из Э. Мон. Власий Ставровуниот предполагает, что посвящение могло быть связано с тем, что преподобный родился в этом селении, или с к.-л. чудом святого (*Βλάσιος Σταυροβουνιάτης*. 1999. Σ. 113). Он упоминает о совр. чудесах К.: явлении святого пожилому жителю Эвриху, исцелении от рака головного мозга ребенка из Ларнаки (*Idem*. Σ. 112–113).

Лит.: *Μακάριος, ἀρχιεπ. Κύπρου. Κύπρος ἡ Ἁγία Νῆσος. Λευκωσία, 1997². Σ. 36; Βλάσιος Σταυροβουνιάτης, μον. Πατερικὸν τῆς Νήσου Κύπρου. Θεσσαλονίκη, 1999³. Σ. 111–113; Καπαῖης Δ. Χ. Οἱ ἐν Κύπρῳ διαλαμπαντες ἅγιοι. Λεμεσός, 1998². Σ. 178–180; immorfo.org.cy/local-saints/164-o-saint-kyriakos-of-evrychou.html [Электр. ресурс].*

О. В. Л.

КИРИАК ОТШЕЛЬНИК [греч. Κυριακός ὁ Ἀναχωρητής; груз. კვირიაკოს (კვირიაკობ) განშორებულის, კვირიაკე განდებგილი] (449–556),



прп. (пам. 29 сент.). Житие К. О. написано в кон. 50-х гг. VI в. его младшим современником *Кириллом Скифопольским* (ВНГ, N 463). В X в. оно было отредактировано *Симеоном Метфрастом* (ВНГ, N 464). Кроме того, сведения о К. О. содержатся в Житиях прп. Евфимия Великого и прп. Герасима Иорданского, также составленных Кириллом Скифопольским.

Житие. К. О. происходил из Коринфа. Его отец, пресв. Иоанн, служил в кафедральном соборе, мать Евдоксия была сестрой Коринфского еп. Петра. В отрочестве К. О. любил чтение церковных книг и старался подражать подвижникам. Еп. Петр сделал его чтецом в кафедральном соборе. В 18 лет К. О. тайно ушел из дома и отплыл на корабле из порта Кенхрея на Св. землю. В Иерусалиме К. О. провел зиму в обители аввы Евсторгия близ Сиона. Там он узнал о прп. *Евфимии Великом* и, получив благословение игум. Евсторгия, отправился к нему. Прп. Евфимий с любовью принял К. О., видя его духовные дарования, и постриг в иноки, но т. к. устав его лавры не допускал проживания в ней безбородых юношей, он послал К. О. к прп. *Герасиму Иорданскому*. Тот оставил его жить в киновии. К. О. выполнял различные послушания — рубил дрова, носил воду, служил в поварне, «проводя дни в трудах, а ночи в молитвах» (*Cyr. Scyth. Vita Cyriac. S. 225*). Он отличался воздержанием в пище, вкушал лишь хлеб и воду, хотя устав киновии допускал масло и вино. Во время Четырдесятницы прп. Герасим брал с собой К. О. в пустыню Рува. В момент кончины прп.

После смерти в 475 г. прп. Герасима Иорданского К. О. возвратился в лавру прп. Евфимия, к-рая при игум. Илии была преобразована в общежительный мон-рь, и «много потрудился при создании киновии» (*Ibidem*). После того как духовный друг К. О. мон. Фома был послан с поручением в Александрию, а затем стал епископом и миссионером в Эфиопии, преподобный удалился в уединенную келлию и пребывал в безмолвии.

В 484 г. умер авва Лонгин, игумен мон-ря прп. Феокиста, и его место занял Павел, к-рый решил завладеть средствами, завещанными этой обители и мон-рю прп. Евфимия крещеным арабом Тервеноном, что вызвало конфликт между мон-рями. В 485 г. К. О. поселился в лавре Сука (Древняя, или Старая, лавра, ныне Хирбат-Хурайтун, в груз. традиции Палавра), где в течение неск. лет был пекарем, больничным, странноприимником (гостиником) и экономом, а затем его рукоположили во диакона. В 489 г. на него были возложены обязанности ризничего и канонарха, к-рые он исполнил 31 год. В 502 г. К. О. стал пресвитером. В 526 г. он с учеником удалился в пустыню Натуф. Там они питались горькой травой (σκιλλα — «морской лук»), которая по молитве преподобного становилась съедобной. Однажды ученик сварил траву без благословения К. О. и, попробовав ее, от горечи потерял дар речи. Он заговорил только после того, как преподобный причастил его. На 5-й год пребывания К. О. в пустыне о нем узнал один из жителей Фекуи (Текоа) и привел к нему своего сына-лунатика. Преподобный исцелил отрока, эта новость быстро распространилась в Палестине, и к нему стало приходиться мно-

К. О. вернуться к ним, т. к. верили, что если преподобный будет с ними, то их минует гнев Божий. К. О. поселился рядом с лаврой в пещере, где подвизался основатель мон-ря — прп. *Харитон Исповедник*, и жил в ней 5 лет. В этот период он познакомился с Кириллом Скифопольским,



Прп. Кириак Отшельник.
Роспись ц. Панагии Асину, Кипр.
1105/06 г.

к-рый принес ему послание от прп. *Иоанна Молчальника*, где говорилось о нестроениях в Иерусалимской Церкви из-за приверженцев оригенизма. К. О. предсказал скорую гибель еретиков Нонна и Леонтия и укреплял в вере насельников Суки и др. монахов, к-рых Нонн склонял к ереси. К. О. рассказывал Кириллу Скифопольскому о прп. Евфимии Великом, прп. *Савве Освященном* и др. подвижниках. Он продолжал навещать К. О. и после того, как тот снова на 8 лет ушел в Сукаким. Там святому, как и прп. Герасиму Иорданскому, служил лев, охраняя старца от разбойников, а его огород от диких коз. Кирилл Скифопольский описал, как однажды в засуху по молитве святого пошел дождь.

За 2 года до кончины К. О. насельники лавры Сука убедили его вернуться к ним, т. к. хотели, чтобы святой был погребен в их мон-ре. Последние годы жизни преподобный провел в пещере прп. Харитона. Несмотря на преклонный возраст, К. О. «оставался крепким и с охотой выстаивал правило псалмопения и собственноручно прислуживал приходящим к нему, несколько не утом-



Прп. Кириак Отшельник.
Миниатора
из *Минология Василия II*.
1-я четв. XI в.
(*Vat. gr. 1613. P. 73*)

Евфимия Великого прп. Герасим видел его душу, возносимую на небо, и отправился с К. О. в лавру прп. Евфимия, чтобы похоронить святого.

жество людей. Стремясь к уединению, К. О. ушел в пустыню Рува, где прожил 5 лет. Но и туда приходили страждущие. Тогда К. О. поселился в труднодоступной и дикой местности, называемой Сукаким. Когда через 7 лет началась эпидемия, насельники лавры Сука упросили



лясь, но будучи силен во всем в укрепляющем его Христе» (Ibid. S. 235). Преподобный скончался после непродолжительной болезни, перед смертью попросившись со всеми отцами лавры Сука. По словам Кирилла Скифопольского, «он был муж кроткий, доступный, пророческий, учительный, православнейший, высокий ростом, благовидный, имевший невредимыми все члены, и был воистину исполнен благодати и Духа Святого» (Ibidem).

В Житии не указана дата смерти К. О. Визант. календари отмечают его память 29 сент., на следующий день после памяти прп. Харитона Исповедника. В палестино-груз. календаре Sinait. iber. 34 (X в.) память К. О. указана 9 сент., а под 29 сент. его имя приписано позднее др. почерком (Garitte. Calendrier Palestino-Georgien. P. 89, 93, 325, 344).

Проблематичным является отождествление К. О. с упоминаемым Иоанном Мосхом в «Луге духовном» аввой Кириаком из мон-ря Каламон, к-рый находился рядом с мон-рем прп. Герасима Иорданского (Ioan. Mosch. Prat. spirit. 26, 45 // PG. 87. Col. 2872–2873, 2900–2901; Иоанн Мосх. Луг духовный. С. 32–33, 35, 61–62).

Мощи. В нач. XII в. рус. игум. Даниил видел нетленное тело К. О. в мон-ре прп. Харитона («Хожение» игум. Даниила в Св. Землю в нач. XII в. СПб., 2007. С. 80–81). О. Мейнхардус отметил, что в нек-рых монастырях правосл. Востока хранятся частицы мощей св. Кириака без уточнения, которому из одноименных святых они принадлежат (Meinardus O. F. A. A Study of the Relics of Saints of the Greek Orthodox Church // Oriens Chr. 1970. Bd. 54. S. 163). Десница и ступня К. О. находятся в мон-ре прп. Дионисия (Афон), частицы мощей — в архиепископской резиденции в Никосии и в Киккском мон-ре (Кипр), в монастырях Галатаки (Эвбея), Лимнос (Лесбос), Агафона (близ Ипати), Апезанон (Крит), а также в мон-ре Сирийцев в Вадии-эн-Натрун (Египет) (Ibid. S. 163–164).

О. В. Л.

Почитание в Грузии. В груз. переводе сохранилось 4 версии Жития К. О.: кименная (оригинальная), 2 редакции метафрастической версии и синаксарная. К. О. в груз. источниках назван также პატივსაცემელი (Палестинский), პატივსაცემელი (Па-

лаврский). Кименная версия Жития К. О. была переведена на груз. язык прп. Георгием Святогорцем (Мтацмидели) в XI в., рукопись сохранилась в Британском музее (Lond. Brit. Mus. Add. 11281. Fol. 286–300; Garitte. 1962. P. 399–440; *Имнаишвили*. 1975. С. 244–255). 1-я груз. метафрастическая версия была переведена на груз. язык в XI в. Феофилом Хуцесмоназони (Иеромонахом) и сохранилась в рукописи *Иверского мон-ря* на Афоне (Ath. Iver. georg. 20, XI в. Fol. 113–121). Память К. О. в ней указана 29 января. 2-я груз. метафрастическая версия (возможно, перевод прп. *Ефрема Мцире*) дошла в 2 рукописях (НЦРГ. S 417, XII в.; Кут. 4, 1565 г. Л. 311 об.— 321; *Тогуадзе*. 1986. С. 458–467). Все рукописи, содержащие синаксарное упоминание о К. О., относятся к XI в. и хранятся как в Грузии (НЦРГ. А 97, А 193, Н 2211), так и за ее пределами: в б-ках Иверского монастыря (Ath. Iver. georg. 30), *Екатерины вмиц. монастыря на Синае* (Sinait. Iber. 4), Иерусалимской Патриархии (Hieros. Patr. georg. 24–25). Также в груз. переводе сохранилась служба К. О., написанная прп. *Стефаном Савваитом Младшим* († 807) и переведенная прп. Георгием Святогорцем (Ath. Iver. georg. 73–57, XI в.; Hieros. Patr. georg. 124, XI–XII вв. Fol. 110v–112; Sinait. Iber. 7, XI–XII вв.; *Джганамаия*. 2007. С. 372–376). Она содержит гимнографический канон, нач.: სობრძე სულიერი მომზადლე მე, ქრისტე ღმრთისა სიტყუაო... (Мудрость духовную даровал мне, Христе,— слово Божие...), с ирмосами 8-го гласа («Поим Господеви»), стиху 6-го гласа («Всякое желание возношу к Богу...») и прокимен 5-го гласа («Возопих в скорби моей ко Господу Богу моему») (*Габидзашвили*. Переводные памятники. 2004. Т. 1. С. 252; 2011. Т. 5. С. 393; *он же*. Словарь ГПЦ. С. 463).

Н. Т.-М.

Почитание К. О. у южных славян и на Руси. Пространное Житие К. О. известно только в восточнослав. (древнерусской) традиции со 2-й пол. XV в. При этом оно не включено в домакариевские Минеи-Четы и входит в их состав лишь начиная с ВМЧ (ВМЧ. Сент. Дни 25–30. Стб. 2198–2210). История и обстоятельства перевода исследованы недостаточно. Это Житие вошло в начальный том Сборника прп. Нила Сорского посл. четв. XV в. (РГБ. Троиц.

Фунд. № 384), своеобразного преподобнического Торжественника минеинного. Краткое Житие К. О. переводилось на слав. язык 4 раза — в XII в. на Руси или для Руси в составе нестишного Пролога и трижды в XIV в. в редакции стишного Пролога: в Болгарии или на Афоне («тырновская» редакция), в Сербии, известен еще один болг. перевод при служебных Минеях. Из этих переводов на Руси получил известность только 1-й (старший список — РГБ. Троиц. Фунд. № 717, 1429 г.). Служба К. О. помещена уже в древнейшем переводе служебных Минея, начиная с комплекта 90-х гг. XI в., принадлежавшего новгородскому Лазареву мон-рю (РГАДА. Ф. 381, № 84, ок. 1095 г.). Служба этому святому была вновь переведена на Балканах (в Болгарии или на Афоне) в 1-й пол. XIV в. в составе комплекта служебных Минея по Иерусалимскому уставу. Вопрос о посвящении К. О. храмов у юж. славян, а также на Руси не исследован.

А. А. Турилов

Ист.: ВHG, N 463–464; ActaSS. Sept. 1760. T. 7. P. 142–152; Vita et conversatio S. Cyriaci Anachoretæ // PG. 115. Col. 920–944; Житие и подвиги иже во святых отца нашего и богосноца Герасима Иорданского. СПб., 1895. (Палестинский Патерик; 6); *Παπαδόπουλος-Κεράμευς* Α. Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας. Πετρούπολις, 1897. T. 4. Σ. 175–184; Житие иже во святых отца нашего Евфимия Великого. СПб., 1898². (Палестинский Патерик; 2); Житие прп. Кириака Отшельника. СПб., 1899. (Палестинский Патерик; 7); SynCP. Col. 87–89; *Cyr. Scyth. Vita Euthym.; idem. Vita Cyriac.; Garitte G. La version Géorgienne de la vie de S. Cyriaque par Cyrille de Scythopolis // Muséon. Louvain-la-Neuve, 1962. Vol. 75. P. 399–440; Имнаишвили. В. Жития отцов. Тбилиси, 1975 (на груз. яз.); Тогуадзе Н. Древние метафрастические сборники. Тбилиси, 1986 (на груз. яз.).*

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 3. С. 403; *Dölger F.* [Review of:] *Schwartz E.* Kyrillos von Skythopolis // BZ. 1940. Bd. 40. S. 474–484; *Stein E.* Cyrille de Scythopolis: A propos de la nouvelle édition de ses œuvres // AnBoll. 1944. Vol. 42. P. 169–186; *Doren R., van.* Cyriaque // DHGE. 1956. T. 13. P. 1167; Les moines d'Orient / Ed. A. J. Festugière. P. 1963. Vol. 3/3: Les moines de Palestine: Vie de saints Jean l'Hésychaste, Kyriakos, Théodose, Théognios, Abraamios; *Caraffa F.* Ciriaco // BiblSS. 1963. T. 3. Col. 1297–1298; *Κυριακός* // ОНЕ. 1965. Т. 7. Σ. 1150–1151; *Kyriakos* // DHGE. 2007. T. 29. Col. 1065; *Творогов О. В.* Переводные жития в рус. книжности XI–XV вв.: Каталог. СПб., 2008. С. 71–72; *Джганамаия Л.* Месяцеслов Георгия Мтацмидели: Сентябрь. Тбилиси, 2007. С. 372–376 (на груз. яз.).

Гимнография. Память К. О. отмечается в *Типиконе Великой ц.* IX–XI вв. (*Mateos. Typicon. T. 1. P. 50*) 29 сент. без богослужебного последования.

Согласно *Студийско-Алексиевскому Типикону* 1034 г. (*Пентковский. Типикон.*



С. 286), содержащему самую раннюю сохранившуюся редакцию студийского Синаксаря, память К. празднуется 29 сент., совершается рядовая служба, подробных указаний о составе богослужебного последования нет. В рукописных слав. Минеях студийской традиции — напр., ГИМ. Син. № 159, XII в. (см.: *Горский, Невоструев*. Описание. Отд. 3. Ч. 2. С. 15–16; также см.: *Ягич*. Службные Минеи. С. 0222–0227) — служба К. 29 сент. включает минимальный набор песнопений: канон, цикл стихир-подобнов, 2 седальна. Точно такое же последование К. зафиксировано 29 сент. в *Евергетидском Типиконе* 2-й пол. XI в. (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 286), к-рый является малоазийской редакцией *Студийского устава*. В *Мессинском Типиконе* 1131 г. (*Arranz*. Турисон. Р. 34), отражающем южноитал. редакцию Студийского устава, указан отпустительный тропарь К. 1-го гласа Τῆς ἐρήμου πολίτης (Пустынный житель:).

В одной из ранних редакций *Иерусалимского устава*, сохранившейся в рукописи Sinait. gr. 1094, XII–XIII вв. (см.: *Lossky*. Турисон. Р. 174), память К. помещена под 29 сент., при этом указан только отпустительный тропарь (тот же, что и в Мессинском Типиконе). Согласно первопечатному греч. Типикону 1545 г., 29 сент. соединяются последования К. и Октоиха по типу шестеричной службы; внесены дополнительные песнопения К.: стихира-славник на «Господи, воззвах» и кондак. В первопечатном московском Типиконе 1610 г. 29 сент. отмечено знаком шестеричной службы — Ⲅ (см. ст. *Знаки праздников месяцеслова*); указаны



Прп. Кириак Отшельник.
Роспись Энклистры мон-ря
прп. Неофита Затворника,
Кипр. 1183 г.

2 кондака: 8-го гласа *Йѣку поборника крѣпкаго*: (по 3-й песни канона) и 2-го гласа *Чистотою дѣшевною*: (по 6-й) с икосом, стихир-славники на стиховне вечерни и утрени; на литургии назначается проки-

мен Пс 115. 6, Апостол Гал 5. 22 — 6. 2, аллилуиарий Пс 111. 1, Евангелие Лк 6. 17–23а, причастен Пс 111. 6–7. Такие указания в день памяти К. — 29 сент. сохранились в рус. богослужебных книгах до наст. времени.

Содержащееся в совр. греч. и рус. богослужебных книгах последование К. включает: отпустительный тропарь 1-го гласа Τῆς ἐρήμου πολίτης (Пустынный житель:); кондак плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа Ὡς ὑπεριχώ κραταῖφ (Йѣку поборника крѣпкаго:); кондак 2-го гласа *Чистотою дѣшевною*: (только в слав. Минее; также см.: *Амфилохий*. Кондакарий. С. 204), канон, составленный гимнографом Стефаном, с акростихом Кириакѣ, γένοιτο πρὸς Θεόν μοι πρὸστάτης (Кѣриакѣ, вѣди кз вѣг предстатель), плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, ирмос: Ἄσπερα ἀναπέμψομεν (Пѣснь възслабѣ:); нач.: Κλέος θεῖος γνώσεας (Сл. вѣ вѣтвеннагв разѣма); цикл стихир-подобнов, 2 самогласна (в слав. Минее — 3); седален и светилен (разные в греч. и слав. Минее).

По рукописям известны дополнительные кондаки К.: 2-го гласа *Въ своемъ жити постычскы поживѣ*; 4-го гласа *Еυκράτειος ἄσκητον* (Воздержания упражнение...) (*Амфилохий*. Кондакарий. С. 236).

Е. Е. Макаров

Иконография К. О. оставалась практически неизменной в визант. и древнерус. искусстве. Он изображается как преподобный в монашеской мантии, куколе, аналове, в руках крест или свиток; возрастная характеристика сохраняется — седовласый и седобородый старец, меняется только форма бороды (широкая окладистая или длинная клиновидная).

В греч. иллюстрированных минологиях X–XIV вв. (Vat. gr. 1613. Fol. 73, 976–1025 гг.; Lond. Brit. Lib. Add. 11870. Fol. 231, кон. XI в.; Marc. 586. Fol. 287v, XI в.; Bodl. gr. th. F. 1. Fol. 11, 1327–1340 гг.) К. О. представлен в рост, старцем с седой бородой (круглой, окладистой, разделенной на пряди — в ватиканской рукописи, длинной и узкой — в рукописях из б-ки св. Марка и Бодлеянской б-ки), в монашеских одеждах, в молении (с поднятыми и широко разведенными руками — в Vat. gr. 1613 и Bodl. gr. th. F. 1; с раскрытыми ладонями на уровне груди — в Lond. Brit. Lib. Add. 11870), в руке держит крест (Marc. 586). В греко-груз. рукописи (т. н. Афонской книге образцов — РНБ. О. I. 58, кон. XV в.) К. О. изображен дважды: на л. 46 об. в медальоне погрудно, старцем с длинной клиновидной бородой, в лиловой мантии (без атрибутов); на л. 79 об. изображение К. О. ростовое, он в темно-коричневой мантии, светло-коричневом подряснике, с крестом в правой и со свитком в левой руке, волосы и борода седые.

Образ К. О. часто встречается в визант. монументальном искусстве. Святой мог изображаться как среди преподобных

(ц. Панагии Асину, 1105/06; Энклистра мон-ре прп. Неофита Затворника, 1183, и др.), так и отдельно стоящим (ц. Панагии Аракос, 1192; собор свт. Николая Чудотворца «тис Стегис», кон. XIII — нач. XIV в.)

Некоторые вариации в иконографии К. О. предлагают настенные минологии Сербии (ц. Успения Пресв. Богородицы мон-ря Грачаница, ок. 1320, вост. сторона сев.-вост. столба, 2-й ярус, над сценой «Усекновение главы мч. Дады»), Косова и Метохии (ц. Вознесения мон-ря Дечаны, окончена в 1348, средняя травея юж. стены центрального нефа, 2-й ярус), Ма-



Прп. Кириак Отшельник.
Миниатура из Минология.
1327–1340 гг. (Bodl. gr. th. F. 1. Fol. 11r)

кеднии (ц. вмч. Димитрия в Марковом мон-ре близ Скопье, ок. 1376, юж. стена, около алтаря), Румынии (ц. Св. Троицы монастыря Козия в Валахии, ок. 1386, юж. сторона свода, 3-й ярус), Др. Руси (ц. Спаса Преображения на Ковалёве, Вел. Новгород, 1380, зап. притвор, регистр преподобных вместе со святыми Арсением Великим и Антонием Великим; ц. св. Симеона Богоприимца в Зверине мон-ре, Вел. Новгород, кон. 60-х — нач. 70-х гг. XV в., верхний регистр юж. люнета, месяцеслов на сент.) и Черногории (ц. свт. Николая Чудотворца в Пелинове, 1717–1718, юж. сторона свода). Напр., в Грачанице поясной фронтальный образ К. О. в позе оранта заключен в медальон; в Марковом мон-ре также поясное 3/4-ное изображение преподобного представлено внутри цветка растительной гирлянды; в новгородской ц. Спаса Преображения на Ковалёве К. О. показан в рост, в руке развернутый свиток с текстом: «Спящих муж крепко смущает тать д[у]шу».

На Синайском гексаптихе (2-я пол. XI — 1-я пол. XII в., мон-рь вмц. Екатерины на Синае) К. О. представлен в рост, как на миниатюре в Минологии Василия II, но не в позе оранта, а со свитком в левой руке и с правой рукой, сложенной в жесте приятия благодати. Изобра-





жение К. О. встречается на рус. минейных иконах XVI–XIX вв., напр. на минее на сент. (кон. XVI в., ВОКМ), минее на сент. (нач. XIX в., УКМ; см.: Возрожденные шедевры Рус. Севера. 1998. С. 63), 3-створчатом складне «Миней годовая» (2-я пол. XIX в. из собр. В. А. Бондаренко; см.: И по плодам узнается древо. 2003. С. 513–520), минее на сент. XVIII в. и минее на сент.—окт. кон. XIX в. (обе из собр. И. В. Возякова, не опубл.).

В рус. гравированных святцах 1722 г. Г. П. Тепчегорского на сент. К. О. представлен анфас, в облике седобородого старца; он изображен в рост, в монашеской мантии с куколем (наподобие прп. Антония Великого); в левой руке — развернутая хартия, правая рука согнута и поднесена к груди. Сходным образом К. О. дан в святцах 1730 г. И. К. Любецкого с той разницей, что его борода широкая, окладистая, левая рука приложена к груди, правая — ладонью вовне.

Согласно пособию для иконописцев акад. В. Д. Фартусова, изданному в 1910 г., К. О. полагается писать старцем греч. типа, «крепкого силами, телом мужественным и очень худым», с большой бородой, разделенной на пряди, в преподобнических одеждах, епитрахили; как пресвитера, и схиме на голове; в руках хартия с текстом (*Фартусов*. Руководство к писанию икон. С. 29).

Лит.: *Мижовић*. Менолог. 1973. С. 196, 291, 320, 346, 350, 378; *Demus O., Hutter I., Hrg.* Corpus der byzant. Miniaturenhandschriften. Stuttg., 1978. Bd. 2. *Walter Ch.* The London September Metaphrast Additional 11870 // *Zograf*. Beograd, 1981. N 12. P. 11–24; *Смирнова Э. С., Лаурина В. К., Гордиенко Э. А.* Живопись Вел. Новгорода: XV в. М., 1982. Кат. № 53. С. 286–287; Кат. № 63. С. 301–320; *Лифшиц Л. И.* Монументальная живопись Новгорода XIV–XV вв. М., 1987. С. 507, 518; *Patterson Ševčenko N.* Illustrated Manuscripts of the Metaphrastian Menologion. Chicago; L., 1990. P. 118–125; Возрожденные шедевры Рус. Севера. М., 1998; *Евсеева*. Афонская книга. С. 198, 238; Oriente cristiano e santità: Figure e storie di santi tra Bisanzio e l'Occidente / A cura di S. Gentile. Mil., 1998; «И по плодам узнается древо»: Рус. иконопись XV–XX вв. из собр. В. Бондаренко. М., 2003; *Ермакова М. Е., Хромов О. Р.* Рус. гравюра на меди 2-й пол. XVII — 1-й трети XVIII в. М., 2004. Кат. 28, 33.1, 34.1, 35.1.

С. П. Заиграйкина

КИРИАК СЫРЬИНСКИЙ — см. *Кирилл*, прп., Сырьинский.

КИРИАК, ФАВСТ ПРЕСВИТЕР, АВИВ ДИАКОН и др. мученики Александрийские [греч. Κυριακός, Φαβστός ὁ πρεσβύτερος, Ἀβιβὸς ὁ διάκονος καὶ ἡ συνδία αὐτῶν] († ок. 250) (пам. 6 сент.). Краткие Жития этих мучеников сохранились в византийских Синаксарях, где говорится, что они пострадали при имп. Деции (249–251) в Александрии. За

исповедание христ. веры они были схвачены и брошены в тюрьму, подвергнуты пыткам; обличив идолопоклонство перед правителем города Валерием (указана его должность — корректор), они были усечены мечом. В Житии в составе Минология имп. Василия II (кон. X в.) из 13 мучеников по именам названы только пресв. Фавст и диак. Авив (PG. 117. Col. 36), в Синаксаре К-польской ц. (архетип кон. X в.) перечислены остальные: чтец Дионисий, слуга Фавста Кириак, воин Андроник, корабельщик Феоктист, член городского управления Макарий, корректориан (подчиненный корректора) Андрей, советник Сарапамвон, простолудин Кириак, сестры, девственницы Андропелагия и Фекла, беременная жена некоего Кира Калодота. В Синаксаре К-польской ц., как и в большинстве византийских агиографических памятников, Авив назван Вивом и уточняется, что он был не только диаконом, но и монахом (SynCP. Col. 22).

В некоторых визант. рукописях, напр. в календарных разделах Типиконов Великой ц. (IX–XI вв.), Фекла названа Феоклой (*Ματεος*. Турисоп. Т. 1. P. 16), а Андропелагия — Пелагией (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 3). Бывш. митр. Леонтопольский Софроний (Евстратиадис) считал, что имена Андроника и Пелагии ошибочно слились и получилась форма Андропелагия (*Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Σ. 42).

В греч. стишных Синаксарях эта дружина Александрийских мучеников разделена на группы из одного, 2 или 3 святых, каждой группе посвящено двестише (напр., Синаксари ГИМ. Син. греч. 369 (353) и Paris. gr. 1582, XIV в.— *Владимир (Филантропов)*. Описание. С. 516; SynCP. Col. 21). В XIV в. при переводе греч. стишного Синаксаря юж. славянами в перечне 13 Александрийских мучеников было пропущено имя Калодоты и посвящено ей двестише (*Петков Г.* Стишният Пролог в старата българска, сръбска и руска литература (XIV–XV вв.). Пловдив, 2000. С. 238). Сведения об этих мучениках, содержащиеся в нестишных и стишных Прологах, вполн. были включены в ВМЧ (ВМЧ. Сент. Дни 1–13. Стб. 284, 318–320).

Имя Кириака-слуги было поставлено во главе дружины мучеников в «Житиях святых», изложенных по Четьям-Минеем свт. Димитрия Рос-

товского, и в таком виде память этих святых вошла в совр. календарь РПЦ. В совр. календарях Греческих Церквей Авив назван Вивом.

Возможно, пресв. Фавст является одним лицом с последователем свт. *Дионисия Великого*, еп. Александрийского, о к-ром говорится в «Церковной истории» *Евсевия* Кесарийского (*Euseb. Hist. eccl. VII 11*). Он уцелел во время гонений Деция, но был обезглавлен уже будучи старцем в гонения *Диоклетиана* (см. в статьях *Γαίη, Фавст, Евсевий, Херимон, Луций, Петр, Павел*, мученики Александрийские; *Дионисий Великий*, свт.).

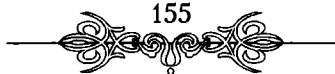
Ист.: ЖСв. Сент. С. 156; *Νικόδημος. Συναξαριστής*. 1993³. Т. 1. Σ. 95–97; *Μακάριος Σμυωναπετρίτης, ἱερομόν. Νέος Συναξαριστής τῆς Ὀρθόδοξου Ἐκκλησίας*. Ἀθήνα, 2011². Т. 1: Σεπτέμβριος. Σ. 117.

Лит.: ActaSS. 1756. Sept. Т. 2. P. 666–667; *Септий (Снасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 273; Т. 3. С. 361; *Delehaye H.* Les Martyrs d'Égypte // *AnBoll.* 1922. Vol. 40. P. 83; *Doren R., van.* Cytiaque (15) // *DHGE.* 1956. Т. 13. Col. 1167; *Lucchesi G.* Fausto, prete, Bibo, diacono, Dionigi, lettore, Ciro, Caodote, Macario e VII compagni, santi, martiri // *BiblSS.* 1964. Vol. 5. Col. 498–499; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγολόγιον. Σ. 42, 81, 190, 246–247; 262–263, 282, 416, 459.

О. В. Л.

КИРИАКИДИС [греч. Κυριακίδης] Стилпон (25.10.1887, Комотины — 18.03.1964, Салоники (Фессалоника)), греч. филолог, фольклорист. Получил начальное образование в Комотини и Сера, продолжил обучение на философском фак-те Афинского ун-та (1907–1911), где слушал лекции основоположника греч. фольклористики Н. Политиса. Первые труды К., созданные под научным руководством Политиса в 1910 г., были посвящены фольклору (свадебным обрядам, местным легендам, народным песням, суевериям) не только Комотины, но и всей Зап. Фракии.

В 1911–1914 гг. К. преподавал в средних школах Янины и Никосии (о-в Кипр). В 1914 г. Афинская АН поручила К. составление «Исторического словаря новогреческого языка», в 1918 г.— руководство Архивом греческого фольклора. Летом 1925 г. был основан Фессалоникский ун-т, в 1926 г. К. возглавил на философском фак-те кафедру древнегреч. религии, частной жизни и фольклора, в 1927 г. учредил университетский архив греч. фольклора. В кон. 30-х — нач. 40-х гг. XX в. К. принял деятельное участие в создании Об-ва македонских исследований, 15 мая 1942 г. был избран председателем совета





об-ва. В течение мн. лет К. был главным редактором греческих научных журналов «Λαογραφία» (1923–1951), «Μακεδονικά» (1941–1963), «Ἑλληνικά» (1952–1962), дважды избирался ректором Фессалоникского ун-та (1934, 1942), с 1947 г. стал членом-корреспондентом Афинской АН.

Еще в начале научной деятельности К. посвятил ряд работ обоснованию притязаний Греции на исторические области Македония и Фракия в споре с Болгарией (Ἡ δυτικὴ Θράκη καὶ οἱ Βούλγαροι. Ἀθήνα, 1919) и доказательству континуитета греч. культуры от античности до нач. XX в. Собирая и публикуя местные предания и песни Эпира, Македонии и Фракии, К. выявил фольклорные мотивы, восходящие к периоду эллинизма и нашедшие отражение в современных ему традициях народного почитания святых (Θυσία ἐλάφου ἐν νεοελληνικῇ παραδόσει καὶ συναξαρίοις // Λαογραφία. 1917. Т. 6. Σ. 189–215). Он исследовал исторические корни и образность народных песен, этимологию мн. слов и выражений. Опубликовал сборники визант. и новогреч. загадок и народные песни о Дигенисе Акрите, продолжающие традиции визант. эпоса (Διγενὴς καὶ κάβουρας // Ibid. Σ. 368–424). Изучая суеверия и обряды, К. пришел к выводу, что в их основе нередко лежат античные мифологические мотивы, творчески переработанные народом в русле христианской традиции (Ἡ λουδορία: Λαϊκὴ παράδοσις περὶ τοῦ ἐβόλου τοῦ Σταυροῦ // Λαογραφία. 1923. Т. 7. Σ. 266–274). В отличие от Политиса К. считал, что новогреч. народная культура впитала черты, свойственные культуре периода эллинизма, а не древнегреч. классики (V–IV вв. до Р. X.) (Ὁ Μακεδονικὸς Ἑλληνισμὸς καὶ ὁ νεώτερος. Ἀθήνα, 1926).

В поисках сведений о позднеантичном фольклоре и обычаях он обратился к святоотеческим творениям, в т. ч. к сочинениям свт. Иоанна Златоуста (Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος ὡς λαογράφος // Ibid. 1934/1937. Т. 11. Σ. 634–641). В бельг. ж. «Byzantion» К. опубликовал полную аннотированную библиографию новейших греч. работ по фольклористике, впервые познакомив европ. научное сообщество с этой областью греч. науки (Le folklore en Grèce de 1919 à 1930 // Byz. 1931. Т. 6. P. 737–770). В 1961 г. К. подготовил издание исторического соч. «О взятии Фесса-

лоники» свт. *Евстафия*, митр. Фессалоникийского.

Библиогр.: Λαζαρίδου Ε. Βιβλιογραφία Στίλπωνος Π. Κυριακίδου τῶν ἐτῶν 1910–1953 // Προσφορά εἰς Στίλπωνα Π. Κυριακίδην ἐπὶ τῇ εἰκοσιπενταετηρίδι τῆς καθηγησίας αὐτοῦ (1926–1951). Θεσσαλονίκη, 1953. Σ. [XI–LXII].

Соч.: Αἱ γυναῖκες εἰς τὴν λαογραφίαν Ἡ λαϊκὴ ποιητρία, ἡ παραμυθία, ἡ μάγισσα. Ἀθήνα, [1920]; The Northern Ethnological Boundaries of Hellenism. Thessal., 1955; Two Studies on Modern Greek Folklore. Thessal., 1968; Τὸ δημοτικὸ τραγούδι: Συναγωγή μελετῶν. Ἀθήνα, 1978. Лит.: Πολίτης Α. Στίλπων Π. Κυριακίδης (1887–1964) // Ἑλληνικά. Θεσσαλονίκη, 1964. Т. 18. Σ. [III–IV]; Σπυριδάκης Γ. Κ. Κυριακίδης Στίλπων // ΘНЕ. 1965. Т. 7. Σ. 1144–1145; Σουλίκος Σ. Χ. Το αρχεῖο τοῦ Στίλπωνος Π. Κυριακίδη στο Λαογραφικὸ μουσεῖο καὶ Αρχεῖο τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς τοῦ Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης; Diss. Θεσσαλονίκη, 2007; Avdikos E. Gr. Continuity, Identity and Folk Studies in Greece // Folklore. 2010. Vol. 44. P. 157–170 [Электр. печурп: www.folklore.ee/folklore/vol44/avdikos.pdf].

Л. В. Луховицкий

КИРИАКИЯ, мц. (пам. 20 марта; пам. греч. 26 февр.) — см. в ст. *Фотина Самаряныня*, мц., *Виктор и Иосия*, мученики.

КИРИАКИЯ, мц. (пам. греч. 20 мая) — см. в ст. *Филитер и Еввиот*, мученики.

КИРИАКИЯ (Кирия), мц. (пам. 7 июня; пам. греч. 6 июня) — см. в ст. *Валерия, Кириакия, Мария*, мученицы.

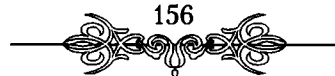
КИРИАКИЯ, мц. (пам. греч. 1, 2 нояб.) — см. в ст. *Домна, Домнина и Кириакия*, мученицы.

КИРИАКИЯ [греч. Κυριακή] († нач. IV в.), мц. (пам. 7 июля; пам. визант. 7 и 26 июля, 10 авг., 14 мая; пам. зап. 6 июля), пострадала при имп. *Диоклетиане* (284–305).

Житие. Мученичество К., относимое Ф. Алькеном к разряду «легендарных», сохранилось в 8 редакциях (не считая кратких синаксарных Житий), из к-рых издания только 2: версия ВHG, N 462 опубликована К. Яннингом в *Acta Sanctorum* по рукописи Ambros. D 92 Sup. (XI в.) и версия ВHG, N 462g — Алькеном по списку ГИМ. Син. Греч. № 162 (1021/1022 г.).

Родители К., христиане Дороеф и Евсевия, долгое время были бездетными и молились Богу, обещая посвятить Ему свое дитя. Когда у супругов родилась дочь, ей дали имя Кириакия, т. к. она появилась на свет в воскресный день (κυριακή — «Гос-

подень день»). Дороеф и Евсевия воспитали дочь в благочестии и целомудрии. Когда К. и ее родителей привели на суд к Диоклетиану, они смело исповедали христ. веру. Император велел ослепить Евсевию и бичевать Дороефа (ActaSS. Iul. T. 2. P. 273, в др. версии — бить свежими прутьями), так что «кровь текла на землю, как вода» (*Halkin.* 1963. P. 303), и затем отправить их для дальнейших мучений к правителю Мелитины Армянской Иусту (который их обезглавил), а К. он послал в Никомидию к цезарю Максимиану (т. е. к Максимиану *Галерию*). Тот обещал выдать ее замуж за кого-либо из придворных, если она отречется от Христа. После отказа К. Максимиан велел растянуть ее на земле между 4 колами и бить бычьими жилами. Видя непреклонность святой, он отправил К. к правителю Вифинии Илариану, который приказал подвесить мученицу за волосы и прижигать ее факелами. Ночью в темницу, куда была заключена К., явился Христос и исцелил ее раны. Утром Илариан велел отвести мученицу в храм Зевса. По молитвам К. произошло сильное землетрясение, статуи языческих богов упали на землю и разбились. Молния опалила правителю Илариану лицо, он упал с трона и умер. Присланный вместо него наместник Кампаний Просфор (*Halkin.* 1963. P. 306) или Дукиферн (ActaSS. Iul. T. 2. P. 276; в поздних редакциях Аполлоний — например, в сб. «Новое сокровище» иером. Серафима Писсидия (*Σεραφεῖμ ὁ Πισσιδεῖος*. 1795. Σ. 302–303)) стал убеждать К. принести жертвы идолам, а затем велел развести на стадионе большой костер. Но внезапно на небе появились грозовые облака, дождь погасил пламя, и К. осталась невредимой. Тогда на стадион выпустили диких зверей, но они не тронули святую. Видя это, многие из бывших там язычников уверовали во Христа. К. отвели в темницу, и на следующее утро Просфор велел обезглавить мученицу. Ее отвели за город, на месте казни К. попросила у воинов разрешения помолиться и после этого преставилась до того, как ей отсекали голову. Божественный глас велел воинам поведать о чудесной кончине святой, и они уверовали во Христа. Мощи мученицы были похоронены благочестивыми христианами, и от них происходили исцеления. О раке с чу-



дотворными мощами К. упоминается в каноне, составленном в честь этой святой прп. *Иосифом Песнописцем*.

И. Е. Штадлер и автор комментариев к «Житиям святых на русском языке, изложенных по руководству Четьих-Миней свт. Димитрия Ростовского», а вслед за ними некие др. агиологи датировали кончину К. 303 г., хотя ни в одном из источников не уточняется, к какому периоду правления Диоклетиана и Галерия относится казнь этой святой.

Болландисты отождествили К. с мц. Доминикой, почитавшейся в г. Трапея (ныне Тропеа) в Калабрии 6 июля (Римский Матриолог). О популярности К. в средние века в Юж. Италии свидетельствует Минологий Messan. gr. 29 (1307 г.), содержащий 2 текста, посвященные этой святой, под 7 июля и 10 авг. (BHG, N 462c, N 462d). Версия Жития, изданная в ActaSS, также сохранилась в рукописях южноитал. происхождения.

Почитание в Византии. В поздне-визант. период наблюдается рост почитания К. В календарях ее начинают именовать великомученицей (напр., Escorial. Ω. II. 11, XIV в.). К XIII в. сложилась своеобразная иконография К.: в короне и в царском одеянии, украшенном медальонами с изображениями др. дней недели, она предстает как аллегория воскресного дня. Наибольшее распространение этот иконографический извод получил на Кипре (фрески в ц. Пресв. Богородицы в с. Кофину (XIII в.), в соборе свт. Ираклидия мон-ря прп. Иоанна Лампадиста (XIII в.), в ц. свт. Димитриана в Дали (1317) и в ц. арх. Михаила в с. Педулас (1474), встречается также на Пелопоннесе на п-ове Мани (в ц. мц. Кириакии в с. Кунос (XIII в.)) и в Грузии (церковь Спаса в Цаленджихе, 1384–1396 гг.) (*Gabelić S. St. Kyriaki in the Wallpainting of Cyprus // Archaeologia Cypria. 1985. T. 1. P. 115–119; Mouriki D. The Cult of Cypriot Saints in Medieval Cyprus as Attested by Church Decoration and Icon Paintings // «The Sweet Land of Cyprus» / Ed. A. A. M. Bryer, G. S. Georghallides. Nicosia, 1993. P. 254*).

В новогреч. календарях существует разногласия относительно чина святости К.: в «Агиолигоне» Софрония (Евстратида), митр. Леонтопольского, и в Диптихах Элладской Православной Церкви (Δίπτυχα. 2013. Σ. 251) она названа великому-

ченицей, в греч. богослужебной Минее (Μηναίων τοῦ Ἰουλίου. Ἀθήναι, 1961. Σ. 55; Μηναίων τοῦ Ἰουλίου. Ἀθήναι, 1967. Σ. 34; Μηναίων τοῦ Ἰουλίου. Ἀθήναι, 1993. Σ. 79) и в «Новом Синаксаристе Православной Церкви» (Μακάριος Σιμωνοπετρίτης. 2008. Σ. 76) — мученицей.

В большинстве визант. агиографических источников память К. отмечена под 7 июля (эта дата утвердилась в совр. календарях РПЦ, Болгарской, Сербской и Греческих Церквей), кроме того, сведения об этой святой встречаются под 6 июля в ряде месяцесловов Евангелий (напр., Vat. gr. 1156. Fol. 319v, кон. XI в.; *Сергий (Спаский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 203), под 26 июля — в Синаксаре К-польской ц. (архетип кон. X в.), под 10 авг. — в Охон. Bodl. Rawlinson. G 4 (Misc. 142) (XII в.) и Messan. 29 (1307 г.), а также под 14 мая — в ГИМ. Син. греч. № 162 (1021/1022 г.).

Честная глава и правая рука К. хранятся в мон-ре прп. Дионисия (Афон). Частицы мощей находятся в Сев. Греции в мон-ре Ксиропотам на Афоне, исихастрии Вознесения Господня близ Козани, в ц. прор. Или в Фессалонике и ц. Преображения Господня в фессалоникском районе Каламария; на Пелопоннесе — в мон-рях св. Таксиархов близ Эйо и Макеллария близ Калавриты; на Кикладах — в ц. Пресв. Богородицы Евангелистрии на о-ве Тинос; на о-ве Самос — в мон-рях Честного пояса Пресв. Богородицы во Вламари и прор. Или близ Карловаши; на о-вах Додеканес — в монастыре ап. Иоанна Богослова на о-ве Патмос; на Кипре — в архиепископской резиденции в Никосии, Киккском и Махерасском мон-рях (*Meinardus O. F. A. A Study of the Relics of Saints of the Greek Orthodox Church // Oriens Chr. 1970. Bd. 54. S. 163*).

Ист.: BHG, N 461z — 462g; ActaSS. Iul. 1721. T. 2. P. 272–278; *Σεραφείμ ὁ Πισσίδαιος, ἱερομόν. Νέος Θησαυρός. Βενετία, 1795. Σ. 296–304; SynCP. Col. 803–806, 845; MartRom. Comment. P. 272–273; Halkin F. Passion de St. Cyriaque (BHG, N 462g) // Idem. Inédits byzantins d'Ochrida, Candie et Moscou. Brux., 1963. P. 302–311. (SH; 38); *Νικόδημος. Συναξαριστής. 1998⁴. T. 6. Σ. 37–39; ЖСв. Июль. С. 158–160.**

Лит.: *Сергий (Спаский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 203–204, 225; *Ridolfini F. S. P. Ciriacae, Dorotheae ed Eusebia // BiblSS. 1963. Vol. 3. Col. 1291–1292; Russo F. Domenica // Ibid. 1964. Vol. 4. Col. 680–681; Κυριακή // ΟΗΕ. 1965. T. 7. Σ. 1144; *Σαφρόνιος (Εὐστροπαΐδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 262; *Иванова К. Bibliotheca Hagio-graphica Balcano-Slavica. София, 2008. С. 578; Μακάριος Σιμωνοπετρίτης, ἱερομόν. Νέος Συναξα-**

ριστής τῆς Ὁρθόδοξου Ἐκκλησίας. Τ. 11: Ἰούλιος. Ἀθήναι, 2008. Σ. 76–78.

О. В. Л.

Почитание у южных славян. Зарождение почитания К. (под слав. переводом имени — Неделя) в болг. и серб. землях связано с перенесением ее мощей в Тырново (ныне Велико-Тырново) представителями болг. династии Асеней (1-я треть XIII в.), хотя точная дата и обстоятельства перенесения, как и дальнейшая история мощей, неизвестны. Слав. перевод греч. проложного Жития был выполнен еще в период визант. владычества над болг. землями (1018–1195 гг., см.: *Иванова К. Житийна литература // КМЕ. Т. 1. С. 694*) или в связи с перенесением мощей. Самый древний список, в к-ром святая именуется греч. именем, находится в болг. Прологе XIV в. на март–август (София. НБКМ. № 1014. Л. 1446–1456). На основе этого Жития патриарх Тырновский свт. *Евфимий*, вероятно в самом начале своего Патриаршества (1375–1393), составил Похвальное слово в честь К., в к-ром впервые использовал слав. перевод ее имени. Известны 3 списка Похвалы: 2 в молдав. рукописях XV и XVI вв. и в Рильском панегирике Владислава Грамматика 1478–1479 гг. В посл. была сделана общая версия Жития, объединившая проложную версию с Похвальным словом (*Партений*. 1974).

В связи с тем что св. Неделей называлась и Св. Пасха, сложно установить, когда началось освящение болг. храмов в честь К. Самая древняя известная болг. ц. св. Неделя находилась в с. Крибул (XIII(?)) — XIV вв., см.: *Николова Б. Православните църкви през българското средновековие, IX–XIV в. София, 2002. С. 130*), но ее точное посвящение неизвестно. Некие храмы, вероятно, изначально были посвящены Христову Воскресению, а позже их покровительницей была названа великомученица. Так, храм св. Недели в Софии, о существовании к-рого известно с XIV в., в XVI в. назывался Иисус Христос или Господня церковь, а когда в сер. XIX в. после перестройки он стал кафедральным, то К. была названа его покровительницей. Помимо неск. приходских церквей в Болгарии К. посвящены храмы мон-рей *Аратовского* (1859), *Витановского* (сер. XX в.) и в г. Неделино. В честь К. освящены неск. храмов в Черногории, Хорватии и Сербии.

На болг. иконах св. Неделя часто представлена вместе с вмц. Параскевой Иконийской или прмц. Параскевой Римской, имя Параскева также происходит от названия дня недели (пятницы). Так, на иконе XVII в. обе святые держат свои усеченные головы на подносах (София. ЦИАМ. № 3858, *Божков*. 1984. С. 134). Они предстоят Пресв. Богородице «Одигитрия» в центральной части триптиха 1-й пол. XIX в. (*Божков*. 1984. С. 360. № 321) и представлены среди почитаемых святых на иконе «Св. Троица, Богоматерь Умилиение и святые в клеймах» (XVIII в. София. Нац. худож. галерея. № 917, см.: *Паскалева К.* Иконы Болгарии. София, 1981. С. 232. № 86). Но сохранилось мн. икон, на к-рых св. Неделя представлена одна, напр. 2 иконы тревненской школы — XVIII в. из ц. вмц. Георгия Победоносца в Белове (см.: *Matakieva-Lilkova T.* Icons in Bulgaria. Sofia, 1994. P. 142. N 48) и XIX в. из ц. Пресв. Богородицы с. Штит (НИМ(С). № 7304, см.: Там же. P. 172. N 60). Также известны изображения св. Недели в росписях храмов, а ее житийный цикл представлен в росписи собора Араповского мон-ря (сер. XIX в.).

Ист.: *Kalužniacki E.* Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius (1375–1393). W., 1901. S. 147–169; *Партений, еп. Левкийски.* Жития на българските светии. София, 1974. Т. 1. С. 149–154; *Стара българска литература / Съст.: Л. Грашева.* София, 1982. Т. 2: Ора-торска проза. С. 171–186, 339.

Лит.: *Иванова К.* Литературни наблюдения върху две похвални слова от Евтимий Търновски // Старобългарска литература. София, 1983. С. 10–36; Кн. 14. С. *Кенанов Д.* Художественият свят на «Похвално слово за Неделя» от Евтимий Търновски // Литературна мисъл. София, 1983. Кн. 6. С. 39–51; *он же.* За литературните източници на Патриарх Евтимий: «Житие на Стефан Нови», «Проложно житие на вмц. Неделя» // Палеобалканистика и старобългаристика: Първи есенни национални чтения И. Гълъбов. Велико Търново, 1995. С. 79–85; *Божков А.* Българската икона. София, 1984. С. 348, 360; *Патерик земли Болгарской.* М., 2008. Т. 2. С. 323–326.

М. М. Розинская

Иконография. В визант. искусстве сложилась традиция изображать К. в богато украшенном одеянии с венцом на голове. Однако в некоторых ранних или провинциальных памятниках, как, напр., в ц. Кылычлар-Кушлук-килисе (№ 33) в Гёреме, Каппадокия (кон. X — 1-я четв. XI в.), она представлена как оранта, в богато украшенном плаще, без венца, с мафорием на голове. В др. каппадокийской церкви в дер. Орен близ Нара (XI в.) — в белом плаще. Образ К. часто встречается в каппадокийских пещерных храмах: в Балкан-Дереси № 4 (ц. апостолов Пет-

ра и Павла) в Ортахисаре (1-я пол. X в.), где она изображена в апсиде симметрично образу вмц. Параскевы и в Эгриташ-килисеси (Панагий Феотокос) в долине Ыхлара (XI в.).

На своде в нартексе ц. Св. Софии в Охриде (40-е гг. XI в.) К. представлена, как др. св. жены, в темном мафории, покрывающем голову, с крестом в руке. С XII в. преобладающими становятся изображения К. в аристократическом одеянии. В ц. вмц. Георгия в Курбиново (1191) К. — оранта, в богатом одеянии, белом плаще, с диадемой. Образ святой присутствует в ц. св. Врачей в Кастирии (кон. XII в.); в нартексе Палеомонастиро близ Врондамаса, Лакония (1201); в нартексе (слой XIII в.) ц. «Агиос-Стратигос» в дер. Ано-



Мц. Кириакия.
Фреска. 1474 г. Мастер Мина
(ц. арх. Михаила
в сел. Педулас, Кипр)

Булари на п-ове Мани, Лакония (*Chadzidakis, Bitha*. 1997. P. 260. Pl. 5). С XIII в. почитание К. распространилось в Греции, на Кипре и Балканах, ее изображения встречаются в целом ряде храмовых росписей. В ц. Успения Пресв. Богородицы мон-ря Грачаница, Косово и Метохия (ок. 1320) К. представлена на сев. стене, в рост, между святыми Евфимией и Варварой. Она облачена в плащ, украшенный драгоценными камнями, на голове — белый плат и диадема, в правой руке — крест. В ц. вмц. Георгия в Старо-Нагоричино, Македония (1317–1318), мученица изображена с венцом пламени над головой.

Образ К. ассоциируется с воскресным днем в связи с тем, что существует особая иконография: на одеянии К. помещены 6 медальонов со святыми, олицетворяющими дни недели. Наиболее ранние фрески такого извода находятся, напр., в соборе мон-ря прп. Иоанна Лампадиста на Кипре (XIII в.), а также в росписи кипрской ц. арх. Михаила в Педуласе (1474, мастер Мина), на миниатюре

в греко-грузинской рукописи (в т. н. Афонской книге образцов — РНБ. О.158, кон. XV в.), в основной части минология под 7 июля на л. 120 об. — в мафории и белом плаще на голове; на л. 58 К. представлена среди св. жен в традиц. варианте иконографии с венцом.

В иконописи К. обычно изображается в белом плаще, с венцом на голове и крестом в правой руке (напр., на иконах: «Св. Кириакия», Балканы (XV в., ГИМ); «Марина, Фекла и Кириакия» (2-я пол. XVI в., музей монастыря Лимонос на о-ве Лесбос) или без венца (напр., на греч. иконе «Св. Варвара и Кириакия» (1-я пол. XVIII в., музей мон-ря Вла-тадон в Фессалонике).

Мучения К. встречаются в цикле минология в нартексе ц. Печской Патриархии (Косово и Метохия), ок. 1337 г.

Иногда изображение К. включалось в ряд святых в композиции «Торжество Православия», как, напр., на иконе 1722 г. из мон-ря Баламанд в Ливане (*Isônes arabes*. 2006. P. 70–71) — К. представлена в верхнем ряду, рядом с архангелом, поддерживающим икону.

Наиболее раннее изображение К., особо почитаемой в Болгарии, представлено в росписи притвора Боянской ц. (1259) — в молении (оранта), в богатом одеянии, белом плаще (*Мавроудинов, Мавроудинова*. С. 28. Ил. 27). В императорской далматике и короне, с крестом в руке К. изображена в росписи в ц. св. Стефана в Несебыре (1599), в ц. Рождества Христова в Арбанаси (XVII в.). Среди большого числа болгарских икон с образом К. особо выделяются парные иконы с вмц. Параскевой (напр., икона нач. XVII в., НХМ(С)), также широко почитаемой в этом регионе. Иконография вмц. Параскевы могла оказать влияние на появление изображений К. с усеченной головой в руках (напр., икона XVII в., ЦИАМ). Во имя К. освящен кафедральный собор Софийской митрополии (1856–1863), собор Араповского мон-ря близ Асеновграда (1859), в к-ром хранится большая храмовая икона К. XIX в.

Лит.: *Мавроудинов Н. П., Мавроудинова Л. Н.* Боянская църква. София, 1972; *Jolivet-Lévy C.* Les églises byzantines de Cappadoce: Le programme iconographique de l'abside et de ses abords. P., 1991; *Евсеева.* Афонская книга. С. 221, 315; *Chadzidakis M., Bitha I.* Corpus de la peinture monumentale byzantine de la Grèce: L'île de Cythère. Athènes, 1997; *Icons arabes: Mystères d'Orient / Présentation et commentaires de Mère Agnès-Mariam de la Croix.* Mil., 2006.

Н. В. Герасименко

КИРИАЛ [Kyriale Romanum; также *Ordinarium missae*], литургическая певч. книга для католич. мессы рим. обряда, содержащая гл. обр. песнопения ординария (неизменяемые песнопения). Сравнительно позднее название «Kyriale» происходит от

лат. песнопения «Kyrie eleison» — «Господи, помилуй»; еще более поздней является структура этой книги в составе совр. изданий, где песнопения сгруппированы в нумерованные формуляры или циклы (называемые мессами); нек-рые из них имеют указания для использования в особых литургических случаях. Как правило, формуляр включает песнопения «Kyrie», «Gloria in excelsis Deo», «Sanctus» и «Agnus Dei»; после всех формуляров помещены мелодии для «Credo».

История. Песнопения, позднее вошедшие в К. (кроме «Credo»), присутствуют в рим. мессе с кон. VII в., когда папа Сергий I добавил в нее песнопение «Agnus Dei». С IX в., до появления муз. нотации, в песнопения ordinaria были добавлены муз. и текстовые вставки — *тропы*. Древнейшие нотированные записи этих песнопений сохранились в рукописях кон. X в. Как правило, они помещались в *Градuale* — книге песнопений проприя (изменяемых частей) мессы, и в Тропарии, сборнике тропов, следов., были заимствованы из местного репертуара, происходящего из устной народной традиции (в некоторых случаях очень древней). Сохранились следы, более или менее явные, архаичной ладовой организации: мелодии построены вокруг одной ступени звукоряда. Имеются также признаки ладового развития и усложнения мелодий, что было связано с ростом мастерства хоров (scholae cantorum).

В первые века существования муз. нотации указанные песнопения группировались 2 способами: по жанрам (сначала следует подборка «Kyrie», затем — «Gloria», после чего (не всегда) ряд напевов «Sanctus» и «Agnus Dei») или по формулярам («Kyrie», «Gloria», «Sanctus» и «Agnus Dei») (необязательно полным). Встречаются также рукописи, в к-рых соединяются оба способа; 2-й способ стал преобладать с сер. XIII в. Постепенно были выработаны нек-рые формуляры, присутствующие в современных книгах, напр. мессы IV, IX, XI, XV, XVIII.

После изобретения книгопечатания произошло 2 события, значимых для формирования совр. К.

В 1614–1615 гг. изд-вом Ф. Медичи в Риме был опубликован *Градual* (Graduale de tempore [et de sanctis], iuxta ritum Sacrosanctae Romanae Ecclesiae, cum cantu Pauli V. Pont.

Max. iussu reformato. R., 1614–[1615]. [2 vol.]), содержащий К. из 14 формуляров, в которые входят «Kyrie», «Gloria» (если это предусмотрено типом празднования), «Sanctus» и «Agnus Dei». Два последних формуляра относятся к мессе Богоматери (In Missis Beatae Mariae Virginis) и к заупокойной мессе (Pro defunctis). Все формуляры, кроме последнего, включают «Ite, missa est» или «Benedicamus Domino». После всех циклов добавлено 4 «Credo». Мелодический репертуар песнопений был существенно изменен по сравнению с традиционным. Это издание считалось образцовым до нач. XX в., хотя никогда не было принято в качестве официального.

Папская комиссия по изданию певч. книг, учрежденная папой Пием X в апр. 1904 г., на основании литургических и филологических исследований, проводившихся в XIX в., в аббатстве св. Петра в Солеме (Франция), переработала текст песнопений К. и выпустила т. н. Ватиканское издание К. (Kyriale, seu Ordinarium missae: Cum cantu gregoriano ad exemplar editionis vaticanae concinnatum et rhythmicis signis a solesmensibus monachis diligenter ornatum. R., 1905). Новая версия с нек-рыми исправлениями в 1908 г. вошла в *Градual* (Graduale Sacrosanctae Romanae Ecclesiae: De tempore et de sanctis SS. D. N. Pii X. Pontificis Maximi iussu restitutum et editum. R., 1908). Песнопения в этом издании сгруппированы в 18 нумерованных формуляров («Kyrie», «Gloria», «Sanctus», «Agnus Dei» и «Ite, missa est» / «Benedicamus Domino»), дополнительно помещено 4 мелодии для «Credo». К ним добавлены мелодии для чина окропления св. водой (3 «Asperges me» для воскресений вне пасхального времени, «Vidi aquam» для пасхального времени) и др. мелодии на выбор (ad libitum; 11 «Kyrie», 3 «Gloria», 3 «Sanctus» и 2 «Agnus Dei»). В нек-рых формулярах помимо нумерации присутствуют названия («Lux et origo», «Kyrie fons bonitatis», «Kyrie Deus sempiterna» и др.), соответствующие первым словам тропов, традиционно сопровождавших «Kyrie».

Современная форма «Kyriale Romanum». II Ватиканский Собор в конституции «Sacrosanctum Concilium» постановил составить «более критические издания» певч. книг (CVatII. SC. 117), но сохранить то,

что было сделано прежней комиссией. С учетом этих пожеланий вышло изд. *Градuala* 1974 г. (Graduale Sacrosanctae Romanae Ecclesiae: De tempore et de sanctis: Primum sancti Pii X iussu restitutum et editum, Pauli VI Pontificis Maximi cura nunc recognitum. Solesmes, 1974), содержащее новый К. Песнопения в нем распределены в 18 нумерованных формулярах («Kyrie», «Gloria», «Sanctus», «Agnus Dei»), после которых помещены 6 мелодий для «Credo». «Ite, missa est» включено только в 1-й цикл. В нек-рых формулярах указаны периоды, праздники и др. литургические случаи, когда следует исполнять данные песнопения (I: Tempore Paschae; IV: In Festis Apostolorum; IX: In Solemnitatibus et Festis Beatae Mariae Virginis; XVI: In Feriis per Annum и др.). В конце издания добавлены мелодии на выбор. Работа над критическим изданием К. в наст. время продолжается.

Kyriale simplex. Соборная конституция II Ватиканского Собора способствовала появлению новой кн. «Kyriale simplex» (Простой Кириал; 1964), содержащей более простые мелодии с целью облегчить пение в отсутствие подготовленных певчих. Впосл. этот сборник был интегрирован в кн. «Graduale simplex» (1967, 1975 и более поздние переизд.). Песнопения «Kyriale simplex», почти не содержащие мелодических украшений, сгруппированы в 5 формуляров, с добавлением 4 «Credo». Некоторые произведения заимствованы из т. н. Ватиканского издания К. В этой книге нет указаний об использовании песнопений в особых литургических случаях.

Изд.: Landwehr-Melnicki M. Das einstimmige «Kyrie» des lateinischen Mittelalters. Regensburg, 1954. (Forschungsbeitr. z. Musikwissenschaft; 1); Bosse D. Untersuchung einstimmiger mittelalterlicher Melodien zum «Gloria in excelsis Deo». Regensburg, 1955. (Ibid.; 2); Thannabaur P. J. Das einstimmige «Sanctus» der römischen Messe in der handschriftlichen Überlieferung des 11. bis 16. Jh. Münch., 1962; Rönau K. Die Tropen zum «Gloria in excelsis Deo»: Unter besonderer Berücksichtigung des Repertoires der St. Martial-Handschriften. Wiesbaden, 1967; Schildbach M. Das einstimmige «Agnus Dei» und seine handschriftliche Überlieferung vom 10. bis zum 16. Jh. Erlangen; Nürnberg, 1967; Miazza T. Die Melodien des einstimmigen «Credo» der Römisch-Katholischen lateinischen Kirche. Graz, 1976; Atkinson C. M. The Earliest «Agnus Dei» Melody and Its Tropes // JAMS. 1977. Vol. 30. P. 1–19; Björk D. A. Early Repertoires of the «Kyrie Eleison» // Kirchenmusikalisches Jb. Köln, 1979/1980. Bd. 63/64. S. 9–43; Iversen G. Tropes de l'«Agnus Dei»: Ed. critique suivie d'une étude analytique.



Stockholm, 1980. (Acta Univ. Stockholmiensis: Stud. Lat. Stockholmiensia; 26. Corpus Troporum; 4); *eadem*. Tropes du «Sanctus»: Introd. et éd. critique. Stockholm, 1990. (Ibid.; 34. Corpus Troporum; 7); *Baroffio G., Kim E. J., Sodi M., ed.* Graduale de sanctis iuxta ritum Sacrosanctae Romanae Ecclesiae: Ed. princeps, 1614–1615. Vat., 2001; *Baroffio G., Sodi M., ed.* Graduale de tempore iuxta ritum Sacrosanctae Romanae Ecclesiae: Ed. princeps, 1614. Vat., 2001; *Eifrig W. F., Pfisterer A., Hrsq.* Melodien zum «Ite missa est» und ihre Tropen. Kassel, 2006. (MMA; 19); *Stingl A., jr.* Tropen zum «Kyrie» im «Graduale Romanum». St. Ottilien, 2011; *idem*. Tropen zum «Gloria», «Sanctus» und «Agnus Dei» im «Graduale Romanum». St. Ottilien, 2012.

Лит.: *Andrieu*. Ordines; *Catta D.* Aux origines du Kyrie // RGreg. 1955. Vol. 34. P. 175–182; *Jungmann*. Missarum sollemnia; *Apel W.* Gregorian Chant. Bloomington, 1958; *Huglo M.* Origine et diffusion des Kyrie // RGreg. 1958. Vol. 37. P. 85–87; *idem*. Les livres de chant liturgique. Turnhout, 1988; *Van Dijk S. J. P., Walker J. H.* The Origins of the Modern Roman Liturgy: The Liturgy of the Papal Court and the Franciscan Order in the 13th Cent. Westminster, L., 1960; *Schrade L.* The Cycle of the Ordinarium Missae // In memoriam J. Handschin / Ed. H. Anglès, G. Birkner et al. Argentorati (Strasbourg), 1962. P. 87–96; *Gamber K.* Codices liturgici latini antiquiores. Freiburg, 1968². 2 vol.; *Idem*: Suppl. / Hrsq. v. B. Baroffio, F. Dell'Oro, A. Hänggi, J. Janini, A. M. Triacca. Freiburg, 1988; *Haberl F.* Das Kyrieale Romanum: Liturgische und musikalische Aspekte. Bonn, 1975; *Vogel C.* Medieval Liturgy: An Introd. to the Sources / Transl. and rev. W. G. Storey, N. K. Rasmussen, J. Brooks-Leonard. Wash., 1986. (NPM Stud. in Church Music and Liturgy); *Jeffery P.* The New Chantbooks from Solesmes // Notes / Music Library Association (USA). Ser. 2. [Phil.,] 1991. Vol. 47. P. 1039–1063; *Saulnier D.* Le chant grégorien par un moine de Solesmes: Quelques jalons. Fontevraud l'Abbaye, 1995; *Asensio J. C.* El canto gregoriano: Historia, liturgia, formas. Madrid, 2003; *Combe P.* The Restoration of Gregorian Chant: Solesmes and the Vatican Ed. / Transl. Th. N. Marier, W. Skinner. Wash., 2003; *Guillou O.* Histoire et sources musicales du Kyrieale Vatican: [Les Kyrie, Les Gloria, Les Credo, Les Sanctus, Les Agnus Dei] // EGreg. 2003. Vol. 31. P. 25–76; 2004. Vol. 32. P. 69–90; 2006/2007. Vol. 34. P. 135–170; *Hughes A.* Medieval Manuscripts for Mass and Office: A Guide to their Organization and Terminology. Toronto, 2004.

Свящ. Рамон Саус-Пардо

КИРИАРХАЛЬНАЯ ЦЕРКОВЬ

[от греч. κύριος — господин, αρχή — начало, управление], церковно-правовое понятие, относящееся гл. обр. к взаимоотношениям между *Поместными Церквами*, одна из к-рых имеет автокефальный статус, а другая — автономный. Автокефальная Церковь (см. ст. *Автокефалия*), в юрисдикции к-рой состоит *автономная Церковь*, по отношению к ней является К. Ц. Этот термин употребляется также, хотя и реже, для характеристики взаимоотношений автокефальной Церкви с зависящими от нее самоуправляемыми Церквами и *экзархатами*. Так, Русская Пра-

вославная Церковь является кириархальной для Японской и Китайской автономных Церквей, для *Украинской Православной Церкви*, а также для *Русской Православной Церкви за границей*, Молдавской, Латвийской и Эстонской Православных Церквей, имеющих статус самоуправляемых, и для *Белорусского экзархата*. *Константинопольская Православная Церковь* в свою очередь является К. Ц. для Финляндской автономной Церкви, а также для Критской Церкви, имеющей полуавтономный статус, *Иерусалимская Православная Церковь* — для Синайской автономной Церкви (*Синайская, Фаранская и Раифская архиепископии*).

Автономные Церкви в отличие от автокефальных Церквей не имеют полномочий самостоятельно поставлять первоиерарха: для этого необходимо обязательное участие высшей власти К. Ц. Это участие может осуществляться в форме благословения, утверждения или прямого избрания и назначения со стороны священноначалия К. Ц. В автономной Церкви за богослужением возносится имя предстоятеля К. Ц. Существуют и др. ограничения самостоятельности автономной Церкви по отношению к кириархальной. Ее автономный статус устанавливается и ее устав утверждается высшей властью К. Ц., что служит выражением канонической зависимости. Первые епископы автономных Церквей подсудны высшей судебной власти К. Ц., кроме того, священноначалие К. Ц. принимает апелляции от епископов, клириков и мирян Церкви, находящейся в ее канонической зависимости, и дает им надлежащий ход. Свои отношения с др. Церквами автономная Церковь осуществляет через посредство К. Ц. При согласовании своей позиции с К. Ц. автономные Церкви могут самостоятельно участвовать в междоцерковных контактах, в т. ч. на всеправосл. уровне. Самоуправляемые Церкви не являются самостоятельными участниками межправосл. совещаний и поэтому поддерживать каноническое общение с др. Церквами могут исключительно через К. Ц. Автономные и самоуправляемые Церкви обязаны также принимать участие в расходах на содержание высшей власти К. Ц., хотя на практике это не всегда имеет место. Символом канонической зависимости служит

получение св. *мира* автономными и самоуправляемыми Церквами от К. Ц.

Понятие «кириарх» иногда употребляется для обозначения первого епископа Поместной Церкви по отношению ко всем находящимся в его юрисдикции епархиальным епископам. В этом смысле Патриарх Московский и всея Руси является кириархом по отношению ко всему епископату Русской Православной Церкви, а канонически зависимый от патриарха предстоятель Украинской Церкви митрополит Киевский является кириархом для всего епископата Украинской Церкви.

Юрисдикционная зависимость от К. Ц. определяет взаимоотношения между предстоятелями автономной и кириархальной Церквей, а также между коллегиальными органами церковной власти, но не определяет статус епископов и клириков. Старшинство между епископами, пресвитерами и диаконами не зависит от того, принадлежат ли они к автономной (или самоуправляемой) Церкви или находятся в прямой юрисдикции высшей власти К. Ц.

Юрисдикционная связь между автономными и кириархальными Церквами обусловлена историческими причинами. Во мн. случаях эта связь восходит к отношениям Церкви-Матери и основанных ею Церквей. Тем не менее понятия «кириархальная Церковь» и «Церковь-Мать» имеют разные значения. Это объясняется 2 причинами. Во-первых, во мн. случаях дочерние Церкви обрели автокефалию и тем самым перестали зависеть от Церкви-Матери как от К. Ц. Так, для Русской Церкви и балканских правосл. Церквей Церковью-Матерью является К-польская Церковь, но она не является для них К. Ц. ввиду их автокефального статуса. Во-вторых, в отдельных случаях автономная Церковь меняет свою юрисдикцию и переходит в юрисдикцию Церкви, не являющейся ее Церковью-Матерью. Так, Финляндская автономная Церковь, основанная Русской Церковью, самочинно перешла в юрисдикцию К-польского Патриархата, и с 1957 г. Церковь-Мать признала этот ее статус. Иерусалимская Церковь является Церковью-Матерью всех Церквей, но она не имеет по отношению к др. Церквам кириархального статуса, а во II–IV вв. сама зависела от Церкви Кесарии Палестинской, к-рая, т. о.,



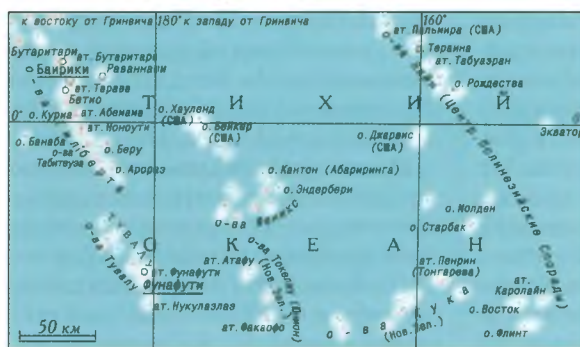
являлась для нее К. Ц. Понятия «Церковь-Мать» и «дочерняя Церковь» относятся к истории возникновения Церквей, а понятие «кириархальная Церковь» — к статусу Церквей и их юрисдикционным каноническим взаимоотношениям.

Лит.: Цыпин. Церковное право. С. 386–393, 499–504.

Прот. Владислав Цыпин

КИРИБАТИ [Республика Кирибати; англ. Republic of Kiribati; кириб. Ribaberikin Kiribati], островное гос-во в юго-зап. части Тихого океана, на пересечении экватора и линии перемены дат. Является единственной страной, расположенной в обоих полушариях Земли. В составе К. — острова Гилберта, Феникс и Лайн (Центр. Полинезийские Спорады), включающие 33 атолла, 21 из которых заселен, и о-в Банаба (Ошен). Самый крупный атолл Тарава (среди островов Гилберта) состоит из 24 небольших островков, 8 из них обитаемы. Протяженность К. вдоль линии экватора составляет ок. 4 тыс. км, что делает исключительную экономическую зону К. самой большой в Микронезии. Территория — 811 кв. км. Столица — Баирики (атолл Тарава). К. входит в Содружество наций, является членом ООН (1999), ЮНЕСКО, ВОЗ, МОТ, МВФ, Всемирного банка, Азиатского банка развития, Форума островов Тихого океана и ряда др. региональных орг-ций. Участник Договора о безъядерной зоне в юж. части Тихого океана (Договор Раротонга). Офиц. язык — английский. Денежная единица — австрал. доллар.

Население К. составляет 102 тыс. чел. (2012). Главный этнос — тунгару, или кирибати, гилбертцы (народ меланезийской группы), — 98,8%. Основной язык — тунгару (кирибати, гилбертский) — принадлежит к восточноавстронезийской группе австронезийской семьи и имеет тесные генетические связи с языками Вануату. Выделяются сев. и юж. диалекты, письменность создана на основе лат. графики. Переселенцы из Вост. Меланезии прибыли на острова в I тыс. до Р. Х., в XIII–XIV вв. острова заселили полинезийцы с Самоа. Самоназвание главного этноса К., вероятно, восходит к имени Тангароа, верховного бога полинезийцев. Среди коренного этноса выделяется этнографическая группа банаба, абригенов одноименного острова, переселившихся на него с островов



Гилберта. Традиц. занятия жителей — рыболовство, охота на акул, осьминогов, ручное земледелие (выращивание таро, ямса, маниока, пандануса, кокосовой пальмы); развито мореплавание, из ремесел — резьба по дереву, изготовление лодок, плетение. Обычное жилище — мвенга — постройка без стен, с 2-скатной крышей на столбах. В центре поселения — общинный дом (манеаба). К. делится на 27 патрилинейных родов, распространены сорорат.

Традиц. социальная структура включает верховного вождя (уэа; первоначально — название самоанской династии), «меньших» вождей (тока, или инаомата), землевладельцев (аомата), безземельных свободных (ранг). Существовали и рабы из военнопленных (кауно, или торо). Границы между этими группами стираются. Основной социально-экономической ячейкой исторически была большесемейная община (каинга). Были распространены традиц. верования (те мака): поклонение богу Нареау, вера в многочисленных духов, в т. ч. предков, черепа и скелеты к-рых хранились в родовых гробницах, и в привидения. Легенды упоминают тоа — героев-предков, жителей Матанга (вечной земли и прародины), за к-рых были приняты первые белые мореплаватели, появившиеся на островах.

Плотность населения 125,77 чел. на 1 кв. км (2012). Рождаемость составляет 22,45 чел. на 1 тыс. жителей, смертность — 7,31 на 1 тыс. жителей; уровень прироста населения — 1,23% в год. Средний возраст населения 22,5 года. В возрастной структуре населения доля детей до 14 лет составляет 33,9%, лиц трудоспособного возраста (15–64 года) — 62,4%, лиц старше 65 лет — 3,7%. Средняя продолжительность жизни — 64,8 года (мужчины — 62,37 года, женщины — 67,26 года). Городское население составляет 44% от общего числа жителей страны.

Государственное устройство. Главой гос-ва является президент (берестенс), избираемый на 4-летний срок из числа членов парламента всеобщим голосованием. Законодательная власть принадлежит однопалатному парламенту из 46 депутатов: 44 — избираются всеобщим голосованием, 1 —

назначается советом о-ва Рамби, генеральный прокурор получает членство в парламенте по должности. Срок полномочий парламента — 4 года. Спикер избирается депутатами, но не является членом парламента и не имеет в нем права голоса. Исполнительную власть осуществляет назначаемое и руководимое президентом правительство в составе 12 членов кабинета.

К. относится к числу самых бедных стран мира со слабо развитой экономикой. ВВП — 612 млн долл. США, доход на душу населения — 6,2 долл. США (по данным 2011 г.). Фактически исчерпаны запасы фосфоритов на о-ве Банаба, добыча и экспорт к-рых являлся до 1980 г. основной статьёй дохода гос-ва. Основу национальной экономики составляют сельское хозяйство и рыбный промысел. Главные экспортные товары — копра, рыба и морские растительные культуры. Важной статьёй дохода являются средства, получаемые в рамках лицензионных соглашений с др. гос-вами на отлов рыбы в исключительной экономической зоне К. Главные экономические партнеры и доноры К. — Австралия, Нов. Зеландия, Япония, Тайвань, Юж. Корея, США.

В 1990 г. между СССР и К. установлены дипломатические отношения, но к.-л. связи и контакты в виду объективных причин практически отсутствовали. В наст. время они ограничиваются визитами в страну послов России в Индонезии, по совместительству аккредитованных в К., для вручения верительных грамот.

Судебная власть полностью независима. Представлена магистратским, Высоким и апелляционным судами. Кроме того, за гос-вом сохранилось право обращения в Тайный совет Великобритании по ограниченному кругу вопросов. Магистратский суд — низшая инстанция, состоящая из 3 магистратов. В Высоком суде

заседают верховный судья и группа судей, к-рые назначаются президентом по согласованию с кабинетом министров после консультации с Комиссией по вопросам гос. службы. В апелляционный суд входят: председатель, верховный судья, все члены Высокого суда и еще неск. членов, назначаемых президентом с согласия верховного судьи и Комиссии по вопросам гос. службы. Согласно закону, апелляционный суд должен заседать при участии не менее 3 судей. Полиция К.— надзирательный и принудительный орган. Комиссар полиции назначается президентом страны после согласования кандидатуры с кабинетом министров и Комиссией по вопросам гос. службы.

В К. отсутствуют свои вооруженные силы. Обеспечение обороны страны осуществляется вооруженными силами Австралии и Нов. Зеландии.

Религия. Католики составляют 55% населения, протестанты — 36, мормоны — 3,1, адвентисты седьмого дня — 1,9, бахаисты — 2,2, другие — 1,8%.

Римско-католическая церковь в К. действует с 80-х гг. XIX в. и в наст. время насчитывает ок. 56 тыс. верующих, с 1966 г. входит в диоцез Тарава, с 1978 г.— в диоцез Тарава, Науру и Фунафути в составе архиеп-ства Сувы. С 1978 г. возглавляется еп. Полом Юсибиусом Меа Каиуза.

Протестантские церкви, деноминации и секты. Протестантская церковь К. (до 1979 — Протестантская церковь островов Гилберта) — конгрегационалистская деноминация, имеющая ок. 40 тыс. последователей. В качестве автономной церкви существует с 1968 г. Руководящий орган — Генеральная ассамблея. Генеральный секретарь — Буреиета Каранти. Входит в ВСЦ, Всемирный альянс реформистских церквей и в Совет всемирной миссии. Духовенство обучается в Теологическом колледже Тангинтебу.

Адвентисты седьмого дня насчитывают до 2 тыс. последователей. Организационно входят в Миссию транстихоокеанского союза (штаб-квартира в Суве, Фиджи) Южного азиатско-тихоокеанского дивизиона (центр в Уорунге, шт. Нов. Юж. Уэльс, Австралия).

В Церкви Иисуса Христа святых последних дней (см. *Мормоны*), по офиц. данным, число адептов не-

сколько превышает 3 тыс. чел., хотя, по оценке самих мормонов, их насчитывается более 11,5 тыс. чел. Организационно принадлежат к Тихоокеанской миссии.

Новые религиозные движения представлены последователями *бахаи религии*, которые проникли на о-ва Гилберта в 1954 г.; через год была создана 1-я Местная духовная ассамблея (МДА) с 200 адептами этой религии. В 1963 г. имелось 13 МДА. В нач. 2010 г. существовало 38 МДА и насчитывалось 2,5 тыс. бахаистов.

Христианство в К. Члены протестант. Американского совета уполномоченных по иностранным миссиям, созданного в Массачусетсе в 1810 г., начали свою деятельность в Океании в 1819 г. и впервые посетили атоллы Бутаритари и Макин в 1852 г. На островах ранее обосновалась брит. компания по продаже пальмового масла, и Ричард Ранделл, ее торговый представитель, стал советником прибывших миссионеров. Их деятельность была затруднена противодействием местных вождей, не принимавших христ. учение. В 1856 г. из США на о-ва Гилберта был отправлен протестант. миссионер Хайрам Бингем. Побывав на Гавайских о-вах, 13 нояб. 1857 г. он вместе с женой и гавайцем Каноа прибыл на атолл Абаианг. Самостоятельно изучив язык жителей о-вов Гилберта, Бингем разработал письменность языка кирибати, используемую до наст. времени. В 1864 г. Бингем и его жена при помощи местного прозелита Мосеса Кауре впервые перевели на язык кирибати Евангелие от Матфея и Евангелие от Иоанна и в том же году уехали на Гавайи. К 1873 г., снова вернувшись на К., они завершили перевод и издание всего НЗ. Через 2 года Бингем был вынужден покинуть о-ва Гилберта и продолжил миссионерскую деятельность на Гавайях, где закончил перевод ВЗ с иврита на кирибати.

В 1857 г. при содействии вождя Каиэа в дер. Коинава на атолле Абаианг была основана 1-я протестант. миссия, а в 1859 г. и 1-я церковь на о-вах Гилберта на 300 чел. После того как Каиэа в 1869 г. потерял власть и был изгнан на Тарава, миссия пришла в упадок. Тем не менее протестант. Совет продолжал деятельность по обращению гилбертийцев в христианство. С этой целью в 60-х гг. XIX в. были направлены

миссии на атоллы Тарава, Бутаритари и Табитеуза, но число новообращенных оставалось незначительным. Только к сер. 70-х гг. XIX в. деятельность миссионеров на атоллах Абеама, Баитеке и Бинока стала более успешной. Однако к тому времени общее число христиан на 7 островах архипелага достигло всего лишь 112 чел. Протестант. миссии направляли свои усилия на то, чтобы запретить «дурные танцы», курение, употребление алкоголя, пытались побудить туземцев не вступать во внебрачные связи. В 80-х гг., по заявлению Совета, на островах уже имелось 5 школ и 290 последователей конгрегационализма (при населении в 2,5 тыс. чел.). В эти годы деятельностью протестантов в регионе руководили миссионеры Алфред Уолкап и Хорас Тейлор. Тогда же вождь Каиэа II издал закон о запрете производства и употребления пальмовой браги и принял меры, содействовавшие деятельности протестант. миссий. В 90-х гг. XIX в. были приняты суровые законы, согласно к-рым штрафу в размере до 15 долл. или до 300 кокосов подвергались лица, не соблюдавшие воскресный день или оскорблявшие церковь. Наказывались также прелюбодеяние, занятие танцами, нанесение татуировки, прокалывание ушей и т. п. Эти меры не способствовали росту числа протестантов на островах, наоборот, оно даже снизилось. В этот же период резко возросла активность католиков.

К кон. 80-х гг. XIX в. монополии протестантизма на архипелаге был положен конец. После отъезда брит. резидента-комиссара У. Т. Кэмпбелла, поддерживавшего протестант. миссионеров, его преемник Дж. О'Брайан стал содействовать прозелитической деятельности католиков, и к 1917 г. Американский совет уполномоченных по иностранным миссиям отказался от прав на этот регион.

Быстрому распространению католицизма способствовал тот факт, что в сер. XIX в. значительное число гилбертийцев, будучи вывезенными на плантации др. островов Тихого океана, встретились там с миссионерами, проповедовавшими Евангелие. Среди тех, кого завербовали для работ на Таити, были Бетеро и Тирои с атоллы Ноноути. Во время пребывания на Таити они приняли католичество и, вернувшись к 1880 г. на родину, начали обращать земля-

ков в новую веру. Было крещено 560 чел. По окончании строительства в своих деревнях 8 небольших церквей Бетеро и Тирои обратились с просьбой прислать к ним миссионеров. Первые католич. священники Эдуард Бонтан, Жозеф Лере (позднее ставший 1-м епископом островов Гилберта) и Конрад Вебер из миссии Милостивого Сердца прибыли 10 мая 1888 г. на атолл Ноноути из Франции. Священники были посланы на проповедь аборигенам апостольским викарием Центральной части Океании. Из-за мелководья лагуны требовалось несколько часов, чтобы добраться до берега, поэтому 1-я месса в честь прибытия миссионеров была отслужена на шлюпке. В 1892 г. свящ. Э. Бонтан вместе с 2 жителями островов Гилберта отправился в Европу. Они посетили Рим и один из монастырей Франции, откуда привезли на атолл Ноноути 7 монахинь. Еще 2 монахини присоединились к ним в Сиднее. Бонтан развернул активную борьбу с «протестантской ересью» и язычеством, используя для проповедей и молебнов общинные дома — манеабы. Конфессиональное соперничество приводило и к вооруженным столкновениям между католиками и протестантами. К 1892 г. число католиков на островах Гилберта достигло 2 тыс. чел., а через 2 года превысило 5 тыс. В 1894 г. миссия приобрела судно «Марис Стелла», к-рое до 1910 г. использовалось в миссионерских целях. В 1899 г. 2-я группа монахинь прибыла на атолл. В 1938 г. на атолле Абемама был построен корабль «Санта Тереса» принадлежавший Католической миссии. Число католиков стремительно росло и на др. островах архипелага, а к началу второй мировой войны католичество стало доминирующей религией на о-вах Гилберта и Эллис (ныне Тувалу). В 60-х гг. XX в. Католическая миссия насчитывала 60 монахинь-терезианок, среди к-рых было значительное число местных жителей.

Религиозное законодательство. Ст. 11 Конституции К. гарантирует право на свободу совести. Специальных актов, регулирующих религ. отношения, не существует. Гос. праздниками являются Рождество, День Евангелия, Великая пятница, Пасха и Светлый понедельник.

История. Доколониальный период. Первым островом К., к-рый стал известен европейцам, был атолл Бу-

таритари. Его открыл в 1606 г. испан. мореплаватель Педро Фернандес де Кирос, назвавший атолл Буэн-Вьяхе. Он же стал первооткрывателем островов Макин и Беру. В 1765 г. англ. капитан Дж. Байрон обнаружил атолл Никануа. В 1788 г. еще неск. островов архипелага, включая атолл Тарава, были открыты английским капитаном Томасом Гилбертом. Совр. название страны происходит от фамилии Гилберт, к-рая на местном наречии произносится как «кирибас». К 1826 г. все острова, входящие ныне в состав К., были нанесены на европ. карты. С этого времени частыми посетителями островов стали амер. и англ. китобой, охотившиеся на кашалотов островитяне и пришельцы стали обмениваться товарами. Нек-рые моряки дезертировали и остались жить на островах. Позже пальмовое масло и копра стали основными товарами, к-рые охотно покупали европейцы и американцы. Началась вербовка (нередко путем обмана или насилия) местных жителей на плантации Перу, Австралии, США, Центр. Америки, Самоа, Фиджи, Гавайских о-вов и Таити. Процессу миграции способствовало также перенаселение островов.

Эпоха британского протектората. В 1892 г. британцы взяли под контроль о-ва Эллис, состоящие из 9 атоллов, в 1892 г. провозгласили свой протекторат над о-вами Гилберта, а 26 сент. 1901 г. аннексировали о-в Банаба. 12 янв. 1916 г. о-ва Эллис были объединены с о-вами Гилберта и была образована колония Островов Гилберта и Эллис, которая до янв. 1976 г. входила в состав Британских Западно-Тихоокеанских территорий. К нач. 1925 г. Великобритания узаконила захват островов Гилберта и Эллис, получив согласие местных вождей. Позднее к протекторату присоединились острова Тераина, Табуаэран, Рождества и Токелау, а в 1937 г. в его состав вошли необитаемые о-ва Феникс, 2 из которых находились в совместном управлении с США. Колонией Островов Гилберта и Эллис управлял брит. резидент-комиссар.

О-в Банаба (площадь 5 кв. км), где было найдено месторождение фосфатных руд и начата их разработка, стал основным объектом колониальной эксплуатации в регионе. В результате хищнической разработки поверхность острова была превращена в бесплодную пустыню (поч-

венный покров перевезен на поля Австралии и Нов. Зеландии), а большинство жителей еще в конце второй мировой войны было переселено на о-в Рамби в Фиджи. В 70-х гг. XX в. корпорация «Бритиш фосфат комишинерс» ежегодно вывозила с острова до 500 тыс. тонн ценного сырья, в 1979 г. добыча руды прекратилась. Жители Банабы еще в 1975 г. потребовали в Высшем суде Великобритании выплатить им компенсацию в размере 7 млн фунтов стерлингов за ущерб, причиненный их острову многолетней добычей фосфоритов. Островитянам выплатили компенсацию в размере 9 млн долл. США и на остров вернули землю, вывезенную в результате разра-боток.

Во время второй мировой войны атолл Тарава, занимавший важное стратегическое положение, стал зоной военных действий. Здесь в авг. — сент. 1942 г. размещался япон. гарнизон. 20 нояб. 1943 г. началась Гилберта-Маршалловская операция, в ходе к-рой амер. армия освободила острова от японцев. Бомбардировка продолжалась более полутора часов и превратила остров в руины.

В послевоенный период изменений в экономике и системе управления колонией не происходило. Основным источником доходов местного населения оставалась копра. Продолжалась добыча фосфатов на о-ве Банаба, причем налог на их продажу составлял почти треть местных поступлений в бюджет. В 1957 и 1963 гг. Великобритания провела рядом с о-вом Рождества испытания водородных бомб. Продолжились переселения. В 1955–1958 гг. жители о-ва Сидни (ныне Манра) были перемещены на о-в Гизо (Соломоновы о-ва), а в 1963–1964 гг. население нескольких атоллов о-вов Феникса — на о-в Вагена того же архипелага. В 1963 г. колониальные власти пошли на проведение первых серьезных реформ в системе управления колонией. Были сформированы Исполнительный и Консультативный советы, причем в последний включили представителей местного населения, назначенных резидент-комиссаром. В 1967 г. Исполнительный совет был преобразован в Правительственный совет, а Консультативный совет — в Палату представителей в составе 24 членов, избираемых местным населением при участии ряда чиновников колониальной администрации.



В 1971 г. колония получила право самоуправления во главе с губернатором. Вновь образованный Законодательный совет избирался преимущественно местным населением, а его депутаты выдвигали из своего состава представителя в Исполнительный совет. Таким делегатом в 1972 г. стал Реубен Уасоа. В 1974 г. вместо Законодательного совета была образована Палата собраний и введен пост главного министра, который занял Набоуа Расета. В кон. 1974 г. жители о-вов Эллис проголосовали на референдуме за автономию, и 1 окт. 1975 г. брит. колония Островов Гилберта и Эллис была разделена на 2 адм. единицы. В 1978 г. Острова Эллис получили независимость и стали именоваться Тувалу.

Период независимого развития. 12 июля 1979 г. суверенными стали и Острова Гилберта, получившие название Республика Кирибати. 20 сент. 1979 г. США отказались от притязаний Гуановского акта 1856 г. на 14 атоллов в группе о-вов Лайн и Феникс, к-рые вошли в состав К. В обмен на это К. приняла обязательство консультироваться с США в случае, если она пожелает ввести на свою территорию военные силы третьей стороны. Помимо этого США имеют право строить на территории республики свои военные базы. В состав К. вошел и о-в Банаба, жители к-рого ранее претендовали на независимость от Островов Гилберта. Это требование не было выполнено, но им гарантировалось место в Палате ассамблей К. На политической арене страны вначале доминировал 1-й президент республики Иеремиа Табаи, ставший в 28 лет самым молодым главой гос-ва в составе Содружества. В 1982 г. он был переизбран на 2-й срок, но вскоре был отправлен в отставку. Президентские полномочия временно перешли в руки Гос. совета во главе со спикером парламента Рота Онорио. Но уже в февр. 1983 г. Табаи удалось вернуться к власти, а в 1987 г. он был вновь переизбран на пост президента. В июле 1991 г. его сменил лидер Национально-прогрессивной партии Театао Теаннаки, к-рый в мае 1994 г. был смещен с поста. В результате новых выборов победу одержал представитель Христианско-демократической партии Тебуроро Тито, дважды, в 1998 и 2003 гг., переизбранный на пост президента. Тогда же Христианско-демократическая

партия объединилась с Национально-прогрессивной партией, и была образована новая политическая орг-ция «Манеабан-те-Маури» (Защитить Манеабан). Эта правящая партия потерпела поражение на парламентских выборах в кон. 2002 г., победу одержала партия «Боутокаан-те-Коауа» (Столпы истины). В марте 2003 г. президент Тито был смещен, получив в парламенте вотум недоверия. Его обвинили в нарушении конституции, поскольку он намеревался остаться президентом на 4-й срок. Власть временно перешла к Гос. совету во главе со спикером парламента Тианом Отангом. На президентских выборах в июле 2003 г. основными соперниками стали Аноте Тонг (кит. имя – Тан Аньно), кандидат от «Боутокаан-те-Коауа», и его старший брат Гарри Тонг – представитель от союза возрожденной Национально-прогрессивной партии и «Манеабан-те-Маури». Победу с небольшим перевесом одержал Аноте Тонг, к-рый также выиграл выборы 2007 и 2012 гг. (он же премьер-министр и министр иностранных дел). Лит.: Macdonald B. Cinderellas of the Empire: Towards a History of Kiribati and Tuvalu. Canberra; Miami, 1982; Talu A. e. a. Kiribati: Aspects of History. Suva, 1984; Kiribati: A Changing Atoll Culture / Ed. L. Mason. Suva, 1985.

Н. А. Толмачёв

KÝRIE [«Kyrie eleison» – лат. транслитерация греч. Κύριε ἐλέησον – «Господи, помилуй»], в лат. традиции литургическая *аккламация*, один из элементов Ординария мессы. Принято считать, что систематическое использование К. в греческом богослужении началось по крайней мере с IV в. (см. ст. «Господи, помилуй»). Благодаря регулярным контактам с Востоком, прежде всего через паломников, греческие обычаи быстро становились известными на Западе. Пение К. в описании иерусалимского богослужения упоминает паломница Эгерия (*Eger. Itiner.* 24. 5). То обстоятельство, что греч. выражение «Kyrie eleison» она переводит для своих читателей на латынь как «Miserere, Domine», с одной стороны, показывает, что в кон. IV в. К. на греч. языке в составе лат. мессы еще не было; с др. стороны, перевод Эгерии не является калькой греч. формулы: слова в переводе переставлены местами, что может указывать на существование аналогичной К. устойчивой лат. формулы в зап. богослужении (*Jeffery*.

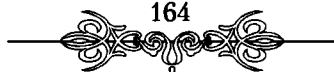
2008). В частности, известен гимн Христу, составленный ок. 355 г. Мариом Викторином, в котором каждое возглашение начинается с формулы «Miserere, Domine, Miserere, Christe» (*Mar. Vict. Hymn.* 2; чередование обращений «Господи» и «Христе» в посл. стало отличительной особенностью К. в рим. обряде).

В полемическом трактате «Собеседование с арианом Пасцентием», к-рый приписывается блж. Августину, но, вероятно, составлен на основе его произведений (в частности, *Ep.* 238) в эпоху вандалского владычества в Сев. Африке (нек-рые полагают, что автором трактата был Вигилий, еп. Тапса – участник диспута между католиками и арианами, проведенного по приказу вандалского кор. Гунериха в 484 г.; изд. и исслед. трактата см.: *Collatio Augustini cum Pascentio* / Hrsg. H. Müller e. a. W., 2008), приводятся как прямая лат. калька греч. К.: «Domine, miserere», так и перевод этой формулы на вандалский (близкий к гот.) язык: «Froja armes (арме или армай)» (в рукописной традиции текст поврежден, существует неск. вариантов реконструкции, см.: *Tiefenbach H. Das wandalische Domine miserere // Historische Sprachforschung = Historical Linguistics. Gött., 1991. Bd. 104. S. 251–268*).

Греч. формула без перевода на лат. язык, вероятно, стала использоваться раньше в амвросианском, чем в рим. обряде. В средневек. литургических книгах амвросианской традиции К. встречается в составе разных служб и в разных вариантах (на мессе троекратное К. поется после Gloria (в период Великого поста заменяется литанией), перед *dimissio* и после *postcommunio*, в конце вечерни К. читается 12 раз и т. д.).

В связи с рим. обрядом К. впервые упоминается в 3-м каноне II Вазийского Собора (529), к-рый предписал всем церквам Юж. Галлии ввести пение К. (*Quirieleison*) на утрене, мессе и вечерне, поскольку такому обычаю следуют Апостольский престол (т. е. Рим), Италия и весь Восток (*Consulium Galliae: 314–506 // CCL. 148. P. 79*).

Каково было влияние этого постановления и о каком именно К. идет речь, из этого краткого текста понять сложно. В «Правилах» свт. Кесария Арелатского, председательствовавшего на этом Соборе, К. не упоминается. Лишь в дополнении о псалмопении к Правилам св. Аврелиана



Арелатского говорится о троекратном К. (PL. 68. Col. 393), но это явно не то К., к-рое позже стало частью Ординария мессы. Троекратное К. (без слов «Christe eleison») в начале галликанской мессы упоминает между пением Aius (Трисвятого) и Benedictus (Песни Захарии) автор толкования мессы, сохранившегося под именем св. Германа Парижского (*German.* Ep. 1. 5).

В «Правиле Бенедикта» К. называется *supplicatio litaniae* («литийное прошение»). Полагается читать его в конце бдения, утрени, повечерия и часов перед отпуском, включившим «Отче наш» и заключительное благословение или молитвы за отсутствовавших на службе (*Reg. Vep.* 9, 12, 13, 17). Вероятно, речь идет об элементе богослужения, подобном визант. ектениям (в средневек. рим. обряде известны 2 варианта: *Preces* Великой пятницы (изд.: *Clerck.* 1977. P. 126–129) и т. н. *Deprecatio Gelasii* (*Ibid.* P. 166–230)).

То К., к-рое вошло в состав рим. мессы, впервые упоминается в послании свт. Григория Великого 598 г. (*Greg. Magn. Reg. epist.* IX 26 // *CCSL.* 140A. P. 586–587). По его словам, пение К. в этот период воспринималось как следование традиции К-польской Церкви (ср.: *Walafrid. Strabo. Liber de exordiis.* 23). Однако свт. Григорий указал на отличия рим. практики от греч. обычаев: у греков К. пел весь народ, присутствовавший на богослужении, в Риме же народ лишь отвечал на пение клириков. Кроме того, в Риме к «Господи, помилуй» добавлялось «Христе, помилуй», чего греки никогда не делали. Свт. Григорий также отметил, что на мессах в будние дни в Риме пелось только К., а остальные слова опускались (*alia quae dici solent taceamus*).

В исследовательской лит-ре существует неск. объяснений слов свт. Григория. Согласно гипотезе Э. Бишопы, в раннем рим. обряде месса начиналась с молитв верных. Поскольку в вост. обрядах пение К. связано с молитвами верных, то, вероятно, свт. Григорий имел в виду, что в его время молитвы верных стали сокращать или переносить в др. место, оставляя лишь К. (*Bishop.* 1918). Данную гипотезу развил Б. Капель, он попытался доказать, что уже папа Геласий заменил древние молитвы верных (сохранившиеся как *Preces* Великой пятницы) литанией, к-рая

впосл. получила его имя (*Deprecatio Gelasii*), а свт. Григорий Великий сократил ее, оставив лишь пение К. (*Capelle.* 1934). Эту гипотезу принял и Й. А. Юнгманн (*Jungmann.* 1952), его труды оказали непосредственное влияние на литургические реформы II Ватиканского Собора (в т. ч. касающиеся пения К.).

Однако П. де Клерк показал, что изначально К. не входило в состав *Deprecatio Gelasii* (вместо К. использовался рефрен «*Domine exaudi et miserere*», см.: *Clerck.* 1977. P. 146–147, 170–172). Впервые К. появилось в амвросианской литании *Divinae pacis*, к-рая, по его мнению, была составлена в V в. по греч. образцу. Простое троекратное К. проносилось в самом конце этой литании (*Ibid.* P. 156–158). Изменения, внесенные свт. Григорием, заключались не в том, что он убрал литийные прошения, сохранив ответ народа на них, а в том, что он превратил К. в элемент стационального богослужения, сделав его частью обряда входа в храм.

Теорию де Клерка развил Дж. Ф. Болдовин, детально изучивший стациональное богослужение крупных христ. центров в позднеантичную и раннесредневек. эпохи. Он также попытался установить, какой именно тип визант. ектении мог быть взят за основу той молитвы, частью к-рой изначально было рим. К. (*Baldovin.* 1986).

По мнению П. Джеффри, К. является остатком не *Deprecatio Gelasii* или подобного ему перевода визант. ектении, а литании, образец к-рой сохранился в ирл. традиции (в частности, в Миссале Стоу — *Dublin. RIA. Stowe. D II 3. Fol.* 12, 30–30v (1-я пол. IX в.)) как «литания апостолов» (*Jeffery.* 2008). Подобные литании были в составе *Rogationes*, пасхальных крестных ходов, ординации нового епископа и т. д.

Свт. Григорий Великий установил дважды в неделю совершать особые литании, однако о пении К. в посланиях папы прямо не говорится (*Greg. Magn. Reg. epist.* XI 31 // *CCSL.* 140A. Vol. 2. P. 919–920; ср.: *Ibid.* P. 1096, 1102–1104). Тем не менее диак. Агиульф, посетивший Рим в 589 или 590 г., был свидетелем участия народа в пении псалмов и К. во время покаянной процессии в 3-м часу дня (*Greg. Turon. Hist. Franc.* 10. 1). Нек-рые исследователи считают данное место в тексте свт. Гри-

гория более поздней интерполяцией, содержащей описание литаний, совершавшихся при папе Григории II (715–731) (*LP. T. 2. P.* 399–400, 406) (*Chadwick O. Gregory of Tours and Gregory the Great // JThSt.* 1949. Vol. 50. P. 38–49). В любом случае К. изначально была песней для сопровождения момента вхождения и занятия мест в храме клириками и хором (*schola cantorum*).

В самом раннем из сохранившихся чинов папской мессы *Ordo Romanus I* (нач. VIII в.) К. называется *laetania* (это же наименование сохраняется у Валафрида Страбона и др. толкователей мессы). Оно пелось в то время, когда аколиты (аколуфы) приносили светильники, а папа совершал поклоны перед алтарем и шел к своему трону в апсиде. Схола пела К. сразу после антифонов (*интроита*) до тех пор, пока папа не подавал знак завершить пение (*Ordo Romanus. I 52 // Andrieu. Ordines.* Vol. 2. P. 84). Т. о., количество повторений К. изначально не фиксировалось. Об участии народа в пении прямо не говорится, но, по мнению Дж. Ф. Романо, оно подразумевается (*Romano J. F. Ritual and Society in Early Medieval Rome: Diss. / Harvard Univ. Camb. (Mass.), 2007. P.* 249–250). После К. папа пел *Gloria in excelsis*.

Во 2-м чине папской мессы устанавливается 9-кратное повторение К. (по 3 раза каждое возгласение) (*Ordo Romanus. IV 20 // Andrieu. Ordines.* Vol. 2. P. 159; то же самое в указании 2-й пол. VIII в. о совершении служб сурочного круга в Соборе св. Петра и рим. мон-рях — *Ordo Romanus. XV 15–17 // Ibid.* Vol. 3. P. 98–99).

Поскольку пение К. было тесно связано с обрядовыми действиями шествия и входа в храм, порядок следования элементов друг за другом мог варьироваться: в источнике кон. VIII в. литания указана до интроита (*Ordo Romanus. XXII 6–8 // Ibid.* Vol. 3. P. 260).

К. пелось не только при входе в храм, но и во время шествий всем народом (процессия на праздник Успения Девы Марии — *Pontificale Romano-Germanicum. XCIX 456 // Vogel, Elze.* Vol. 2. P. 138; процессия на Вербное (Пальмовое) воскресенье — *Ordo Romanus. L 23. 36 // Andrieu. Ordines.* Vol. 5. P. 176; процессия при освящении церкви — *Pontificale Romano-Germanicum. XL 126 // Vogel, Elze.* Vol. 1. P. 168; процессия



к источнику (laetania ad fonte) в составе чина Крещения — Sacramentarium Gelasianum // Liber Sacramentorum Romanae Aecclesiae Ordinis Anni Circuli / Ed. L. C. Mohlberg. R., 1960. P. 72; Ordo Romanus. XI 90–91 // *Andrieu. Ordines. Vol. 2. P. 444–445*). В ряде случаев входное К. могло отменяться, если оно уже пелось во время шествия (напр., на пасхальной вечерне — Ordo Romanus. XXVII 67–76 // *Andrieu. Ordines. Vol. 3. P. 362–365*).

В каролингскую эпоху распространился обычай дополнять К. тропами. Один из ранних вариантов К. с тропами (Kyrie eleison, Domine Pater, miserere...) приводит Амаларий Мецский (*Amalar. Lib. offic. III 6. 2*; в литургических книгах данный текст не встречается, но есть похожие, см.: *Jonsson R. Amalaire de Metz et les tropes du Kyrie eleison // Classica et Mediaevalia: Fr. Blatt septuagenario Dedicata / Ed. O. S. Due e. a. Copenhagen, 1973. P. 510–540*).

В источниках К. с тропами называются Laudes preces, Prosulae, Prosae, Versus ad Kyrie eleison. Некоторые тропы лишь обрамляют основной текст К., другие — развивают и дополняют его вставками. В наст. время издано более 200 К. с тропами (Tropen des Missale im Mittelalter. I: Tropen zum Ordinarium Missae / Hrsg. C. Blume, H. M. Bannister. Lpz., 1905. S. 43–216. (АНМА; 47); *Landwehr-Melnicki M. Das einstimmige Kyrie des lateinischen Mittelalters. Regensburg, 1955; Beneventanum troporum corpus. [Тл. 2]: Ordinary Chants and Tropes for the Mass from Southern Italy, AD 1000–1250. Pt. 1: Kyrie eleison / Ed. J. Voe. Madison, 1989*).

В качестве аккламации К. использовалось в чинах коронации и даже в качестве боевого клича (войсками кор. Генриха I Птицелова в битве с венграми при Мерзбурге в 933 (*Liutpr. Crem. Antapod. 2. 30*); то же во время войны с лютичами в кон. X в. (*Thietmar. Mers. Chron. 4. 22 (15)*) и чуть позже — с поляками (*Ibid. 5. 34 (21)*). К. считалось одной из тех молитв, которые доступны новообращенным и малообразованным прихожанам (еп. Бозон Мерзбургский наставлял свою паству, состоявшую из славян, петь К. — *Ibid. 2. 37*).

С XIII в. К. стало возглавляться попеременно совершавшим мессу и министрантами, а в приходском богослужении — только священником.

В Тридентском чине мессы К. полностью превратилось в самостоятельный элемент Ординария мессы, утратив связь с обрядами входа. Оно поется с троекратным повторением каждой из 3 частей (Kyrie eleison, Christe eleison, Kyrie eleison) между интроитом и Gloria in excelsis (или перед коллектой, если Gloria in excelsis не поется). Использование текстов с тропами было запрещено (в певческих книгах они сохранялись только для обозначения мелодий К.).

В Novus Ordo значение К. изменилось. К. стало считаться выражением покаяния общины, готовящейся к совершению мессы (составители Novus Ordo, стремясь преодолеть излишнюю, по их мнению, «клерикализацию» богослужения, решили сделать общим то покаяние, к-рое в Тридентском чине священник приватно приносил у подножия алтаря). Пение К. входит в число начальных обрядов мессы, предшествующих Литургии слова, и является продолжением обряда покаяния (Actus poenitentialis). Обычно К. исполняется всем народом попеременно с хором или певчим, при этом каждое возглашение повторяется дважды или, при необходимости, большее количество раз. Если К. включается в обряд покаяния, то каждому возглашению могут предшествовать тропы (Общее наставление к Римскому Миссалу. М., 2008. С. 34. § 52).

Лит.: *Bishop E. Kyrie Eleison: A Liturgical Consultation // Idem. Liturgica historica. Oxf., 1918. P. 116–136; Cabrol F. Kyrie eleison // DACL. T. 8. Col. 908–916; Capelle B. Le «Kyrie» de la messe et le pape Gélase // RBen. 1934. Vol. 46. P. 126–144; Callewaert C. Les étapes de l'histoire de Kyrie: S. Gélase, S. Benoît, S. Grégoire // RHE. 1942. Vol. 38. P. 20–45; Jungmann J. A. Missarum sollemnia. P., 1952. Vol. 2. P. 87–103; Stäblein B. Kyrie // MGG. 1958. Bd. 7. S. 1931–1946; Clerck P., de. La «Prière universelle» dans les liturgies latines anciennes: Témoignages patristiques et textes liturgiques. Münster, 1977; *Baldovin J. F. Kyrie eleison and the Entrance Rite of the Roman Eucharist // Worship. Collegeville (Minn.), 1986. Vol. 60. N 4. P. 334–347; Jeffery P. The Meanings and Functions of Kyrie eleison // The Place of Christ in Liturgical Prayer / Ed. B. D. Spinks. Collegeville, 2008. P. 127–194.**

А. А. Ткаченко

КИРИЕНА (Кириана), мц. Ираклийская (пам. 1 сент.) — см. в ст. *Ираклийские мученицы (40) и Аммон диакон, мч.*

КИРИЕНА И ИУЛИАНИЯ [греч. Κυρίαινα καὶ Ἰουλιανή, груз. კვირიკე და იულიანა] (нач. IV в.),

мученицы (пам. 1 нояб.). Краткое Житие К. и И. содержится в составе визант. Синаксарей, где говорится, что они пострадали при имп. *Максимиане*. Синаксарное житие К. (без И.) сохранилось в груз. переводе, выполненном прп. *Георгием Святогорцем* (Мтацминдели) в XI в., и дошло в неск. рукописях Великого Синаксаря того же века, хранящихся как в Грузии (НЦРГ. А 97, А 193, Н 2211), так и за ее пределами: в б-ках Иерусалимской Патриархии (Hieros. Patr. georg. 24–25), *Екатерины вц. монастыря на Синае* (Sinait. Iber. 4), *Иверского монастыря* на Афоне (Ath. Iver. georg. 30).

Прп. *Никодим Святогорец* датировал мученическую кончину К. и И. 298 г., а кардинал Цезарь *Бароний* — 305 г. и считал, что речь идет не о Максимиане Геркулии, а о Максимиане *Галерии* (в 293–305 цезарь, в 305–311 август). В «Новом Синаксаристе Православной Церкви» иером. Макария Симонопетрита казнь мучениц безосновательно отнесена к правлению имп. *Диоклетиана*.

К. происходила из Тарса в Киликии (М. Азия), а И. — из г. Рос (Ῥωσός), к северу от Антиохии. За исповедание христ. веры они были схвачены по приказу правителя Маркиана, к-рый стал принуждать их принести жертвы языческим богам. К. сбрили волосы и брови и прикрепили на лоб табличку с бранными словами. Затем ее посадили обнаженной на осла и 4 раза провезли по городу. Ее сопровождали дети, которые били мученицу нартекowymi жезлами, предназначенными для вакханалий. По Божией благодати произошло чудо и ее нагота не была видна горожанам. Затем К. доставили в Рос (согласно Минологию имп. Василия II — в Редест) и сожгли на костре вместе с И.

Зап. исследователи считают это Житие лит. выдумкой. И. *Делез* обратил внимание на его сходство с Житием вц. *Варвары*, вместе с которой также пострадала мученица по имени Иулиания (правитель Маркиан выставил Варвару на виду у всех обнаженной, но Господь послал ангела, чтобы прикрыть ее наготу, а И. водил без одежды по городу), а также высказал предположение, что имена Кириена и Иулиания являются результатом искажения имен празднуемых в этот день священныхмучеников *Кесария* и *Иулиана* (SynCP. Col. 962).



Ист.: ActaSS. 1887. Nov. T. 1. P. 209–210; PG. 117. Col. 137; SynCP. Col. 185–188; ЖСв. Ноябрь. С. 13; Νικόδημος. Συναξαριστής. 2003⁵. Т. 2. Σ. 10–11.

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 341; Т. 3. С. 451; *Doren R., van.* Cyrénie // DHGE. 1956. Т. 13. Col. 1164; *Rimoldi A.* Cirenia e Giuliana // BiblSS. 1963. Vol. 3. Col. 1228; *Παπαδοπούλου Σ.* Ιουλιανή (3) // ОНЕ. 1965. Т. 6. Σ. 944; *Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 261–262; *Aubert R.* Julienne (5) // DHGE. 2003. Т. 28. Col. 542; *Габидзашвили*. Переводные памятники. 2004. Т. 1. С. 253; *Μακάριος Σιμωνοπερίτης, ἱερομόν.* Νέος Συναξαριστής τῆς Ὀρθόδοξου Ἐκκλησίας. Ἀθήνα, 2004. Т. 3: Νοέμβριος. Σ. 10.

О. В. Л., Н. Т.-Н.

КІРИК [греч. Κήρυκος], прп. (пам. греч. 27 марта). Время и подробности подвижнической жизни этого святого не известны. В византийских нестишных Синаксарях указывается только то, что он подвизался в Апре (Феодосиополе) во Фракии (SynCP. Col. 563), из стишных Синаксарей (напр., Paris. Coisl. 223, 1301 г.) известно, что он скончался в мире. В посвященном ему двустиишии сказано: «Аз, отче Кириаке, уже тебе и умершу, или сердцем принести ти хошу хвалу или языком» (*Петков Г.* Стишият Пролог в старата българска, сръбска и руска лит-ра (XIV–XV вв.). Пловдив, 2000. С. 371). Эти сведения о К. были включены в греч. печатную Минею (Венеция, 1596) и в «Синаксарист» прп. *Никодима Святогорца* (Νικόδημος. Συναξαριστής. 1998⁴. Т. 4. Σ. 145).

В ВМЧ под 27 марта К. упомянут дважды, т. к. в них указаны сведения из нестишного и стишного Прологов (ВМЧ. Март, дни 26–31. Стб. 1594, 1603). В совр. календаре РПЦ имя К. отсутствует.

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 87; Κήρυκος // ОНЕ. 1965. Т. 7. Σ. 548; *Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 250; *Μακάριος Σιμωνοπερίτης, ἱερομόν.* Νέος Συναξαριστής τῆς Ὀρθόδοξου Ἐκκλησίας. Ἀθήνα, 2006. Т. 7: Μάρτιος. Σ. 273.

КІРИК (Кириак) (1-я пол. XVII в.), прп., Соловецкий (пам. 9 авг. — в Соборе Соловецких святых, в 3-ю Неделю по Пятидесятнице — в Соборе Новгородских святых), инок Соловецкого в честь Преображения Господня муж. мон-ря. К. упоминается в Соловецком патерике кон. XVII в. — в «Повестях о пустынножителех Соловецкого острова». В 1-й трети XVII в. К. был «большинным келарем» Соловецкой обители. Когда он вместе с отшельником прп. *Дамианом* Юрьегорским († 1633) поки-

нул мон-рь и отправился в «пустыню», «братия болничная» была этим опечалена. Монахи явились к настоятелю прп. *Иринарху* Соловецкому (игумен в 1613–1626) и просили вернуть К.: «...никто же бо нас сице упокои, якоже отец Кириак». Прп. *Иринарх* воспользовался этим случаем для ограничения пустынножительства на Соловецких о-вах, приказав привести помимо Дамиана и К. и др. пустынножителей, поскольку они якобы пребывали в праздности, вместо того чтобы трудиться на благо мон-ря. Отшельникам, в т. ч. К., насильно приведенным стрельцами и трудниками, было приказано впредь не удаляться в «пустыню». Вероятно, уже в преклонном возрасте К. был одним из информаторов составителя «Повестей...».

О др. случае ухода К. в «пустыню» (происшедшем ранее или позднее описанного) рассказывается с его слов в повести «О некоем пустынножителе» (впрочем, здесь он не назван «больничным старцем», нельзя исключить, что речь идет о др. монахе). Согласно этому тексту, К. заблудился и вышел к горе, на которой собрался переночевать. Как вскоре оказалось, на горе обитали 2 отшельника, один из к-рых отозвался на произнесенную К. вслух Иисусову молитву. Пустынный поведаль К. об искушениях от бесов, к-рые он претерпел, живя здесь более 10 лет; от них он избавился, творя по совету неких являвшихся ему старцев Иисусову молитву. В повести рассказывается и о др. чудесных знаменьях.

Канонизация К. совершилась включением его имени в Собор всех святых, в земле Российской просиявших, состав к-рого был определен в сер. 70-х гг. XX в. при подготовке к изданию богослужбных Миней (МП). Имя К. вошло в Соборы Новгородских святых (празднование возобновлено в 1981, Собор известен с 1831) и Соловецких святых (празднование установлено в 1993).

Ист.: *Петренко Н. А.* Соловецкий патерик и повести о соловецких пустынножителех // КЦДР: Соловецкий мон-рь. 2001. С. 499, 500, 503, 504 [«Повести о соловецких пустынножителех»].

Лит.: *Минея (МП)*. Май. Ч. 3. С. 374; *Святые Новгородской земли, X–XVIII вв.* Вел. Новгород, 2006. Т. 2. С. 1253; *Филарет (Гумилевский)*. РСв. 2008. С. 674.

КІРИК, мч. (пам. греч. 1 авг.) — см. в ст. *Елеазар*, мч.

КІРИК (1110 — после 1158 (?)), иером. в новгородском *Антония Римлянина в честь Рождества Пресв. Богородицы муж. мон-ре*, древнерус. книжник, автор «Учения, имже ведати человеку числа всех лет» и «Вопрощания Кирика, иже воспроси епископа Нифонта и инех». В «Учении...» (1136) К. сообщил свой возраст — 26 лет и назвал себя «калугер Антонов Кирик, диакон, доместик церкви святых Богородица» (*Мильков, Симонов*. 2011. С. 324). В «Вопрощании...» К. предстает уже иеромонахом, жалуется на слабое здоровье. В 50-х гг. XII в. К., вероятно, еще был жив: до 1156 г. он предположительно вел архиепископскую летопись, в 1156–1158 гг. создал часть «Вопрощания...». Высказывалось мнение о том, что авторы «Учения...» и «Вопрощания...» — разные лица (*Goetz L. K.* Kirchenrechtliche und kulturgeschichtliche Denkmäler Altrusslands nebst Geschichte des russischen Kirchenrechts. Stuttg., 1905. S. 176; *Мурьянов*. 1969/1970), но это вряд ли соответствует действительности.

«Учение, имже ведати человеку числа всех лет» написано, как сказано в тексте, в Новгороде в 1136 г., между 19 июля (вокняжение *Святослава (Николая) Ольговича*) и 1 сент. (наступление 15-го индикта). Этот небольшой трактат об исчислении времени — древнейшее сохранившееся рус. сочинение по математике, хронологии и пасхалистике. В рукописях «Учения...» пронумерованы 27 небольших разделов. В разделах 1–5 К. приводит число лет, месяцев, недель и дневных часов, прошедших от сотворения мира до 1136 г., и говорит о методике своих подсчетов. Далее К. излагает учение об индикте, круге солнца, круге луны, «веках» (тысячелетиях), «поновлениях» неба, земли, моря и воды (40-, 60-, 70- и 80-летних циклах), високосных годах, «большом круге» (532 года) (разделы 6–15), затем вновь говорит о числе месяцев (календарных и лунных), недель, дней и часов в году (разделы 16–19), о «дробных часах» (час делится на 5 «дробных часов», те на 5 «вторых дробных часов» и т. д., вплоть до «седьмых», что, возможно, имело смысл для описания муз. интервалов) (разделы 21–27). В конце «Учения...» приводится дата его написания (год, индикт, круг солнца и луны), даются пасхальные расчеты для 6644 (1136) г. и, наконец, К.

сообщает краткие сведения о себе и о том, что в период написания этого текста в Византии правил имп. *Иоанн II Комнин*, в Новгороде — кн. Святослав Ольгович (указан его возраст) и архиеп. Нифонт. Завершается «Учение...» подсчетом числа лет, месяцев, дней и часов, прошедших с момента рождения К.

«Учение...», несомненно, основано на византийской традиции пасхалистики, однако исследователи обнаружили влияние античной науки (в частности, пифагорейской школы о круговом движении времени, вероятно опосредованного уже христ. текстами), а также, возможно, западноевроп. влияния (М. Ф. Мурьянов обратил внимание на то, что деление часа на 5 частей встречается в трудах англ. книжников — Беды Достопочтенного, Симеона Даремского, а также Гонория Отёнского). Несомненно, на К. оказала влияние традиция т. н. семитысячников — ранних слав. текстов, в к-рых расписывалось число месяцев, недель и т. д. в 7000 лет. К семитысячникам восходят и тезисы К. о циклических обновлениях стихий. Т. Д. Славова предположила, что «Учение...» основано на некоем утраченном болг. трактате (*Славова Т. Д.* «Учение за числата» (Учение, имже ведати человеку числа всех лет), приписано на Кирик Новгородец // *Медиевистични изследвания: В памет на П. Димитров. Шумен, 1996. С. 53–57*), но эта гипотеза не нашла поддержки у др. исследователей, считающих труд К. в целом оригинальным. Из текста не ясно, пользовался ли К. пасхальными таблицами или какой-то иной формой записи пасхалии. Вопрос этот тем более сложен, что не сохранились столь ранние образцы древнерус. пасхалий. Сложные арифметические расчеты (у К. фигурируют числа до десятков миллионов) К., вероятно, производил при помощи абака (счетной доски).

«Учение...» известно в неск. списках: РНБ. Погод. № 76 (XVI в.); СПбФИИ РАН. Ф. 11. № 245 (XVI в.); РНБ. Соф. № 1161 (кон. XVI — нач. XVII в., отрывок); РГАДА. Мазур. № 1069 (XVIII в.); РГБ. Рум. № 35 (1-я четв. XIX в., писарская копия с Архивского списка). Отсутствие ранних списков почти не дает возможности судить о степени известности «Учения...» до XVI в. По гипотезе Р. А. Симонова, уже в 1138 г. появилась как самостоятельное крат-

кое произведение выписка из «Учения...» — «Слово о поставлении небесе и земли и моря» (РНБ. Кир.-Бел. 10/1087, 1446 г.). В нем воспроизводятся данные К. о «поновлениях» земли, неба, моря и воды, всякий раз сообщается, сколько таких обновлений уже прошло от сотворения мира до 1138 г. и как получены эти данные.

«Вопрошание Кирика, иже воспроси епископа Нифонта и инех» (40–50-е гг. XII в.) — каноническое сочинение в вопросно-ответной форме. Оно состоит из вопросов, к-рые К. адресовал Новгородскому архиеп. *Нифонту* и др. церковным иерархам: Киевскому митр. *Клименту Смолятичу*, игум. и будущему еп. Аркадию, игум. Марине (в др. списках Марье), «епископскому чернецу» Луке Евдокиму, и их разъяснений, как в том или ином случае должен поступать священник.

Известно не менее 40 списков «Вопрошания...», содержащих 3 редакции текста: Основную (редакцию Кормчих книг, Синодальную; древнейший список — в составе Новгородской Синодальной кормчей ГИМ. Син. № 132, кон. XIII в., др. списки — в составе Кормчих не ранее сер. XV в. (введенные в последние годы в научный оборот списки Кормчей с «Вопрошанием...» — ГПНТБ СО РАН. Тихомир. Р-39 и НБ Пермского гос. гуманитар.-пед. ун-та Инв. № 1 — датируются 2-й третью — 3-й четв. XV в.); Особую (статьи «Вопрошания...» перегруппированы с целью систематизировать материал; списки с нач. XVI в.); Сокращенную (сохр. ответы архиеп. Нифонта и др. иерархов, тогда как вопросы К. лишь коротко обозначены; списки с нач. XV в.). Хотя Основная редакция в целом стоит ближе всего к утраченному оригиналу, первоначальные чтения обнаруживаются во всех редакциях. В частности, приметами первоначальности отмечена Особая редакция, сохранившая во мн. случаях ряд мелких колоритных деталей, явно сочтенных неуместными при редактировании текста для его включения в Кормчую книгу.

«Вопрошание...» датируется исходя из времени деятельности тех лиц, к-рым были адресованы вопросы К.: Нифонт занимал Новгородскую кафедру в 1130/31–1156 гг.; вопросы митр. Клименту Смолятичу К. задавал, вероятно, между 1147 и 1149 гг., Аркадию — в 1156–1158 гг., поскольку

ку о нем сказано: «...с игуменом, а творящися епископа», т. е. речь идет о времени, когда тот был избран Новгородским епископом, но еще не был хиротонисан в Киеве. В «Вопрошание...» входят вопросы, заданные не только К., но и некими Саввой (впосл. игумен новгородского Духова мон-ря?) и Илией (впосл. архиепископ св. *Иоанн* (Илия)?). Вероятно, первоначально это были отдельные произведения; в Основной редакции вопросы Саввы и Илии следуют за текстом К. с отдельными заголовками, однако в Особой редакции они даны вперемежку с вопросами К.

В «Вопрошании...» условно могут быть выделены следующие тематические блоки: вопросы богослужебной практики, отношение к причастию, пищевые запреты, присоединение к Православию «латинян», иноверцев и язычников, вопросы чистоты телесной и духовной применительно к посту и брачным отношениям, отношения полов у мирян и духовенства; много внимания уделяется материнству, детям, суевеiriam и проявлениям «двоеверия» и т. п. «Вопрошание...» — ценнейший и редчайший источник сведений о повседневной жизни древнерус. города, о ранней истории рус. христианства и пережитках язычества на Руси; оно продолжает практику «вопрошаний» киевского монашества 2-й пол. XI в. (прп. *Феодосия Печерского*, игум. Спасо-Берестовского мон-ря Германа, *Иакова Мниха*), обращенных к греч. митрополитам (*Георгию*, *Иоанну II*), отличаясь от них большей тематической широтой.

По-видимому, вопросы К. почти всегда были обусловлены реальной церковной жизнью. Приведем лишь неск. примеров: в ст. 4 речь идет о допустимости ростовщичества, называются размеры процентов (архиеп. Нифонт проявляет здесь сравнительно мягкую позицию, лишь призывая мирян снижать проценты); в ст. 33 упоминается такой пережиток язычества, как поклонение роду и рожаницам; в ст. 40 рекомендуются разные сроки предшествующего крещению поста для оглашенных: для славян 8 дней, для неславян («болгарину, половчину, чюдину») — 40 дней; в ст. 55 обсуждается вопрос о допустимости захоронения с иконой (наличие такой практики подтверждается данными археологии); в ст. 65 спрашивается, нет ли в том

греха, чтобы «по грамотам ходити ногами» (речь, очевидно, идет о берестяных грамотах, к-рые бросали на землю после прочтения); в ст. 69 К. интересуется мнением архиеп. Нифонта о тех, кто заводят наложниц из числа собственных рабынь (как тайно, так и открыто), и т. д. К. также просит истолковать канонические правила. Обычно он ссылается на тексты, входящие в состав Ефремовской Кормчей (Древнеславянская Кормчая в 14 титулах без толкований). Сама вопросно-ответная форма «Вопрошания...» восходит к переводным с греч. языка текстам, входившим в состав Кормчих книг. Чаше всего К. упоминает правила патриарха К-польского св. Иоанна IV Постника, свт. Василия Великого, патриарха Александрийского св. Тимофея.

Среди использованных К. источников были, по-видимому, и апокрифические. Так, в ст. 74 К. сослался на некую «заповедь» о том, что ребенок, зачатый в воскресенье, субботу или пятницу, станет вором, блудником, разбойником или трусом. Нифонт ответил, что книгу, содержащую подобные суеверия, следовало бы сжечь. Точного соответствия этой «заповеди» не найдено, но схожие мотивы обнаруживаются в апокрифических епитимийниках, а также в фольклоре. В числе источников вопросов К. есть и западные по происхождению канонические тексты. Так, в ст. 1 К. ссылается на «некоторую заповедь», противоречащую тому, что сказал архиеп. Нифонт. Текст, отождествляемый исследователями с «некоторой заповедью» (Смирнов. 1912. № 2. С. 28–31, 282–298), сохранившийся в списке нач. XV в. (ГИМ. Син. № 3. Л. 295–297), восходит, по всей видимости (по крайней мере, частично), к пенитенциалу чеш. происхождения XI в. (Vašica J. Církevněslovanský penitenciál českého původu // Slavia. Praha, 1960. Roč. 29. N 1. S. 31–48; Mareš F. W. An Anthology of Church Slavonic Texts of Western (Czech) Origin. Münch., 1979. P. 81–84. (Slavische Propyläen; Bd. 127)). В ст. 76 К. спрашивает архиерея о заказных литургиях (к-рые, как «написано», могут заменить епитимию). Эта норма, которую архиепископ тоже осуждает, восходит (описанованно?) к правилу св. Бонифация, архиеп. Майнцского. Говоря о послаблении супружеского воздержания в Великий

пост и о практике служения сорокоуста по живым (ст. 57, 101), К. ссылается на авторитет Киевского митр. Георгия (в ст. 57 еще и на прп. Феодосия Печерского). И хотя Нифонт в обоих случаях заявляет, что названные лица подобного писать не могли, 2-й пример находит полное соответствие в открытом недавно «вопрошании» митр. Георгия игуменом киевского мон-ря Спаса на Берестове Германом, отсутствие там 1-го примера может объясняться дефектностью единственного сохранившегося списка памятника.

Большое число списков «Вопрошания...» К. (несопоставимое по количеству с др. памятниками этого жанра) и его включение в Кормчие книги свидетельствует о важном практическом значении этого памятника для древнерус. духовенства, по крайней мере в Новгороде. Об этом же говорит содержащаяся в Поучении 1166 г., атрибутируемом Новгородскому свт. Иоанну (Илии), рекомендация священникам держать у себя «устав блаженнаго Нифонта», т. е., вероятно, «Вопрошание...» (ПДРКП. Доп. № 2. Стб. 358). Использование «Вопрошания...» прослеживается и в ряде более поздних памятников (правило «Аще двоженец», «Правило святых апостол о церковном устройении», оба XIV в., происходят из Новгорода). В то же время «Вопрошание...» оказалось исключено из нек-рых редакций Кормчей. По мнению Я. Н. Шапова, причиной этого могло стать «то упрощение, граничащее с искажением, византийских христианских ритуалов и морали, которые Нифонт предлагает в своих ответах на вопросы, стремясь облегчить усвоение местным населением основ проповедуемого им учения» (Шапов. 1978. С. 180).

Вероятно, К. был также архиепископским летописцем. В ст. 1136 г. Новгородской I летописи старшего извода вокняжения Святослава Ольговича датировано с уникальной для летописей витиеватостью: «месяца июля в 19, прежде 14 каланда августа, в неделю, на сбор святых Еуфимие, в 3 час дне, а луне небесней в 19 день» (НПЛ. С. 24). Поскольку «Учение...» К. было написано тогда же и содержит благопожелание тому же Святославу Ольговичу, А. А. Шахматов предположил, что автором этой летописной статьи был К. (Шахматов А. А. История рус. летописания. СПб., 2002. Т. 1. Кн. 1. С. 137–138).

Д. С. Лихачёв считал К. составителем летописного свода 1136 г. — «Софийского временника (Лихачёв Д. С. «Софийский временник» и новгородский политический переворот 1136 г. // Он же. Исследования по древнерус. лит.-ре. Л., 1986. С. 154–184). А. А. Гиппиус показал, что переработки предшествующего летописного материала в 1136 г. не было, но, по лингвистическим данным, один и тот же автор вел архиепископскую летопись с 1132 по 1156 г., т. е. в правление Нифонта (1130–1156). Этим летописцем (секретарем?) архиеп. Нифонта скорее всего и был К. По нашему мнению, для летописных статей почти за весь этот период характерно внимание к хронологии, стремление снабдить точной датой большинство известий. В то же время в статьях 1143–1147 гг. нет ни одной точной даты, хотя в большом количестве присутствуют даты относительные и приблизительные («от Госпожина дни до Корочюна», «межи Рождеством и Крещением», «преже жатвы» и т. п.). Этот отрезок укладывается в период правления в Новгороде кн. Святополка Мстиславича (1142–1148). Возможно, при этом князе летописец (вероятно, К.) был по какой-то причине отстранен от работы, а в 1148 г. заполнил летопись «задним числом», не сумев восстановить точные даты (неприятель летописца к Святополку видна под тем же 1148 г.: «а Святопѣлка выведе злобы его ради»).

Гипотеза о К. как летописце вызвала ряд возражений. Так, Шапов отметил, что в «Учении...» К. ничего не говорится о счете календами, присутствующем в летописной статье 1136 г. Г. Зименс обратил внимание, что К. в «Учении...» вычисляет пасхальное полнолуние по 19-летним циклам, тогда как в летописи представлены наблюдения за реальными фазами луны, он указал на неточность месяцесловной датировки в летописи. Скепсис относительно участия К. в летописании высказывают Симонов и др. Однако совпадение дат (одновременно — в 1136 г., после вокняжения Святослава, — в Новгороде составляется «Учение...» К. и появляется столь нетривиальная датировка в летописи) представляется очень убедительным. Кроме того, Лихачёв обратил внимание на интерес летописца к каноническим вопросам, нетипичный для летописания,

но естественный для автора «Вопрошания...» (владычная летопись отмечает, что в 1136 архиеп. Нифонт не благословил княжеский брак, а в 1145 не позволил отпевать 2 утонувших священников — НПЛ. С. 24, 27). Нельзя не отметить, что хронологические рамки деятельности летописца (1132–1156) коррелируют со временем написания 2 сочинений К. (1136, 40–50-е гг. XII в.). Впрочем, не исключено, что К. и летописец все же были разными лицами, а их принадлежность к одному кругу обуславливала общность их интересов.

В XIX — нач. XX в. высказывалось мнение, что К. перевел с греческого Пятикнижие Моисеево и «Летописец вскоре» К-польского патриарха *Никифора I*. Обе эти гипотезы основаны на соседстве текстов в рукописях. Так, в списках «Учению...» предшествует краткий хронологический расчет всемирной истории (число лет от Адама до потопа, от потопа до разделения языков и т. д.), возможно тоже составленный К. и основанный на какой-то из визант. «малых хроник» (но не на «Летописце вскоре»). В рукописи РНБ. Погод. № 76 «Учение...» К. входит в лит. конвой Пятикнижия, однако из этого факта никак не следует, что К. был его переводчиком; библейский текст не имеет здесь редакционных отличий от др. древнерус. списков XV–XVI вв. Соч.: ПДРКП. Стб. 21–62 [«Вопрошание...» по древнейшему списку ГИМ. Син. 132, кон. XIII в.]; *Смирнов С. И.* Мат-лы для истории древнерус. покаянной дисциплины: Тексты и заметки. М., 1912. С. 1–27 [Особая ред. «Вопрошания...» по спискам XVI–XVII вв.]; *Бенешевич В. Н.* Древнеславянская Кормчая XIV титулов без толкований. София, 1987. Т. 2. С. 90–94 [Сокращенная ред. «Вопрошания...» в виде правил]; *Мильков В. В., Симонов Р. А.* Кирик Новгородец: Ученый и мыслитель. М., 2011. С. 299–534 [«Учение...» по всем спискам, «Вопрошание...» Основной, Особой, Краткой редакций и комбинированного состава, по спискам XV–XVI вв.]; ПСРЛ. 2000. Т. 3. С. 22–30 (фрагмент новгородской владычной летописи, предположительно написанный К.).

Лит.: *Смирнов С. И.* Мат-лы для истории древнерус. покаянной дисциплины: Тексты и заметки. М., 1912. С. 257–270; *он же.* Древнерус. духовник: Исследование по истории церковного быта. М., 2004². С. 180–227; *Щапов Я. Н.* Кирик Новгородец об обрестяных грамотах // Сов. арх. 1963. № 2. С. 251–253; *он же.* Визант. и южнослав. правовое наследие на Руси в XI–XIII вв. М., 1978 (по указ.); *Мурынов М. Ф.* О новгородской культуре XII в. // Sacris Egitur: Jaarboek voor Godsdienstwetenschappen. 1969/1970. Т. 19. Р. 415–436; *Симонов Р. А.* Кирик Новгородец — ученый XII в. М., 1980; *он же.* Естественнонаучная мысль Др. Руси: Избр. тр. М., 2001. С. 37–88; *он же.* «Учение» Кирика Новгородца // Письменные памятники истории Др. Руси. СПб., 2003. С. 110–111;

он же. Математическая и календарно-астрономическая мысль Др. Руси: По данным средневеков. книжной культуры. М., 2007. С. 37–53, 306–335; *он же.* О возможности/невозможности участия Кирика в новгородском летописании // Вспомогательные исторические дисциплины — источниковедение — методология истории в системе гуманитарного знания: Мат-лы XX междунар. науч. конф., Москва, 31 янв. — 2 февр. 2008 г. М., 2008. Ч. 2. С. 590–594; *он же.* Кирик Новгородец — рус. ученый XII в. в отечественной книжной культуре. М., 2013; *Пиотровская Е. К.* Об одном списке «Учения о числах» Кирика Новгородца из собрания архива ЛОИИ СССР АН СССР // ТОДРЛ. 1985. Т. 40. С. 379–384; *она же.* Кирик Новгородец // СККДР. 1987. Вып. 1. С. 215–217 [Библиогр.]; *она же.* Византийские хроники IX в. и их отражение в памятниках слав.-рус. письменности: («Летописец вскоре» К-польского патр. Никифора). СПб., 1998. С. 54–58. (ППС; 97(34)); *Турин А. А.* О датировке и месте создания календарно-математических текстов — «семи тысячников» // Естественнонаучные представления Др. Руси. М., 1988. С. 27–38; *он же.* Ответы Георгия, митр. Киевского, на вопросы игум. Германа — древнейшее рус. «впрошание» // Славяне и их соседи. М., 2004. Вып. 11. С. 211–262; *Макарий.* История РЦ. 1995. Кн. 2 (по указ.); *Питиус А. А.* Лингво-текстологическое исследование Синодального списка Новгородской первой летописи: АКД. М., 1996. С. 23; *он же.* «Русская правда» и «Вопрошание Кирика» в Новгородской кормчей 1282 г.: К характеристике языковой ситуации древнего Новгородца // Славяноведение. 1996. № 1. С. 48–62; *он же.* К истории сложения текста Новгородской первой летописи // НИС. 1997. Вып. 6(16). С. 40–41; *Подскальски Г.* Христианство и богосл. лит-ра в Киевской Руси (988–1237 гг.). СПб., 1996. С. 306–310; *Голубинский.* История РЦ. Т. 1. Пол. 2. С. 356–357, 362–365, 420, 423–428, 432, 434–437, 444–445, 449–450, 453, 456–459, 474–475, 477–478; *Зименс Г.* Вычисление Пасхи в Новгороде в XII в. // НИС. 1997. Вып. 6(16). С. 121–127; *Симонов Р. А., Цыб С. В.* К изучению древнерус. календарной традиции: «Индекта» и сентябрьские эпакты в «Учении» Кирика Новгородца // Проблемы источниковедения истории книги. М., 1997. Вып. 1. С. 4–12; *Парфененков В. О.* Древнерус. сочинение XII в. «Вопрошание Кирика»: История текста: АКД. СПб., 1999; *Славова Т.* Календарные текстовые в България през ранното средновековие: 2. Палеоният календар и «Учение имже ведати человеку числа всех лет», приписано на Кирик Новгородец // Slavica. 2000. Roč. 69. N 3. С. 267–289; *Романова А. А.* Древнерус. календарно-хронологические источники XV–XVII вв. СПб., 2002. С. 70–74, 325; *Гимон Т. В.* Как велась новгородская погодная летопись в XII в.? // ДГВЕ, 2003 г. М., 2005. С. 316–352; *Кузнецов П. В.* Календарно-пасхалистические традиции в Византии и на Руси в XI–XII вв.: Сопоставление календарных трактатов Михаила Пселла (1092 г.) и Кирика Новгородца (1136 г.) // ВЦИ. 2006. № 2. С. 133–156; *Мильков В. В., Симонов Р. А.* Кирик Новгородец: Ученый и мыслитель. М., 2011; *Баранкова Г. С.* «Неведомых словес изложено Георгием, митр. Киевским, Герману игумену вопрошающу, оному поведающу»: Вопросы подлинности памятника и особенности его языка // Религии мира: История и современность, 2006–2010. СПб., 2012. С. 15–43; Кирик Новгородец и древнерус. культура. Вел. Новгород, 2012. Ч. 1–2.

Т. В. Гимон

КІРИК И ИУЛИТТА [греч. Κήρυκος καὶ Ἰουλίττα, Τοῦλίττα; лат. Cirygus et Iulitta] († ок. 305), мученики (пам. 15 июля; пам. зап. 16 июня).

Мученичество. Апокрифическое Мученичество К. и И. сохранилось на греч. языке в неск. редакциях (ВНГ, N 313у, 313z не опубликовано)



Мученики Кирик и Иулитта.

Роспись собора

Рождества Пресв. Богородицы
Ферапонтова мон-ря. 1502 г.

Мастер Дионисий

ны, за исключением молитвы К.—*Gressmann.* 1921. S. 24–26). Этот апокриф упомянут в приписываемом папе Римскому *Геласию I* (492–496) «Декрете о принимаемых и не принимаемых [Церковью] книгах» (окончательная редакция этого каталога относится к нач. VI в.). Апокрифическое Мученичество получило широкое распространение и было переведено на латинский (ВНЛ, N 1802, изд.: ActaSS. Iun. T. 3. P. 28–33; ВНЛ, N 1803–1808), сирийский (ВНО, N 194; *Bedjan.* Acta. T. 3. P. 254–283; История мученичества Мар Курйакуса и Йолиты. 2009), коптский (*Husselman.* 1965), армянский (ВНО, N 193), арабский (*Graf.* Geschichte. Bd. 1. S. 500–501; Catalogue des manuscrits arabes. P., 1972. Pt. 1: *Troupeau G.* Manuscripts chrétiens. T. 1. N 148, 286; 1974. T. 2. N 4775), эфиопский (с прибавлением описаний 9 чудес К. и кратких молитв-величаний в честь К. и И.: *Grébaud.* 1912. P. 113–121), согдийский (*Sims-Williams N.* Cyriacus and Julitta, Acts of // EIran. Vol. 6. Fasc. 5. P. 512), славянский (*Иванова К.* Bibliotheca Haegographica Balcano-Slavica. София,

2008. С. 582–583) и др. языки. В 1-й пол. VI в. Иконийский еп. Феодор по просьбе еп. Зосимы, недовольного содержанием апокрифа, начал разыскивать подлинное Мученичество Кирика и Иулитты, но не нашел его. Со слов старожилков Маркиана и Зиона, слышавших рассказ о К. и И. от их родственников, еп. Феодор записал сведения об этих мучениках и включил их в свое Послание, к-рое известно в неск. редакциях: BHG, N 315 (изд.: *Sanctorum Cyrici et Julittae Acta Graeca*. 1882. P. 201–207), BHG, N 315b, BHG, N 316 (изд.: *Mai. NPW. Vol. 6 (2)*. P. 417–418; PG. 120. Col. 165–172), BHG, N 317 (изд.: *Combefis F. Illustrium Christi Martyrum Lecti Triumphi*. P. 1660. P. 231–241; ActaSS. Iun. T. 3. P. 25–28). Это послание было переведено на латынь (BHL, N 1801; изд.: ActaSS. Iun. T. 3. P. 23–24), славянский (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 312 (2-я паг.)), грузинский и др. языки. На основе Послания еп. Феодора Иконийского было составлено Мученичество Кирика и Иулитты (BHG, N 314, изд.: *Sanctorum Cyrici et Julittae Acta Graeca*. 1882. P. 194–200), к-рое в свою очередь стало источником Мученичества (BHG, N 318e) в составе Императорского Минология 1034–1041 гг. (изд.: *Latysev. Menol. Fasc. 2*. P. 173–176). Кроме того, К. и И. посвящены Похвалы (BHG, N 318 и BHG, N 318b), написанные Никитой Ритором (изд.: *Halkin*. 1987/1989) и Сисинием, патриархом К-польским.

Согласно посланию Феодора, еп. Иконийского, христианка И. происходила из знатного рода и жила в г. Иконий в Ликаонии (ныне Конья, Турция). Она была вдовой и имела 3-летнего сына по имени К. Во время гонений имп. Диоклетиана комитом Ликаонии был назначен Дометриан, который начал преследовать христиан. И., испугавшись, что не выдержит пыток и отречется от Христа, бежала из города с сыном и 2 служанками, оставив все свое имущество. Сначала она пришла в Селевкию, но там был наместником еще более жестокий гонитель христиан по имени Александр. Поэтому И. поселилась в Тарсе среди бедняков. Когда спустя некоторое время Александр, разыскивавший христиан, прибыл в Тарс, И. была схвачена и приведена на суд. Она смело исповедовала Христа, и Александр приказал бичевать ее. К. плакал, видя страда-



Мученичество Кирика и Иулитты.
Миниатюра из Минология. 1327–1340 гг.
(Bodl. gr. th. F. 1. Fol. 47v)

ния матери. Наместник, удивившись красивой наружности ребенка, велел подвести его к себе, посадил на колени и стал утешать, но К. кричал, что он христианин и просил пустить его к матери. Когда он оцарапал лицо Александру, тот в гневе сбросил его с высокого судейского места. К. ударился головой о каменные ступени и умер. И. возблагодарила Бога за то, что ее сын пострадал во имя Христа. Александр велел повесить ее и истязать железными зубьями, а затем поливать раны кипящей смолой. Видя непреклонность И., наместник приказал отвести ее за город и обезглавить. Служанки были свидетельницами ее мученичества. Ночью они погребли тела К. и И. Одна из них дожила до правления равноап. имп. Константина I Великого, показала христианам место захоронения мучеников и рассказала об их страданиях. Мощи К. и И. были обретенны нетленными и благоухающими, от них стали происходить исцеления. В Мученичестве в составе Императорского Минология говорится, что церковь во имя этих святых была построена в г. Помпейополь недалеко от Тарса (*Latysev. Menol. Fasc. 2*. P. 176). В кратком Житии К. и И. в Синаксаре К-польской ц. сообщается, что торжественная служба в их честь (синаксис) совершалась в ц. арх. Михаила в к-польском квартале Адда (*SynCP. Col. 821*).

Фабула апокрифических Мученичеств такая же: К. и И. принимают мученическую кончину от игемона Александра, но 3-летний К. действует и говорит, как взрослый. Святые остаются невредимыми после невероятных мучений, воскресают и

творяют чудеса. В темнице К. является сатана. В посл. ему удается «войти в сердце Иулитты» и поколебать ее решимость быть стойкой в вере при виде кипящего котла, но благодаря Кирику она преодолевает искушение. В нек-рые версии (греческую, сирийскую, арабскую, коптскую, но не в латинскую) включена т. н. молитва К. (скорее апокалиптические видения города-болота, Вавилона, железных порога и ворот), созданная, по мнению большинства исследователей, под влиянием гностицизма, а согласно Х. Грессману, она имеет иудейское происхождение. А. Дильман, Х. Штокс и Грессман считали, что молитва К. связана с «Песней жемчужины» из «Деяний ап. Фомы». В новейшем исследовании на эту тему А. Маштрочинкве высказывает предположение, что источником и молитвы К., и «Песни жемчужины» является Апокалипсис (*Mastrocinque A. From Jewish Magic to Gnosticism. Tüb., 2005*).

Почитание К. и И. в Византии и на Руси. О раннем почитании К. на Св. земле известно благодаря каменной плите V в. из Антипатриды с надписью: «Святой великомученик Кирик» и посвященной этому святому церкви в Фасилаиде близ Иерихона, к-рая упомянута в «Луге духовном» Иоанна Мосха (PG. 87c. Col. 2949). Мон-рь во имя К. существовал в К-поле и упоминается в документах 536 и 787 гг. (*Janin. Églises et monastères*. P. 293). Антоний Новгородец в 1200 г. писал, что мощи К. и И. хранились в К-поле «за Пятерицей», т. е. в квартале Петрий (Книга Паломник. С. 31). Рус. паломник диак. Зосима (1419) упоминает находившийся в Св. Софии «гроб Кирика трехлетнего» (*Majeska G. P. Russian Travelers to Constantinople in the 14th and 15th Cent. Wash., 1984*. P. 183).

Значительное число частей мошей К. и И. находится в Греции. В наст. время части честной главы К. хранятся в мон-рях Кутлумуш, Иверском, прп. Григория на Афоне, Бесплотных сил (Петраки) в Афинах, части десницы К. — в мон-рях Ксенофонт, Пантократор и *Дусику*, части левой руки — в мон-рях в честь иконы Божией Матери «Живоносный Источник» (*Агиас*) на о-ве Андрос и прп. Григория на Афоне, часть правой ноги — в мон-рях прп. Дионисия и *Варсон*, часть левой ноги — в Симонопетре, части ноги и руки —

в мон-ре Неа-Мони на о-ве Хиос, ладонь — в Б. Метеорском монастыре, перст — в мон-ре 40 Севастийских мучеников в Спарте, частицы мощей К. — в афонских мон-рях Дохиар, Каракал, вмч. Пантелеимона, Зограф, в ските вмч. Пантелеимона (Кутлумуш) и др. Части честной главы И. находятся в мон-ре Петраки, локтевая кость — в мон-ре Пантократор, частицы мощей И. — в монастыре прп. Григория, в Великой Лавре, в Палеокастрице на о-ве Керкира, в Киккском мон-ре и др. Частицы мощей обоих мучеников имеются в мон-ре мучеников Кирика и Иулитты близ Сидирокастро. На Кипре частицами мощей К. обладают Киккский, Махерасский и Пресв. Богородицы Хрисорройятыссы монастыри, в Италии — ц. Сан-Джорджо-деи-Гречи в Венеции. В Иерусалиме в храме Гроба Господня находятся частицы мощей К. и И., в монастыре Великой Панагии — часть руки И. (*Meinardus O. F. A. A Study of the Relics of Saints of the Greek Orthodox Church // Oriens Chr. 1970. Bd. 54. P. 164–165, 205; Μακάριος, μπρ. Σηδироκάστρου. 2010. Σ. 49–50*).

Именно из афонских мон-рей частицы мощей К. привозились в кон. XVI–XVII в. в Москву. В мае 1591 г. прибывший в свите Тырновского митр. Дионисия ватопедский старец Софроний преподнес царю Феодору Иоанновичу часть мощей К. (Посольская книга по связям России с Грецией (правосл. иерархами и монастырями): 1588–1594. М., 1988. С. 74). В 1652 г. насельники мон-ря Филофея подарили частицу мощей этого мученика царю Алексею Михайловичу, а в 1658 г. иноки монастыря Хиландар — десницу К. (*Чеснокова Н. П. Реликвии христианского Востока в России в сер. XVII в.: По мат-лам Посольского приказа // ВЦИ. 2007. № 2(6). С. 99–100, 122*). Ранее были подношения и из др. мест правосл. Востока: напр., частицы мощей К. были привезены в Москву в 1643 г. архим. Кентирионом из монастыря Печ от Сербского архиепископа Паисия и в 1644 г. архим. Анфимом от Иерусалимского патр. Феофана (*Муравьев А. Н. Сношения России с Востоком по делам церковным. СПб., 1860. Ч. 2. С. 236–237, 253*).

В описи Образной палаты 1669 г. перечислены 2 частицы мощей К. (Христианские реликвии. С. 115), в описи собора Св. Софии в Новго-



Мц. Иулитта.
Роспись наоса ц. Вознесения Господня
мон-ря Дечаны. 1348–1350 гг.

роде 1749 г. упомянуты «в ковчежце серебряном маленьком мощи мученика Кирика» (Описи Новгородского Софийского собора. Новг., 1993. Ч. 2. С. 41).

На Руси было принято молиться К. и И. о здоровье и благополучии детей. В нек-рых регионах старообрядцы-беспоповцы считали этих святых своими покровителями. В наст. время греки обращаются к К. и И. с молитвой при черепно-мозговых травмах (*Σταματέλος Γ. Σ. Προεβρευταί Ἅγιοι, προστάται Ἅγιοι. Ἀθήνα, 2011³. Σ. 26*). Ист.: BHG, N 313y – 318e; BHL, N 1801–1814; BHO, N 193–194; *Sanctorum Cyrici et Julittae Acta Graeca sincera nunc primum edita // AnBoll. 1882. Vol. 1. P. 192–207; Husselman E. M. The Martyrdom of Cyriacus and Julitta in Coptic // J. of the American Research Center in Egypt. 1965. Vol. 4. P. 79–86; Halkin F. Éloge de Saint Cyr et de sa mère Julitte (BHG 318) // ЕЕВБ. 1987/1989. Т. 47. Σ. 33–41; История мученичества Мар Курьякуса и Йолиты (Кирика и Иулитты) / Крит. текст, пер., исслед.: А. А. Терпелюк. М., 2009.*

Лит.: *Сергий (Спасский). Месяцеслов. Т. 2. С. 213–214; Т. 3. С. 271–272; Dillmann A. Über die Apokryphen Märtyrergeschichten des Cyriacus mit Julitta und des Georgius // SPAW. 1887. N 23. S. 339–356; Grébaud S. Les manuscrits éthiopiens de M. É. Delorme // ROC. 1912. Vol. 17. P. 113–132; Gressmann H. Das Gebet des Kyriakos // ZNW. 1921. Bd. 20. S. 23–35; Doren R., van. Cyrice // DHGE. 1956. T. 13. Col. 1168; Rimoldi A. Quirico e Giulitta // BiblSS. 1968. T. 10. Col. 1324–1328; Orlandi T. Cyriacus and Julitta, Saints // CoptE. T. 3. P. 671; Μακάριος, μπρ. Σηδироκάστρου. Οι Ἅγιοι Μάρτυρες Κήρυκος και Ιουλίττα. Σηδироκάστρο, 2010.*

О. В. Л.

Почитание на Западе засвидетельствовано с V–VI вв. К этому

времени был выполнен лат. перевод пространного «апокрифического» Мученичества, в к-ром повествуется о страданиях и казни К. и И. в г. Тарс по указанию презида Александра. Согласно Мученичеству, одновременно с К. и И. были убиты 444 бывш. преступника, к-рых К. обратил ко Христу в темнице, ок. 1 тыс. чел. были казнены властями и воскресли по молитве К. О лат. Мученичестве К. и И. сообщается в т. н. Декрете Геласия (нач. VI в.). Составитель Декрета критиковал агиографические сказания, написанные, «надо полагать, людьми невежественными и неверующими». Христианам не следовало читать сочинения, в которых содержались вымыслы и неортодоксальные суждения. Среди этих сочинений названо «мученичество... неких Кирика и Иулитты»; о нем упоминается также в добавлении к перечню «апокрифических» книг (*Das Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis / Hrsg. E. von Dobschütz. Lpz., 1912. S. 9, 13, 39–42, 57, 200, 273–275. (TU; Bd. 38. N. 4)*).

Лат. «апокрифическое» Мученичество сохранилось во мн. версиях (не менее 18 – BHL, N 1802–1808m), из к-рых полностью издана лишь одна (BHL, N 1802; опубл. Д. Панебруком по рукописи из мон-ря Бёддекен: *ActaSS. Iun. T. 3. P. 28–34*); самые ранние рукописи Мученичества



Мученичество Иулитты.
Фрагмент аттенпендия из ц. Сан-Кирзе
в Дурро, Каталония. XII в.
(Национальный музей искусств,
Барселона)

относятся к кон. VIII или к нач. IX в. (напр., пассионарий Taurin. D. V. 3. Fol. 123r – 134r, переписанный в Суасоне или в мон-ре Корби (версия BHL, N 1803b)). Начиная с эпохи Каролингов на Западе признавался высокий авторитет т. н. Декрета Ге-

ласия, однако «апокрифическое» Мученичество К. и И. по-прежнему оставалось важнейшим источником сведений о святых. Гораздо меньшей известностью пользовалось др. Мученичество греч. происхождения — послание Иконийского еп. Феодора, которое было призвано заменить «апокрифическое» Мученичество. Основные сведения о К. и об И. в обоих произведениях совпадают (мученики жили в г. Иконий, во время гонения на христиан бежали в Селевкию и затем в Тарс, где были схвачены и казнены по приговору презида Александра), однако в послании Феодора отсутствуют фантастические подробности и неправдоподобные детали, «апокрифическое» Мученичество подвергается осуждению. Лат. текст послания Феодора сохранился в 2 версиях (BHL, N 1801–1801b).

Известны неск. авторских обработок «апокрифического» Мученичества, происхождение к-рых связано с почитанием мощей К. в аббатстве Эльнон (Сент-Аман, ныне Сент-Аман-лез-О, Франция). Самая ранняя обработка принадлежит Хукбальду Эльнонскому († 930) (BHL, N 1809–1810; изд.: *Mombritius V. Sanctuarium seu Vitae Sanctorum*. P., 1910. Т. 2. P. 428–433, 722–723; *Hucbaldus. Passio SS. Quirici et Julittae martyrum* // PL. 132. Col. 851–858; стихотворный пролог: *Bandini A. M. Bibliotheca Leopoldina Laurentiana, seu catalogus manuscriptorum*. Florentiae, 1791. Т. 1. Col. 255). Хукбальд осуждал «апокрифическое» Мученичество как «нелепый вздор» (*stercora illa friuola*), сочиненный невежественным лжецом и отвергнутый всеми правосл. христианами во главе с папой Римским Власием (т. е. Геласием; подразумевается т. н. Декрет Геласия), поэтому версия Хукбальда должна была заменить старое Мученичество. Из новой версии, значительно сокращенной по сравнению с первоначальным текстом Мученичества, исключены сведения, сомнительные с т. зр. здравого смысла, но в нем сохранены основные вехи повествования. Сочинение, написанное в форме проповеди, выдержано в характерном для эпохи Каролингов риторическом стиле, добавлены подробности (напр., гибель К. и И. датирована правлением имп. *Александра Севера* (222–235), к-рый назван 20-м императором Рима). В ряде рукописей к версии Хукбальда добавлена

концовка, в к-рой сообщается о перенесении мощей К. и И. в Галлию (заимствована из сочинения неверского каноника Тетерия (2-я пол. X в.) (BHL, N 1811; см.: *Chartier. Clavis*. 1995. P. 210)). Хукбальд, известный как поэт и муз. теоретик, составил также нотированную секвенцию (прозу) для мессы в день памяти К. и И. (изд.: *Chartier. L'oeuvre*. 1995. P. 372–375).

К нач. XII в. относится стихотворное Мученичество К. и И. в 3 книгах, написанное мон. Гунтером (Гонтье)



Стихотворное Мученичество
Кирика и Иулитты. Нач. XII в.
(Paris. lat. 2717. Fol. 108r)

из Эльнона († 1108) (BHL, N 1812; изд.: *Catalogus codicum hagiographicorum latinorum antiquiorum saec. XVI, qui asservatur in Bibliotheca Nationali Parisiensi*. Brux., 1889. Т. 1. P. 172–194). Мученичество основано на версии Хукбальда, новых данных в нем не приведено. Стихотворная версия сохранилась в единственной рукописи, к-рая, вероятно, является автографом Гунтера, в тексте имеются многочисленные исправления и дополнения (Paris. lat. 2717. Fol. 108r–123r). В той же рукописи содержится сказание о перенесении мощей К. в Эльнон, также составленное Гунтером (BHL, N 1813; Paris. lat. 2717. Fol. 123r–126v).

На сочинении Хукбальда основана и др. обработка Мученичества, выполненная ок. 1170 г. Филиппом из Арвана († 1183), аббатом премонстрантского монастыря Бон-Эсперанс (BHL, N 1814; изд.: PL. 203. Col. 1299–1309). Сочинение Филиппа открывается посвящением Иоанну II, настоятелю Эльнона (1169–1182), по просьбе к-рого составлена эта версия. Вслед за Хукбальдом Филипп отмечает, что память о К. и об

И. была искажена, однако подвиг мучеников не подлежит сомнению и подтверждается чудесами, которые совершаются по молитве к этим святым. Составитель «апокрифического» Мученичества был невежественным и неумелым писателем, но не стремился сознательно исказить сведения о святых, поэтому в его сочинении можно отличить правду от вымысла. В риторическом прологе Филипп рассуждает о подвигах христ. мучеников, к-рые ради Христа превзошли человеческие возможности и попрали «закон плоти». Деяния мучеников выходят за пределы разумного понимания; даже 3-летний ребенок К. с Божией помощью проявил невероятную стойкость под чудовищными пытками, которым его подвергали гонители. Повествование Филиппа отличается возвышенным слогом и обилием риторических оборотов, но с т. зр. содержания в нем нет ничего нового. Датировка гибели К. и И. правлением имп. Александра Севера (у Филиппа — Аврелия Александра) и др. исторические детали заимствованы у Хукбальда.

В X в. неаполитанский агиограф субдиака Петр составил собственную версию Мученичества К. и И. (BHL, N 1814b; см.: *Ughelli F. Italia Sacra. Venetiis, 1720*². Т. 6. Col. 111; *AnBoll*. 1911. Т. 30. P. 167). По-видимому, текст субдиака Петра сохранился не полностью (изд. фрагментов: *Pietro Suddiacono napoletano. L'opera agiografica* / Ed. E. D'Angelo. Tarnuzze, 2002. P. 51–52).

К XIII–XIV вв. относятся эпитомы «апокрифического» Мученичества в составе крупных доминиканских легендариев, самый ранний из них — «Сокращение деяний и чудес святых» Жана де Майи (30-е гг. XIII в.), в к-ром Мученичество К. и И. осуждается как недостоверное (см.: *Maggioni G. P. La littérature apocryphe dans la Légende Dorée et dans ses sources immédiates* // *Apocrypha*. Turnhout, 2008. Vol. 19. P. 157–158). Краткие сказания о К. и об И. включены в «Зерцало истории» *Винцентия из Бове* (*Vincentii Bellovacensis Speculum historiale*. XI 26 // *Bibliotheca mundi, seu Speculum Maior Vincentii Burgundi*. Duaci, 1624. Т. 4. P. 421–422) и в «Золотую легенду» *Иакова из Варацце*, который опирался на эпитому Варфоломея Тридентского (40-е гг. XIII в.) и Винцентия из Бове (*Iacopo da Varazze. Legenda Aurea* / Ed. G. P. Maggioni.



Firenze, 1998². Т. 1. Р. 532–533). Иаков привел датировку гибели мучеников, по-видимому восходящую к Хуквальду (ок. 230, при имп. Александре Севере). Эта дата указана и в «Перечне святых» *Петра Наталиса* (ок. 1370 — *Petr. Natal. CatSS. VI 101; ActaSS. Iun. T. 3. P. 17*).

Литургическое поминовение К. и И. на Западе совершалось 16 июня или 15 (16) июля, в испанской традиции — 13 июня. Под 16 июня память мучеников указана в Иеронимовом *Мартирологе*: «В Антиохии [поминовение] святых Кирика и его матери Иулитты, и с ними 404 мучеников» (*MartHieron. Comment. P. 321*). Под 14 мая значится поминовение 404 мучеников, пострадавших с К. (*Ibid. P. 253–254*). Поскольку первоначальная редакция *Мартиролога* (Сев. Италия, 1-я пол. V в.) сохранилась лишь в галльской обработке кон. VI в., неясно, каким временем следует датировать эти записи. Упоминание о 404 (или 444) мучениках скорее всего восходит к «апокрифическому» Мученичеству, но данные о том, что они пострадали в Антиохии, не находят подтверждения в агиографической традиции.

В рим. богослужебных книгах самые ранние сведения о поминовении К. и И. относятся к VIII в. Память К. под 15 июля указана в рим. лекционариях типа А (по Т. Клаузеру), к-рый был сформирован ок. 740 г. (*Klauser T. Das römische Capitulare evangeliorum. Münster, 1972². S. 78; Journel. 1977. P. 126*). Однако в рим. *сакраментариях* VII–VIII вв. и в дополнениях *Бенедикта Анианского* к *Григория сакраментария* поминовение мучеников отсутствует, нет данных и о посвященных им богослужебных текстах. В более поздних источниках поминовение К. и И. (иногда только К.) указывалось под разными датами, чаще всего под 16 июля (в основном в книгах из Франции и Англии, с XI в.). Согласно нек-рым богослужебным книгам итал. происхождения, напр. Латеранскому миссалу XIII в. (*Vetus missale Romanum monasticum Lateranense / Ed. E. de Azevedo. R., 1754. P. 234–235*) и фрагментарному миссалу X–XI вв. из Болоньи (*Gamber K. Fragmenta liturgica. IV // Sacris Erudiri. Brugge, 1969/1970. Vol. 19. P. 260*), а также итал. календарям XIII–XV вв., память К. и И. совершалась 15 июля.

Под 15 июля запись о поминовении К. и И., вероятно заимствован-



Мч. Кирик.

Роспись наоса ц. Вознесения Господня монастыря Дечаны. 1348–1350 гг.

ная из Иеронимова *Мартиролога*, внесена в *Мартиролог Беды Достопочтенного* (между 725 и 731; ркп. St. Gallen. Stiftsbibl. 451. P. 46 — *Quentin. 1908. P. 52*). Высказывалось предположение, что почитание К. и И. в англосакс. Британии возникло под влиянием Кентерберийского архиеп. *Теодора*, уроженца г. Тарс (*Hohler C. Theodore and the Liturgy // Archbishop Theodore: Commemorative Studies on His Life and Influence / Ed. M. Lapidge. Camb., 1995. P. 223–224*). Из *Мартиролога Беды* поминовение К. и И. было заимствовано в более поздние «исторические» *мартирологи*, но день памяти мучеников и сведения о них могли меняться. На «апокрифическом» Мученичестве основано сказание под 15 июля в Англосаксонском *Мартирологе* (IX в.), значительную часть к-рого составляет пространная молитва К. (*Das altenglische Martyrologium / Hrsg. G. Kotzor. Münch., 1981. Bd. 2. S. 148–151*), а также краткое сказание под 16 июля в *Мартирологе Лионского анонима* (нач. IX в.; ркп. Paris. lat. 3879. Fol. 81r — *Quentin. 1908. P. 154*). В этих источниках сообщается, что К. и И. пострадали в Тарсе, однако в *Мартирологе Флора Лионского* (30-е гг. IX в.) утверждается, что мученики пострадали в Антиохии (запись под 15 июля; см.: *Ibid. P. 335*). По-видимому, упоминание об Антиохии было заимствовано Флором из Иеронимова *Мартиролога*. Опираясь на данные Иеронимова *Мартиролога*, *Адон Вьеннский* перенес день памяти К. и И. на 16 июня (сказание

о мучениках заимствовано из *Мартиролога Флора — Ado Viennensis. Martyrologium // PL. 123. Col. 287–288*). Под этой датой краткая заметка о К. и об И. помещена в *Мартирологе Узуарда*: «В Антиохии память святых мучеников Кирика и матери его Иулитты, которые после жестоких побоев и тяжких страданий отсечением головы завершили свой мученический подвиг» (*MartUsuard // PL. 124. Col. 159–160*). Кард. Цезарь *Бароний* внес поминовение К. и И. в *Римский Мартиролог* под 16 июня; составленная им заметка основана на Мученичестве (сообщается, что мученики пострадали при имп. Диоклетиане в г. Тарс и были казнены по указанию презида Александра) (*Martyrologium Romanum. R., 1583. P. 103; MartRom. Comment. P. 239–240*). Сведения о К. и об И. в редакции *Римского Мартиролога*, изданной в 2001 г., исправлены в соответствии с выводами исторической критики: мученики пострадали в М. Азии, дата их кончины неизвестна.

Среди древнейших храмов, названных во имя К. и И., — церковь в Риме близ форума Августа, построенная в 1-й пол. VI в. Это однонефная базилика с алтарной частью в форме триконха, основная (зап.) апсида фланкирована 2 капеллами, в боковых стенах нефа имелись многочисленные ниши. Согласно надписи на первоначальном алтаре церкви (остатки алтаря обнаружены при реконструкции в 1584, надпись вполн. утрачена), храм был освящен при папе Римском *Вигилии* (537–555). Данные об истории церкви немногочисленны. В 1475 г. храм был восстановлен по указанию папы *Сикста IV*, в 1587 г. сюда был перенесен кардинальский титул упраздненного храма св. Кириака в термах Диоклетиана. Совр. вид церковь приобрела после реконструкции в 1728–1737 гг.; в наст. время храм обслуживается терциариями францисканского ордена (*Hülsen C. Le chiese di Roma nel Medio Evo. Firenze, 1927. P. 428–429; Krautheimer R., Frankl W., Corbett S. Corpus basilicarum christianarum Romae. Vat., 1970. Vol. 4. P. 37–50*). Среди древнейших образцов иконографии К. и И. — цикл росписей в ц. Санта-Мария-Антиква в Риме, в семейной капелле примичерия дефенсоров Теодота (росписи созданы в годы понтификата *Захарии* (741–752)). На алтарной стене капеллы под изображением Распятия помещены фи-



гуры Богоматери с Младенцем на троне и предстоящих апостолов Петра и Павла и К. и И. На боковых стенах было размещено 8 сцен из «апокрифического» Мученичества: допрос И. президом Александром; воины арестовывают К.; допрос мученика (сцена не сохр.); избиение мученика воинами; К. с отрезанным языком исповедует Христа; молитва К. и И. в темнице; мучеников поджаривают на огромной сковороде; последняя сцена (воин разбивает голову К. о ступени трибунала) основана на послании еп. Феодора. Отдельно представлена донаторская композиция: Теодот преклоняет колени перед стоящими К. и И. (*Jessop*. 1999. P. 236–255).

Сохранились сведения о почитании К. и И. в Италии. Поминование мучеников 17 июля указано в ряде богослужебных книг *амвросианского обряда* из Сев. Италии (IX–XI вв.; см.: *Corpus Orationum*. Turnhout, 1992–2004. Т. 1–14. N 129, 3481, 3968b, 5610). В литургических источниках из Юж. Италии память К. и И. значится под 15 июля, напр. в неаполитанском Мраморном календаре (1-я пол. IX в.), а также в добавлениях к календарю нач. IX в. из Монте-Кассино (ркп. Roma. Casanat. 641; *Die ältesten Kalendarien aus Monte Cassino* / Hrsg. E. A. Loew. Münch., 1908. S. 25). В Житии св. Афанасия, еп. Неаполитанского († 872), упоминается об оратории во имя К., находившемся в 12 милях от аббатства Монте-Кассино. В этом оратории еп. Афанасий скончался в день памяти мученика (15 июля) (*Vita Athanasii episcopi Neapolitani*. 8 // MGH. Scr. Lang. P. 448). В XVI–XVII вв. мощи К. и И. почитались в ц. св. Иоанна Крестителя в Равенне. В 1608 г. в алтаре церкви был найден ларец из слоновой кости с мощами святых, но, поскольку свидетельства подлинности реликвий отсутствовали, было решено оставить их на прежнем месте (*ActaSS. Iun. T. 3. P. 23*). Среди храмов и мон-рей, посвященных К. и И., — бывш. бенедиктинское аббатство в Мичильяно (пров. Риети) (мон-рь основан в X в. и первоначально принадлежал аббатству *Фарфа*) и коллегиальная церковь в Сан-Куирико-д'Орча (существующий храм в романском стиле построен в XII–XIII вв., но церковь была известна уже в VIII в.).

В Испании самое раннее свидетельство почитания К. — надпись из

г. Медина-Сидония об освящении храма в 630 г., при еп. Пимении. Среди святых, помещенных в алтаре храма, названы реликвии К. (*Inscriptiones Hispaniae Christianae* /



Церковь Сан-Куирико-д'Орча, Тоскана. XII–XIII вв.

Ed. A. Hübner. B., 1871. N 85). Молитвы мессы и оффicia в день памяти К. и И. содержатся в sacramентарии (*Liber Misticus*) *испаномосарабского обряда* из аббатства Силос (ркп. Lond. Brit. Lib. Add. 30845; *Férotin M. Le Liber Mozarabic Sacramentorum et les manuscrits mozarabes*. R., 1995². Col. 559–561, 821; см.: *Corpus Orationum*. Turnhout, 1992–2004. Т. 1–14. N 1081, 1536, 2352). Под 13 июня в мосарабском Кордовском календаре указано поминование И., в календарях X–XI вв. из Сев. Испании — обоих мучеников (*Le Calendrier de Cordoue* /



и мон-рь Сан-Кирзе-де-Колера (основан скорее всего в IX в., сохранившаяся церковь относится к XI–XII вв.; см.: *Pibernat López*. 2010). Впосл. одним из важнейших центров почитания мучеников был мон-рь св. К. (Сан-Кирсе) близ г. Бургос, предположительно основанный в X в. Сохранившаяся однефная купольная церковь с башней в

романском стиле освящена в 1147 г. Впосл. монастырь был преобразован в капитул каноников; храм закрыт в 1835 г. (*Lojendio L. M., de, Rodríguez A. Rutas románicas en Castilla y León*. Madrid,

1996. Т. 2: Provincia de Burgos. P. 13–27). В средние века здесь почитались мощи К. Испан. ученые XVI–XVII вв. пытались представить К. и И. как мучеников, пострадавших в Испании: с этой целью они «исправляли» географические названия, которые содержались в Мученичестве К. и И.: вместо Исаврии указывалась Испания, вместо Икония — Епес, вместо Тарса — Тартесс и т. д. (напр.: *Tamayo Salazar I. Anamnesis, sive Commemoratio Sanctorum Hispanorum*. Lugduni, 1655. Т. 3. P. 536–539). Эти фальсификации были разоблачены Папебруком, к-рый высказал сомнения

в том, что хранившиеся в Бургосе мощи действительно принадлежали К. (*ActaSS. Iun. T. 3. P. 22–23*; см. также: *Antonio N.*

Мученики Кирик и Иулитта. Антепендий из ц. Сан-Кирзе в Дурро, Каталония. XII в. (Национальный музей искусств, Барселона)

Éd. R. Dozy. Leiden, 1961². P. 96–97; *Vives J. Santoral visigodo en calendarios e inscripciones* // *Analecta Sacra Tarraconensis*. Barcelona, 1941. Т. 14. P. 52). Среди старейших храмов, посвященных К. и И. в Каталонии, — ц. Сан-Кирзе-де-Педрет (IX–X вв.)

и мон-рь Сан-Кирзе-де-Колера (основан скорее всего в IX в., сохранившаяся церковь относится к XI–XII вв.; см.: *Pibernat López*. 2010). Впосл. одним из важнейших центров почитания мучеников был мон-рь св. К. (Сан-Кирсе) близ г. Бургос, предположительно основанный в X в. Сохранившаяся однефная купольная церковь с башней в романском стиле освящена в 1147 г. Впосл. монастырь был преобразован в капитул каноников; храм закрыт в 1835 г. (*Lojendio L. M., de, Rodríguez A. Rutas románicas en Castilla y León*. Madrid,

Censura de historias fabulosas / Ed. G. Mayans y Siscar. Valencia, 1742. P. 183–190). В наст. время К. и И. остаются чтимыми святыми в архиеп-стве Бургос; память мучеников совершается 16 июня.

В Испании сохранились многочисленные памятники иконографии К. и И.; среди самых ранних — остатки росписей в ц. Сан-Кирзе-де-Пед-

рет. Росписи храма относятся к кон. XI или к нач. XII в., но фрески в нефе, где были помещены сцены из Мученичества К. и И., сохранились лишь во фрагментах (находятся в Музее диоцеза и комарки, Солсона). К XII в. относится расписной алтарный антепедий из ц. Сан-Кирзе в Дурро (в наст. время в Национальном музее искусств, Барселона). В центральной части панели изображена И., восседающая в мандорле с младенцем К. на руках, в боковых сегментах — 4 сцены страданий мучеников. К более позднему времени относятся скульптурное ретабло из ц. Вознесения Богоматери в Кастехон-де-Торнос (Арагон) (кон. XIII — нач. XIV в.), живописный заалтарный образ из церкви в г. Сан-Кирзел-дел-Вальес (сер. XV в.; Епархиальный музей, Барселона) и др. памятники.

Сведения о почитании К. и И. в Галлии восходят к VI в. В сочинениях Григория Турского упоминается о базилике во имя К. в г. Арверн (Клермон, ныне Клермон-Ферран), при которой аббат Авраам, выходец из Персии, основал монашескую общину (в V в. — *Greg. Turon. Hist. Franc. II 21–22; Idem. Vit. Patr. 3*). Согласно описанию церковью Клермона (X в.), в этом храме находились гробницы святых Авраама, Иуста и Сильвина (*Libellus de ecclesiis Claramontanis // MGH. Scr. Mer. T. 7. P. 461*). Приходская ц. во имя К. (Сен-Сирг) действовала в Клермоне до Французской революции, в 1793 г. здание храма было продано с торгов и впосл. разобрано (*Fournier P.-F. Clermont-Ferrand au VI^e siècle: Recherches sur la topographie de la ville // Bibl. de l'École des chartes. P., 1970. Vol. 128. P. 318–319*). Мон-рь во имя К. существовал также в г. Массилия (ныне Марсель), об этой обители упоминается в эпитафии мон. Евсевии (VI в.?) (*Inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au VIII^e siècle / Éd. E. Le Blant. P., 1865. T. 2. N 545; CIL. T. 12. N 482*).

С IX в. мощи К. почитались в Невере (Франция) и в др. городах и в мон-рях империи Каролингов. О происхождении святых повествуется в сказании о чудесах К. и И., составленном диак. Тетерием из Невера (2-я пол. X в.) (*BHL, N 1811; см.: ActaSS. Maii. T. 3. P. 51–52; Ibid. Iun. T. 3. P. 21; Bibliothèque historique de l'Yonne / Éd. L.-M. Duru. Auxerre, 1850. T. 1. P. 133–134*), а также в по-

вести о перенесении мощей К. в Эльнон, написанной мон. Гунтером (*BHL, N 1813*). Автиссиодурский (Осерский) еп. *Аматор* (ок. 388–418) в сопровождении некоего Савина совершил путешествие на Восток. Во время посещения Антиохии епископ обрел почивавшие там мощи К. и И. и привез их в Галлию, после чего спря-



Мученики Кирик и Иулитта.
Заалтарный образ из церкви
в г. Сан-Кирзе-дел-Вальес. Сер. XV в.
П. Гарсия де Бенабарре
(Епархиальный музей, Барселона)

тал святых в Автиссиодуре, подарив Савину руку К. Впосл. имп. *Карлу Великому* приснилось, что во время охоты на него напали дикие кабаны. Императору удалось спастись только благодаря помощи чудесного отрока, к-рый поменялся с ним одеждой. Когда Карл потребовал от советников истолковать сон, Неверский еп. Иероним (795–815) предложил, что отроком-спасителем был К., а обмен одеждой означает желание мученика, чтобы император восстановил посвященную ему церковь в Невере. Император щедро одарил Неверскую кафедру и пожаловал епископу средства для восстановления собора. Из Аквитании в Невер доставили руку К., хранящуюся в аббатстве Сен-Савен-сюр-Гартамп (св. Савина в честь к-рого был назван мон-рь, отождествляли с помощником св. Аматора). Тогда же в Осере были обреты мощи К. и И., некогда спрятанные св. Аматором; по просьбе Иеронима Осерский еп. Херибальд прислал в Невер часть мощей мучеников (см.: *Crosnier. 1854. P. 17–22, 26–27; Idem. Notice. 1868. P. 8–10*). Эти сведения носят легендарный характер и не подтверждаются более ранними источниками (напр., в Житии св. Аматора, составленном на рубеже VI и VII вв. агиографом Стефаном (*BHL, N 356*),

не упом. о путешествии епископа на Восток и о перенесении мощей мучеников).

Почитание К. и И. в Невере скорее всего было установлено на рубеже VIII и IX вв., при еп. Иерониме (*La cathédrale de Nevers. 1995. P. 27–32*). О том, что соборная церковь в Невере была посвящена К., сообщается в грамоте 817 г. (в грамоте говорится о капелле св. Стефана в Совиньи, построенной еп. Иеронимом и подаренной соборному капитулу — *Cartulaire de Saint-Cyr de Nevers. 1916. P. 58–59*), а также в грамоте еп. Аббона (827 — *ActaSS. Iun. T. 3. P. 21*). Согласно грамоте, изданной в 849 г. еп. Хериманном, св. покровителями Неверского еп-ства были мученики К. и Гервасий; здесь же упоминается о благодеяниях, к-рые имп. Карл Великий оказал еп. Иерониму и его преемнику Ионе (*Cartulaire de Saint-Cyr de Nevers. 1916. P. 7–9*).

Согласно Гунтеру Эльнонскому, мощи К. были самой почитаемой святыней в Невере, но впосл. они были тайно вывезены из города в мон-рь Эльнон. При содействии кор. Франция Рауля I (923–936) еп. Тедалггину (ок. 935 — ок. 947) удалось получить из Осера фрагмент черепа мученика, для к-рого король велел изготовить драгоценный реликварий. Почитание К. и И. засвидетельствовано в литургических книгах Неверского еп-ства. В sacramентарии сер. X в. из Санса, обработанном для использования в Невере, ок. 1000 г. добавлен проприй мессы в день памяти мучеников (16 июня; *Lond. Brit. Lib. Add. 2991. Fol. 1r*). В понтификале-сакраментарии Неверского еп. Гуго II (1013–1065) проприй мессы К. и И. выделен полностраичным инициалом (*Paris. lat. 17333. P. 272–273; изд.: Sacramentarium ad usum ecclesiae Nivernensis. Nevers, 1873. P. 272–273*). К концу средневековья число праздничных дней, посвященных мученикам, увеличилось до 4 (согласно печатному breviарию, подготовленному по указанию еп. Пьера де Фонтене (1462–1499)): 4 июня совершалось поминовение К. и его сподвижников, 16 июня — торжественный праздник в честь К. и И., 15 июля — память их мученической кончины, 27 окт. — день перенесения мощей К. в Невер (*Crosnier. 1854. P. 38–39; Idem. Notice. 1868. P. 10–11*; об истории обретения мощей и о литургическом почитании К. и И. в XV–XIX вв. см.: *Idem.*

Hagiologie nivernaise, ou vies des saints et autres pieux personnages qui ont édifié le diocèse de Nevers par leurs vertus. Nevers, 1858. P. 211–231).

Во время Французской революции (1789–1799) мощи К. и И. были сохранены; 16 июня 1861 г. их вынесли для поклонения в специально изготовленном неовизант. реликварии в виде купольного храма. В 1872 г. реликварий с мощами был установлен за главным алтарем собора, в неоготическом кивории, сооруженном по обету еп. Теодора Огюстена Форкада в благодарность за избавление города от вражеской оккупации в годы франко-прусской войны (1870–1871). В ночь на 16 июля 1944 г. кафедральный собор сильно пострадал от бомбардировки, реликварий мучеников был уничтожен. В наст. время К. и И. почитаются как покровители католич. диоцеза Невер; память мучеников празднуется 16 июня.

Почитание К. и И. существовало в Осере, где хранились мощи мучеников, по преданию скрытые св. Амадором. Общее поминовение К., И. и всех святых, мощи к-рых почивали в ц. св. Амадора и вполн. были перенесены в кафедральный собор, со-



Инициал В.
Проприй мессы Кирику и Иулитте
в понтификале-сакраментарии
еп. Гуго II. 1013–1065 гг.
(Paris. lat. 17333. P. 272)

вершалось 12 июля (Crosnier. 1854. P. 41; Idem. Notice. 1868. P. 11–12).

В аббатстве Эльнон хранились мощи (рука) К., по преданию привезенные Хукбальдом из Невера. В стихотворных эпитафиях Хукбальда (XI в.) упоминается, что он



Мц. Иулитта.
Роспись ц. Успения Пресв. Богородицы
мон-ря Грачианица. Ок. 1320 г.

особо почитал К., доставил в Эльнон его мощи и составил Мученичество (MGH. Poet. T. 3. P. 679; Chartier. L'œuvre. 1995. P. 10). Подробное повествование о перенесении мощей К. в Эльнон содержится в сказании, написанном в нач. XII в. мон. Гунтером (BHL, N 1813; изд.: ActaSS. Iun. T. 3. P. 34–35; PL. 203. Col. 1309–1312; Chartier. L'œuvre. 1995. P. 326–329; см.: Delisle L. Le Cabinet des manuscrits de la Bibliothèque imperiale. P., 1868. Vol. 1. P. 310–312). Однако в Мученичестве К. и И., составленном Хукбальдом, об этом не упоминается, а приведенные Гунтером биографические данные о Хукбальде неточны, поэтому достоверность легенды подвергается сомнению (Chartier. L'œuvre. 1995. P. 6–7). Согласно Гунтеру, из-за ссоры с настоятелем Хукбальду пришлось покинуть Эльнон; он отправился к епископу Неверскому, к-рый поручил ему преподавание в школе и сочинение муз. произведений. Когда епископ тяжело заболел, он предложил подарить Хукбальду все, что он пожелает; монах попросил отдать ему мощи К. — святыню Неверского диоцеза. Епископ заявил, что притязания Хукбальда непомерны, но, не желая нарушить данное обещание, велел монаху забрать реликвии и скорее покинуть город. Сложив мощи в сумку для провизии, Хукбальд отправился в путь верхом на лошади. Тем временем клирики и служители епископского дома обнаружили пропажу мощей и пустились в погоню. Заметив всадников, Хукбальд спешился и скрылся в лесу. Преследователи потеряли след, и Хукбальд благополучно достиг Эльнона. Накануне его прибытия некоему парализованному монаху явился св. Аманд, основа-

тель Эльнона, исцелил его и велел готовиться к торжественной встрече Хукбальда. По указанию Хукбальда посреди храма была сооружена деревянная сень для мощей. Вскоре ему явился К. и предсказал близкую кончину. Ок. 990 г. Сусанна (Роза-ла), супруга Роберта II Благочестивого (король Франции в 996–1031), обустроила капеллу (aedicula) для хранения мощей с алтарем и заалтарным образом, которые украшены резьбой и изображениями на тему страданий мучеников. В 1066 г. монастырский храм сгорел, убранство капеллы было утрачено. По молитве к мученикам в Эльноне по-прежнему совершались чудеса (см.: Crosnier. Études. 1868. P. 24–26; Idem. Notice. 1868. P. 14–15).

Согласно «Галльскому Мартирологу» А. дю Соссе, части мощей К. хранились в Тулузе (в базилике св. Сатурнина) и в Арле (в капелле монастыря тринитариев). В 1535 г. часть реликвий из Арля была перенесена в Вильжюиф (близ Парижа) (Saussay A., du. Martyrologium Gallianum. P. 1637. P. 360–361; ActaSS. Iun. T. 3. P. 21; Crosnier. Notice. 1868. P. 13). В наст. время в приходской ц. во имя К. в Вильжюифе хранится фрагмент челюсти и кость ноги мученика. Частицы мощей К. почитались и в др. храмах и мон-рях Франции; в честь мученика названы мн. города и селения (Сен-Сир, Сен-Сирг и др.).

Ист.: BHL, N 1801–1814b; ActaSS. Iun. T. 3. P. 15–37; Dubois J., Renaud G. Édition pratique des martyrologes de Bède, de l'Anonyme lyonnais et de Florus. P., 1976. P. 109; Cartulaire de Saint-Cyr de Nevers / Éd. R. de Lespinasse. Nevers; P., 1916; Desilve J. De schola Elnonensi sancti Amandi a saeculo IX ad XII usque. Lovanii, 1890. P. 178–187 [литургические тексты из Невера и из Эльнона].

Лит.: Crosnier A. J. Monographie de la cathédrale de Nevers. Nevers, 1854; idem. Études sur la liturgie nivernaise, son origine et ses développements. Nevers, 1868; idem. Notice historique sur saint Cyr et sainte Julitte, martyrs, patrons de l'insigne et royale Église de Nevers. Nevers, 1868; Quentin H. Les martyrologes historiques du moyen âge. P., 1908. P. 52, 154, 335, 430, 482; MartHieron. Comment. P. 321; Tassotti B. I santi martiri Quirico e Giulitta e il loro culto. Ancona, 1932, 1990; Delehay. Origines. P. 167–168, 343, 350, 371; MartRom. Comment. P. 239–240; Rimoldi A., Cardinali A. Quirico e Giulitta // BiblSS. Vol. 10. Col. 1324–1328; Jounel P. Le culte des saints dans les basiliques du Latran et du Vatican au XII^e siècle. R., 1977. P. 255–256; La cathédrale de Nevers: Du baptistère paléochrétien au chevet roman (VI^e–XI^e siècles) / Éd. C. Sapin. P., 1995; Chartier Y. Clavis operum Hucbaldi Elnonensis: Bibliographie des oeuvres d'Hucbald de Saint-Amand // J. of Medieval Latin. Turnhout, 1995. Vol. 5. P. 202–224; idem.

L'oeuvre musical d'Hucbald de Saint-Amand. [Québec], 1995; Ferrer Grenesche J.-M. Los santos del nuevo Missal hispano-mozárabe. Toledo, 1995. P. 71; Jessop L. P. Pictorial Cycles of Non-Biblical Saints: The 7th- and 8th- Century Mural Cycles in Rome and Contexts for Their Use // Papers of the British School at Rome. L., 1999. Vol. 67. P. 233–279; Palumbo M. L. L'enigma di Durro: Aggiunte all'iconografia di San Quirico e Santa Giulitta nell'ambito della pittura romanica catalana // Materia: Revista d'art. Barcelona, 2006/2007. N 6/7. P. 19–37; Pibernat López A. Primera acta de consagració de l'església del monestir de Sant Quirze de Colera (935) / Annals de l'Institut de Estudis Empordanesos. 2010. Vol. 41. P. 277–294; Pagès Paretas M. Pintura al fresc del segle XI: De nou, Pedret // Urtx: Revista cultural de l'Urgell. Tarrega, 2011. N 25. P. 163–169.

А. А. Королёв

Почитание в Грузии. В переводе на груз. язык сохранилось 3 версии Мученичества К. и И. (в груз. источниках კვირიკე (Кириак), კვირიკე და იულიტა (иулитта)): кименная (Послание еп. Феодора Иконийского), расширенная (условно называемая метафрастической) и синаксарная. Перевод кименной версии Мученичества был выполнен скорее всего не позднее IX в. и содержится в разновременных рукописях, хранящихся как в Грузии, так и за ее пределами. Наиболее ранние — рукописи Sinait. iber. 62. Fol. 79v.—83v., X в.; Hieros. Patr. georg. 149. Fol. 136–147, XI–XII вв.; Hieros. Patr. georg. 33. Fol. 190v.—197v., XII–XIII вв.; Hieros. Patr. georg. 120. Fol. 216v.—219v., XIV–XV вв., более поздние — НЦРГ. А 382. Л. 52–54, XV в., и НЦРГ. Н 2386. Л. 80 об.—83 об., 1813 г. (Чубинашвили. 1945. С. 100–104). Синаксарная редакция Жития была переведена на груз. язык прп. Георгием Святогорцем (Мтацминдели) в XI в. и включена им в Великий Синаксарь, сохранившийся в рукописях того же времени (НЦРГ. А 97, А 193, Н 2211; Hieros. Patr. georg. 24–25; Sinait. iber. 4; Ath. Iver. georg. 30). Перевод метафрастической версии Мученичества дошел в поздней рукописи Кут. 3. Л. 561 об.—565 об., XVI в. (Габидзашвили. Переводные памятники. 2004. Т. 1. С. 253–254). В той же рукописи содержится гомилетический текст «Восхваление» (ჴქსხმეო) К. и И. (Л. 555–561 об.) (Габидзашвили. Переводные памятники. 2009. Т. 3. С. 191). На груз. языке также сохранилась служба К. и И. Она содержит канон, написанный неким Иоанном и переведенный на груз. язык прп. Георгием Святогорцем (Hieros. Patr. georg. 107. Fol. 72 об., 1300 г.), нач.: დღესას-

წაულთა შენსა, მკნეო კვირიკე, წადიერად ვლესასწაულობთ მოწმუნებო... («Праздники твои, мужественный Кирике, добродетельно празднуем, верующие...») с ирмосами 1-го гласа «Спасе люди чудодействуя Владыка...», 12 стихирами на «Господи, воззвах» и прокимном (Пс 118. 131). Чтения на литургии: Апостол (1 Кор 9. 24–27), Евангелие (Мф 17. 24 – 18. 10) (Габидзашвили. Переводные памятники. 2011. Т. 5. С. 393).

К. и И. широко почитаются в Грузии, святым посвящен церковно-народный праздник კვირიკობა (Квирикоба). В древности июль, когда праздновали Квирикоба, назывался კვირიკობის თვე (месяц Квирикы).



Мч. Кирик.
Ростись маоса
ц. Успения Пресв. Богородицы
мона-ря Грачаница. Ок. 1320 г.

Очевидно, праздник появился после IX в., когда был сделан перевод на груз. язык Мученичества К. и И., и заменил груз. языческий праздник, посвященный божеству Квириа (კვირიო), покровителю продолжения рода, размножения животных, плодородия. В народной перцепции, записанной Н. К. Абакелией, И. была бесплодна, но вместе с др. женщинами, желающими крестить младенцев, отправилась в церковь и вернула в пеленки камень. Священник, не заметив подмены, крестил камень, и произошло чудо: камень превратился в младенца, которого назвали Квирик (от груз. ქვა — камень).

Квирикоба праздновался в разных местах Вост. и Зап. Грузии: в селениях Ламискана (муниципалитет Каспи, Шида-Картли), Ахмета (Кахети, ц. во имя К. и И., XVIII в.), Квирикесминда (муниципалитет Амбролаури, Рача, ц. во имя К. и И., XVI–XVII вв.). Особенно торжественно праздник и по сей день проходит в Сванети. С древних времен его центром является освященная во имя К. и И.

ц. Лагурка в сел. Хе (XI в., община Кала, муниципалитет Мestia, В. Сванети), к-рая была расписана в 1111 г. Тевдоре, придворным художником царя св. Давида IV Строителя. На фресках часто повторяются образы К. и И. На праздник близ церкви приносят в жертву быков (после литургии мясо раздают паломникам), пекут ритуальный хлеб лемзири, мужчины состязаются в силе и выносливости. В последние годы в Хе приезжают груз. фольклорные певч. коллективы и проводятся соревнования хоров. Грузины молятся К. и И. о зачатии ребенка, благополучии в семье, здоровье домочадцев.

В IX в. один из учеников прп. Григория Хандзтийского (Ханцтели), прп. Христофор, основал монастырь Квирикесминда (недалеко от совр. дер. Двири, муниципалитет Боржоми, Самцхе-Джавახети). Сохранилась 3-нефная базилика IX–X вв. С именем К. связано мн. топонимических названий в Грузии, бо́льшая часть к-рых обязана своим наименованием посвящению К. и И. местных церквей, напр. с. Квирикесминда (კვირიკესმინდა (от Квирикы) и მინდა (святой)) в Раче; сел. Квирикети (კვირიკეთი, муниципалитет Озургети, Гурия, церковь XIX в.) и т. д. Церкви во имя К. и И. есть также в селениях Думацхови (X–XI вв., муниципалитет Хашгури, Шида-Картли), Згудери и Руиси (обе эпохи позднего средневековья; муниципалитет Карели, Шида-Картли), Земо-Ачабети (эпохи позднего средневековья, близ Цхинвали, Шида-Картли) и др. Фрески с изображением К. и И. сохранились также в церквях Кинцвиси, Павниси и др.

Ист.: Чубинашвили Г. Изображение св. Квирикы в груз. чеканном искусстве // Литератури ძნებანი (Литературные разыскания). Тбилиси, 1945. Вып. 2. С. 100–104 [Мученичество святых Квирикы и Иулиты / Сост.: И. Абуладзе] (на груз. яз.); Георгий Мерчуле. Труд и деятельность жизни святого и блаженного отца нашего Григория архимандрита, строителя Ханцтели и Шатберди // ПДГАЛ. 1963. Т. 1. С. 279.

Лит.: Джавахишвили И. Сочинения. Тбилиси, 1979. Т. 1. С. 109–116 (на груз. яз.).

Э. Габидзашвили, Н. Т.-М.

Почитание К. и И. на православном Востоке также получило широкое распространение. Их краткое Мученичество (в апокрифической версии) содержится под 15 абиба (9 июля) в коптско-араб. Синаксаре (XIII–XIV вв.; SynAlex. Vol. 5. P. 658–659; SynAlex (Forget). Vol. 2.

р. 227–228). Частицы мощей К. и И. хранятся в копт. мон-ре Сирийцев (Дейр-эс-Суриан) в Вади-эн-Натрун (Meinardus O. F. A. Two Thousand Years of Coptic Christianity. Cairo;



Мч. Кирик.
Роспись экзонартекса
ц. Успения Пресв. Богородицы
мон-ря Грачаница. 1428 г. (?)

Н. У., 2002. Р. 314, 317). В большинстве сиро-яковитских Минологиев память К. и И. указана, как и в правосл. традиции, под 15 июля (Un Martyrologe et douze Ménologies syriaques / Ed. F. Nau. P., 1912. P. 43, 51, 56, 82, 96, 105, 111, 123, 130. (РО; Т. 10. Fasc. 1)), в сир. Минологии 1184 г.— под 11 июля (Ibid. P. 100). В средневек. арм. Синаксаре Тер-Исраэла память К. и И. и их краткое Мученичество содержится под 9 хротица (15 июля; Le Synaxaire arménien de Ter Israël / Éd. G. Bayan. P., 1930. Vol. 12: Mois de Hrotits. P. 732–734. (РО; Т. 21. Fasc. 4)). Их литургическое поминовение в Армянской Церкви соединено с памятью мучеников Гордия, Полиевкта и Григория и является переходящим: если Пасха приходится на апр., то оно совершается после Богоявления, в нач. 20-х чисел янв. (обычно в понедельник), если же на март — то в период после Преображения и до Успения Пресв. Богородицы, т. е. примерно с 20 июля до сер. авг., обычно в понедельник после 4-го воскресенья по Преображении. К. и И. относятся к наиболее почитаемым мученикам в Ассирийской Церкви Востока: помимо отдельной службы в их честь (содержится в «Худре» под 15 июля) они поминаются первыми в т. н. гимнах мучени-

кам, к-рые регулярно исполняются за богослужением (см.: East Syrian Daily Offices / Transl. A. J. Maclean. L., 1894. P. 14 et passim). По свидетельству мусульм. энциклопедиста аль-Бируни (973–1048), в его время празднование в честь К. совершалось вост. сирийцами в пятницу, на 20-й день Пасхи (Chronologie orientalischer Völker von *Albêrûnî* / Hrsg. E. Sachau. Lpz., 1878. S. 311). Почитание К. (Куриакозе) также весьма распространено в Индии; ему посвящено значительное число храмов (преимущественно Маланкарской Церкви); в церквях его имени в Пураматтоме и Путхуре, в ц. св. Иоанна Предтечи в Айямпилли (шт. Керала) хранятся частицы его мощей.

С. А. Моисеева

Гимнография. Память К. и И. отмечается 15 июля в иерусалимском Лекционарии V–VIII вв., сохранившемся в груз. переводе (*Tarchmischvili*. Grand Lectionnaire. Т. 2. P. 21); назначаются чтения Притч 29. 2–6, Ис 65. 13–18, 1 Кор 9. 24–27, Мф 17. 24 – 18. 10, прокимен Пс 118. 130, аллилуиарий Пс 114. 6; на умовение рук указан тропарь 5-го гласа «Святой Кирик, сражение добро...».

Согласно *Типикону Великой ц.* IX–XI вв. (Mateos. Турисон. Т. 1. P. 338–341), память К. и И. отмечается 15 июля; служба на литургии включает прокимен из Пс 67, Апостол 1 Кор 13. 11 – 14. 5, аллилуиарий со стихом из Пс 33, Евангелие Мф 17. 24 – 18. 5, причастен Пс 32. 1.

В разных редакциях *Студийского устава* память К. и И. указана 15 июля: служба в этот день включает праздничные элементы — прокимен на вечерне, пение «*Бог Господь*» на утрене. Последование К. и И. содержит кроме канона, цикла стихир на «*Господи, воззвах*» и седальна также отпустительный тропарь, кондак, стихирь-самогласны (от 1 до 4 или 5), светилен «*Небо звездами...*»; на литургии назначаются чтения в честь К. и И.

Согласно *Студийско-Алексиевскому Типикону* 1034 г. (Пентковский. Типикон. С. 354), отражающему самую раннюю из сохранившихся редакцию студийского Синаксаря, служба К. и И. 15 июля соединяется с последованиями Октоиха и свт. *Иосифа*, архиеп. Фессалоникийского. Указаны дополнительные (помимо канона, цикла стихир и седальна) песнопения в честь К. и И.: отпустительный тропарь 4-го гласа *М(ч)ника твоа г҃и*, кондак 4-го гласа *Носащи на рѹкѹкѹ*; стихира-самогласен. На литургии указания те же, что и в Типиконе Великой ц., кроме прокимна из Пс 15. В *Евергетидском Типиконе* 2-й пол. XI в. (Дмитриевский. Описание. Т. 1. С. 470–471) на память К. и И. 15 июля соединяются службы Октои-

ха и мученикам; последование К. и И. включает в целом те же элементы, что и в Студийско-Алексиевском Типиконе, в т. ч. 2 самогласные стихирь. В *Мессинском Типиконе* 1131 г. (Arranz. Турисон. P. 166–167), представляющем южноитал. редакцию Студийского устава, последование К. и И. 15 июля соединяется с последованием мученикам Сенатора, Витора и др. При совпадении со средой или пятницей на утрене поется канон Октоиха, в др. будние дни — только 2 канона святым. По сравнению с др. редакциями Студийского устава увеличивается число самогласных стихир в честь К. и И. до 4 или 5. Афонская редакция Студийского устава, известная в груз. переводе — *Георгия Мтацминдели Типиконе* кон. XI в. (Кекелидзе. Литургические груз. памятники. С. 267) — содержит в целом те же предписания о службе 15 июля К. и И., что и др. Типиконы студийской традиции.

Греч. и слав. Кондакари XI–XIII вв. под 15 июля содержат кондак 4-го гласа *Ἐν ἀγκάλας φέρουσα: (На рѹкѹ носащи)*, к-рый назначается в студийских Типиконах и в греч. редакциях *Иерусалимского устава*. Греч. и слав. Стихирари XI–XII вв. на память К. и И. 15 июля могут включать 2–4 самогласные стихирь. В древних греч. и слав. богослужебных Евангелиях XI–XII вв. (в т. ч. и в *Остромировом Евангелии* 1056–1057 гг.) для чтения может быть выбрано Лк 10.



Мученики Кирик и Иулитта, с житием.
Икона. Нач. 80-х гг. XVII в.
Иконописец Гурий Никитин (ЯХМ)

19–21а, чтение субботы 10-й в ряду «лукиных» седмиц (согласно совр. счету, это чтение субботы 27-й). *Ассеманиево Евангелие* XI в. назначает чтение Мф 10. 16–22, оно же фиксируется в нек-рых более поздних рукописях.

В греческой и южнославянской редакциях Иерусалимского устава память К. и И. отмечается 15 июля; последование К. и И. включает ряд дополнительных праздничных элементов, большей



частью совпадающих с отмеченными в Типиконах студийской традиции: общий отпустительный тропарь мученикам 4-го гласа *Οἱ μάρτυρές σου, Κύριε* (Мученицы твой гди:), кондак 4-го гласа, светилен по 9-й песни канона, 7 стихир-самогласнов, на литургии на *блаженных* 1 или 2 песни из канона К. и И. и соответствующие чтения. Цикл из 7 стихир-самогласнов фиксируется уже в греч. Стихирарях с XIII в.; часть самогласнов образует в Минее отдельную группу из 4 стихир, исполняемых на хвалитех. Как правило, греч. рукописные (Sinait. gr. 1094 (см.: *Lossky*. *Tyricon*. P. 225); Hieros. S. Crucis. 73; Sinait. gr. 1101; РГБ. Ф. 173/1, 281 и др.) и первопечатные (Венеция, 1545, 1577 и др.) Типиконы вовсе не указывают стихиры на хвалитех, но они неизменно помещаются в Минею.

В русских редакциях Иерусалимского устава 15 июля помимо памяти К. и И. отмечается память равноап. кн. Владимира. В связи с этим в рукописях и печатных изданиях XV–XVII вв. даются разные варианты соединения последований К. и И. и равноап. кн. Владимира. В рукописи ГИМ. Син. 329, 3-й четв. XIV в., указывается память равноап. кн. Владимира, но служба поется только К. и И. В одной из ранних рус. редакций Типикона («Ока церковного») по спискам БАН. Арх. д. 3 и РГБ. Троиц. № 241 в середине описания службы 15 июля вставлены отпустительный тропарь и кондак равноап. кн. Владимиру, к-рые, возможно, исполнялись на службе. Различные варианты соединения последований К. и И. и равноап. кн. Владимира можно встретить в Минеях XV–XVII вв. В них есть варианты со службой по будничному уставу: с пением «Бог Господь», но без входа и паремий на вечерне и без полиелея на утрени, при этом соединяются последования Октоиха, мучеников и равноап. кн. Владимира (см.: Минея РГБ. Троиц. № 568, 571, 579, 583). В др. вариантах соединения последований ради равноап. кн. Владимира совершается вход на вечерне, читаются паремии (Минея РГБ. Троиц. № 600), поется полиелей на утрени (Типикон РГБ. Троиц. № 239). В иных рукописях указывается, что служба К. и И. переносится на 14 июля, на повечерие, или поется тогда, «когда рассудит настоятель», — такие разъяснения можно встретить в богослужебных книгах с XVI в.; как правило, служба К. и И. переносится в том случае, если служба равноап. кн. Владимиру совершается по праздничному чину. Указание о переносе последования К. и И. на 14 июля встречается в издании Типикона 1641 г. и в печатных июльских Минеях 1-й пол. XVII в. (1629, 1646), хотя сами песнопения К. и И. помещаются в этих книгах под 15-м числом. В послениконовских изданиях Типикона и июльской Минее последование К. и И. всегда по-

мещается 14 июля и соединяется с последованиями Октоиха и ап. Акилы. Начиная со 2-й пол. XVII в. в последовании К. и И. кондак 2-го гласа заменяется на кондак 4-го гласа, что связано с исправлением слав. текстов по греч. богослужебным книгам.

Указания на литургии 15 июля (в рус. книгах с XVII в. — 14 июля) по слав. и греч. рукописям и печатным изданиям, представляющим редакцию Иерусалимского устава, могут включать разные чтения, эти варианты сохраняются вплоть до наст. времени. Неизменные элементы службы на литургии — Апостол 1 Кор 13. 11 — 14. 5, причастен Пс 32. 1. Прокимен может быть из Пс 67, как в Типиконе Великой ц. (наиболее распространенный вариант); из Пс 15, как в Студийском уставе, или из Пс 112. Стих аллилуария могут взять из Пс 36, 91 или 130, но наиболее часто указывается стих из Пс 33 (в греч. богослужебных книгах, что совпадает с Типиконом Великой ц. и Студийским уставом) и из Пс 8 (в слав. рукописях и печатных изданиях вплоть до наст. времени). Греч. рукописи и печатные издания Евангелия до наст. времени 15 июля назначают Мф 17. 24 — 18. 5, т. е. то же чтение, что и в Типиконе Великой ц. Многие слав. и греч. списки и издания Иерусалимского устава указывают чтение Лк 10. 19–21а, к-рое изредка фиксировалось в Евангелиях XI–XII вв. В рус. рукописных и печатных Евангелиях до XVII в., как правило, дается 3-й вариант — Мф 18.1–11, он же иногда повторяется и в др. источниках: в Минее (М., 1629), Типиконе 1633 г., Обиходнике РГБ. Троиц. № 249, 1645 г. В 30–40-х гг. XVIII в. чтение Мф в рус. печатных книгах было повсеместно исправлено на Лк 10. 19–21а.

В ряде рус. списков Типикона, а также в его печатных изданиях до наст. времени 15 или 14 июля отмечено знаком ⚡ (т. н. шестеричный святой — см. ст. *Знаки праздников месяцеслова*).

Последование К. и И. в совр. богослужебных книгах — 14 июля в славянских и 15 июля в греческих — включает следующие отпустительный тропарь 4-го гласа *Οἱ μάρτυρές σου, Κύριε* (Мученицы твой гди:), 4-го гласа *Ἦ λογική Χριστοῦ ἀννάς Ἰουλίττα*: (Разумная Христова агница Иулитта...) (см.: *Μηναῖον*. Ἰούλιος. Σ. 134), 8-го гласа «Яко лоза благоплодная...» (см.: Минея (МП). Июль. Ч. 2. С. 134); кондак 4-го гласа *Ἐν ἄγκυλαις φέρουσα*: (Во *ὑβάτιν*х носящи:); с икосом; канон плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, творение Иосифа, с акростихом *Κήρυκον ὑμῶν σὺν τῇ τεκοῦσῃ προφρόνας*. *Ἰουστῆρ* (Кирька пою съ рождашею мѣдренны; имя Иосифа в слав. Минею опущено), ирмос: *Ἰγῦράν διδοεῦσα*: (Водъ прошедаъ:), нач.: *Κηρύξαντες Λόγον* (Проповѣдаваше слово); седален (разные в греч. и слав. Минеи); светилен (разные в греч. и слав. Минеи);

7 стихир-самогласнов; 1 цикл стихир-подобнов.

По рукописям известны песнопения, не вошедшие в совр. богослужебные книги: кондак К. и И. 2-го гласа: *Ζέφυτα πρὶ ἄθνα*: (с икосом; см.: *Αμφιλοχίη*. Кондакарий. С. 256), к-рый присутствует в большинстве слав. рукописей и в дониконовских печатных изданиях; канон с именем автора (Георгия) в богородичнах, 2-го гласа, ирмос: *Δεῦτε, λαοί*: (Грядите мѣдѣте:), нач.: *Ὁ νοητὸς ἥλιος καὶ φωτὸδοτῆς Χριστὸς* (Мысленное Солнце и Светодавец Христос); канон, надписанный именем Германа, 3-го гласа ирмос: *Ἄισαμεν τῷ Κυρίῳ τῷ ποιήσαντι* (Поимъ гдѣи, сотворшемъ:), нач.: *Τὸν Ἀβραάμ τῇ πίστει ἐπιπροσείνη* (Аврааму верой подражая) (Тоцеѣов. Σ. 246).

А. А. Лукашевич

Иконография. К. и И. традиционно изображают вместе — в отдельных медальонах, погрудно или в рост рядом друг с другом. Младенческий лик К. с большим лбом легко узнаваем, одеяние его составляет белая рубашечка; И. изображается по типу св. жен: в мафории, покрывающей голову, с крестом в руке или с 2 поднятыми перед грудью руками ладонями вовне. В основном образы К. и И. соответствуют описанию в греч. Ермении иером. Дионисия Фурноаграфиота (ок. 1730–1733), где их предписывалось изображать в чине мучеников (с указанием возрастной характеристики К. — «трехлетний», см.: Ермения ДФ. Ч. 2. § 10. № 61; § 18), в Минею на июль описана сцена мучения: «Святые Кирик, трехлетний младенец, был поражен в голову, а его мать Иулитта была обезглавлена» (Там же. § 22. Июль 15). Согласно Строгановскому иконописному подлиннику (кон. XVI — нач. XVII в.), И. держит К. на правой руке, левая поднята вверх, «риза празелень, испод бакан»; этот вариант повторен в сводном подлиннике С. Т. Большакова с указанием на текст свитка в руке мученицы: «...моление Улитино в свитке: благодарстую Тя Господи, призвавшего прежде мене сына моего, и сподобившаго имени ради Своего Святаго страдати». К. — «отрок» 3 лет, в рубашке, красных сапогах, «коленцы голы» (Большаков. Подлинник иконописный. С. 116, 184). В иконописном подлиннике XVIII в. из коллекции Г. Д. Филимонова отмечается, что И. «подобием млада, лицом благообразна», ее платье красное, а мафорий зеленый, в руке крест, на свитке надпись: «Благодарю тя, Господи Боже мой Иисусе Христе, яко призвал еси сына моего прежде мене, сподобивый того пострадати за имя Твое святое и страшное» (Филимонов. Иконописный подлинник. С. 392). В «Руководстве к писанию икон» В. Д. Фаргусова (М., 1910) акцент сделан на одеждах святых: К. «в подпоясанной сорочке и сапожках», И. «в тунике, епанче, на го-



ловной повязке покрывало». В руках И. хартия с ее молитвой (*Фартусов*. Руководство к писанию икон. С. 352).

О почитании святых в ранний период свидетельствуют фрески в капелле Феодота рим. ц. Санта-Мария-Антиква: на слое 1-й пол. VIII в. И. изображена с крестом и венцом на покровенной руке, К. в отроческом облике в позе оранта (*Gruenisen W., de Sainte-Marie-Antique*. R., 1911. Tf. 35); на слое сер. VIII в. И. — в позе оранты, К. — с крестом и венцом. Почитание святых, озаменованное изображениями их самих и сцен их мучений, присутствует в христ. культуре обширного ареала — от Пиренеев до Эфиопии. Местоположение их в росписях храмов XI–XV вв. определяется программными особенностями, часто они размещаются среди св. жен или рядом со св. целителями, т. к. им молились о здравии детей. В средневизант. период изображения святых встречаются в росписях мн. храмов в Каппадокии: в ц. св. Стефана монастыря Кешлик (VII–IX вв.), в Хаджи-Исмаил-Дере в Мустафа-паше (Синассе), IX в.(?); в Кёй-Энсеси-килисеси в Гёкче (Мамасуне) (нач. X в.); в Кылычлар-килисеси (кон. X в.); в капелле № 13 в Гёреме (1-я пол. XI в.); в ц. св. Феодора в Тагаре (XI в.); в ц. на ул. Али-Реис в Ортахисаре (нач. XIII в., см.: *Jolivet-Lévy*. 1991. P. 52, 117, 139, 190, 199, 213–214, 290). В соборе мон-ря Оснос Лукас (30–40-е гг. XI в.) они изображены в 2 медальонах на вост. стене сев.-зап. капеллы, служившей для погребальных служб; между ними образ основателя мон-ря, прославившегося исцелениями, — прп. Луки Элладского (Стириота). В соборе



Мученики Кирик и Иулитта.
Мозаика в трансепте
кафедрального собора в Монреале
на Сицилии. Между 1183 и 1189 гг.

Св. Софии в Охриде (40-е гг. XI в.) — в нартексе среди св. жен; в ц. вмч. Георгия Диасорита на Накосе (XI в.) — на зап. стене; их образы есть в росписи ц. св. Бессребреников в Кастории (рубеж

XI и XII вв.), в соборе в Монреале на Сицилии (между 1183 и 1189) — в юж. части трансепта, рядом со святыми Маргаритой (Мариной) и Радегундой (*Demus O. The Mosaics of Norman Sicily*. L.,



Мученичество Кирика и Иулитты.
Роспись ц. Вознесения Господня
мон-ря Дечаны. 1348–1350 гг.

1949. P. 327), в ц. Иисуса Христа в Гераки (ок. 1200); в ц. св. Созонта в Гераки (XIII в.); на Балканах — в мон-ре Дечаны, в соборе вмч. Георгия в Старо-Нагоричино (1317–1318), в ц. арх. Михаила в Леснове (сер. XIV в.). В Грузии образы святых можно видеть — в росписях на вост. стене ц. Ананаури в пещерном комплексе Вардзиа (росписи нач. XIII и XV вв.), на темплоне ц. св. Архангелов в Ипрари (1096), в ц. Ивлиитты и Квирике близ с. Хе (1122) (см.: *Thierry N. Notes d'un voyage archéologique en Haute-Svanétie (Géorgie)* // *Bedi Kartlisa*. P., 1979. T. 37. P. 150, 155). В критских церквах XIII–XIV вв. они представлены около входа в алтарь: в ц. Пресв. Богородицы в Ламбини, в ц. Пресв. Богородицы Керы в Крице (*Gallas K., Wessel K., Borboudakis M. Byzantinisches Kreta*. München, 1983. P. 351, 432–433). В лицевых рукописях святых изображали вместе, как в греко-груз. рукописи (т. н. Афонской книге образцов — РНБ. О.И.58. Л. 121), маленький К. изображен перед И. в движении: тянущимся левой ручкой к кресту в ее правой руке, левая рука И. лежит на его плече.

Достаточно рано святые изображаются в мучениях. В рим. ц. Санта-Мария-Антиква (слой 1-й пол. VIII в.) страдания святых изображены в 10 композициях, среди к-рых есть сцены избияния, заключения в темницу, мучения огнем, гвоздями, урезанием языка; в иллюминации минейных рукописей, напр. в Минологии с циклом двенадцатых праздников и Житием вмч. Димитрия — К. бросают на камни, И. обезглавливают (*Bodl. F. 1. Fol. 47v, 1322–1340 гг.*). На многочисленных иконах из мон-ря вмч. Екатерины на Синае святые представлены на

створке 12-частного складня (К. стоит рядом с матерью), на створке 6-частного складня (К., ребенок, и И. стоят в огне, протягивают друг к другу руки). Сцена мучения К. и И. включена в минейные циклы ц. Вознесения Господня в Дечанах (1348–1350); св. Климента в Охриде (1378); свт. Афанасия «ту Музаки» в Кастории (1384/85). В поствизант. время изображения мучеников также нередки в росписях греческих и балканских храмов: в 2 медальонах они изображены в ц. вмч. Георгия Кремиковского мон-ря, София (1493); падение младенца на каменные ступени и усечение главы И. показано на фреске 1547 г. в афонском монастыре Дионисиат, мастер Зорзис (Дзордзис) Фукас. Их образы встречаются в румын. искусстве, как, напр., в соборе мон-ря Сучевица (между 1581 и 1601).

Вера в заступничество невинного младенца К. и его матери И. привела к созданию большого числа моленных иконных образов. На иконе 2-й пол. XV в. из Протата на Афоне святые изображены перед благословляющим Спасителем (в правом верхнем углу в небесной славе). Правая рука И. касается головы младенца, на лбу которого виднеется рана, левая открыта ладонью перед грудью в жесте приятия благодати. На иконе 3-й четв. XVII в. из монастыря Хиландар святая, облаченная в темно-зеленое платье и ярко-красный мафорий с крестом в правой руке, поддерживает сына, к-рый, стоя на ступеньках, указывает правой рукой на свой лоб и кровоточащую рану — знак его мученичества, в левой руке у него крест. На иконе из Византийского музея (Афины) изображения святых сопровождаются 2 сценами мученичества (смерть К. и отсечение головы И.) (*Καταστάκη Α. Εικόνα των αγίων Ιουλίττας και Κηρύκου στο Βυζαντινό μουσείο: Εικονογραφικές παρατηρήσεις* // *ΔΧΑΕ*. 2001. T. 22. Σ. 181–190). В Палестине существовал иконографический вариант с И., стоящей и плачущей над распростертым телом К., — икона из мон-ря св. Михаила василианского ордена мелькитов из Алеппо (Халеба) (Зук-Микаэль, близ Бейрута), созданная предположительно ок. 1740 г. (*Icones arabe* / Ed. A.-M. de La Croix. Mil., 2009. P. 50–51).

Древние изображения мучеников сохранились в соборе Св. Софии в Киеве (ок. 1037) в прямоугольных обрамлениях на склонах арки в юго-зап. части под хорами (*Солнцев Ф. Г. Древности Российского гос-ва*. СПб., 1871. Вып. 4. Рис. 32; *Никитенко*. 1999. С. 171–172). К. написан с младенчески округлым ликом и очень короткими светлыми волосами, облачен в зеленую тунику, с крестом в правой руке, И. — в красно-коричневом мафории, из-под к-рого на голове виден белый чепец, в правой руке — крест. В домонт. время фреска с образами святых была в Успенском соборе



Ст. Ладоги (сер. XII в., см.: *Лазарев В. Н.* Новые фрагменты росписей из Ст. Ладоги // *Культура и искусство Др. Руси.* Л., 1967. С. 81). В ц. Спаса на Нередице (1199) в Вел. Новгороде К. представлен с крестом в руке, И. — среди жен, в мафории, с крестом в руке (*Пивоварова.* 1999. С. 222–223, 227. Примеч. 57).

Наследуя визант. традиции, К. и И. в рус. памятниках представляют своеобразную параллель образам Богоматери и Богомладенца Христа. И., как правило, облачена в мафорий, обычно коричневый или красно-коричневый, К. — в белых одеждах, в короткой тунике, с открытыми ножками. Подобно тому как на фреске в ц. св. Бессребреников в Кастории И. прикасается к К., кладет левую руку ему на плечо, так же она прикасается к голове К. на фреске работы мастера Феофана Грека в росписи ц. Спаса на Ильине ул. (1378); от фигуры К. сохранилась только головка с курносом носиком, поднятными вверх, и правая ручка, сложенная в знаменитом креста, поднята ко лбу (*Лифшиц.* 1987. Ил. 150. С. 518). Полуфигура К. включена в минейный цикл ц. св. Симеона Богоприимца в Зверине мон-ре (кон. 60-х — нач. 70-х гг. XV в., см.: *Герасимов Н. Н.* Фрески ц. Симеона Богоприимца в новгородском Зверине мон-ре // *ПКНО.* 1978. Л., 1979. С. 261; *Лифшиц.* 1987. С. 519). Если в ц. Спаса на Ильине ул. фигуры святых были помещены в пространстве под хорами в зап. части храма, то в росписи собора Ферапонтова мон-ря (1502, мастер Дионисий) их фигуры в жертвеннике, в нижнем ярусе на сев. стороне сев.-вост. алтарного столба. Оба обращены в пространство храма, святая чуть наклоняется вперед, младенец К., прижимаясь к матери, подается спиной назад, левой рукой сжимает крест, а правую поднимает вверх. И. левой рукой указывает вниз, на К., правая обращена ладонью вверх, к Спасителю. Также в росписи жертвенника образы святых находились во фресках собора во имя Рождества Пресв. Богородицы Ферапонтова Лужецкого монастыря в Можайске (50-е гг. XVI в.), они изображены погрудно на откосах окна: оба в белых одеждах, И. в зеленом мафории и с белым платом на голове, оба держат кресты перед грудью (*Сарабьянов.* 2005. С. 127. Ил. 27, 28; *Сарабьянов В. Д., Смирнова Э. С.* История древнерус. живописи. М., 2007. Ил. 590. С. 623–624).

Почитание святых в Новгороде имело различные варианты, связанные с празднованием святым того же дня в месяце июле: до нач. XX в. в Никольской часовне новгородского Детинца существовала икона равноап. кн. Владимира (XVI в.), на к-рой среди святых были его дети — св. князья Борис и Глеб, а также К. и И. Возможно, что помимо совместного почитания здесь отразилось почитание святых, рус. князей, К. и И. как св. сродни-



Мч. Кирик.

Роспись собора Рождества
Пресв. Богородицы Лужецкого мон-ря,
Можайск. Ок. 1550 г.

ков, близких по плоти и духовному подвигу. Рядом со св. кн. Владимиром на рус. минейных иконах К. в белой рубашке прямо перед И., к-рая облачена то в красный мафорий — икона «Миней годовая», 1-я пол. XVI в. (Музей икон, Реклингхаузен), то в светло-зеленый — икона «Миней на июль», кон. XVI в. (ГИМ), на июльской минее, нач. XVII в. (ЦАК МДА). Эта традиция на землях Русского Севера в последующее время приводила к созданию памятников, где образы святых, праздновавшихся 15 июля, соседствовали с др. святыми (напр., пелена «Арх. Михаил, Кирик и Иулитта, с кн. Владимиром и прп. Алексием, челоуеком Божиим, на полях» (XVII в., ГРМ); икона «Святые кн. Владимир, Кирик и Иулитта» с Кижского погоста (нач. XVIII в., МИИРК). Вместе с др. святыми, покровителями сельских трудов, К. и И. изображены в клейме иконы северных писем «Св. прор. Илия, с житием, избранными святыми и образом Божией Матери Всех скорбящих Радость» (кон. XVII — нач. XVIII в., ГЭ). В Новое время образы К. и И. вместе со св. кн. Владимиром предстают на гравюрах и иконах июльской минеи — работы Г. П. Тепчегорского (1714), И. К. Любецкого (1730, см.: *Ермакова, Хромов.* 2004. Кат. 33.11; 35.10. С. 45, 52).

В рус. и поствизант. иконописи образы святых К. и И. становятся неотъемлемой частью композиции «О Тебе радуется», в чине св. жен замыкая первый ряд святых, как на рус. иконах кон. XV — 1-й пол. XVI в. из разных храмов и музейных собраний (ГММК, ГТГ, КБМЗ) или иконе мастера Георгиоса Клонцаса (кон. XVI в., Музей греч. ин-та, Венеция). Они изображались на полях различных праздничных и Богородичных икон: И.

вместе с К. у ее ног на полях ярославской иконы «Преображение» кон. XVII в. (Святые образы: Рус. иконы XV–XX вв. из частных собраний / Авт.-сост.: И. Тарноградский; авт. ст.: И. Бусева-Давыдова. М., 2006. Кат. 33). Вместе со свт. Модестом, патриархом Иерусалимским, — на иконе XVIII в. из Череповецкого музея; на голове И. поверх красного мафория белый плат, на К. — белые рубашка и порты (*Куликова О. В., сост.* Древние лики рус. Севера: Из музейного собр. икон XIV–XIX вв. г. Череповца. М., 2009. Кат. 74. Ил. 75. С. 152, 232).

С XVII в. образы К. и И. часто сопро-вождались житийными композициями. Они могли различаться по принципам художественного исполнения, будучи более или менее традиционными. Для ц. прор. Илии в Ярославле был создан большой житийный образ К. и И. (нач. 80-х гг. XVII в., ЯХМ). Вероятно, он был выполнен ведущим мастером артели художников, украшавших фресками этот храм, Гурием Никитиным. Заказчицей могла быть Улита (Иулитта) Макаровна Скрипина, вдова одного из инициаторов строительства храма. Ее святая покровительница на иконе изображена вместе с сыном в $\frac{3}{4}$ -ном развороте влево в молении к Иисусу Христу, восседающему на престоле в облачном сегменте. Детали облачений святых указывают на влияние европ. образцов: на И. — серо-зеленый гиматий; головной покров — в виде капюшона с розовым подбоем и широкой кружевной полосой по краю; под ним — слегка распущенные волосы, нет чепца, драгоценные каймы на вороте, на груди, на поручах и подоле; белая рубашка К. имеет отложной кружевной воротник и планку (*Брюсова В. Г. Гурий Никитин.* М., 1982; 1000-летие рус. художественной культуры. М., 1988. № 162. С. 132, 358; *Комашко, Каткова.* 2004. № 122. Ил. 202–203). Крупные ладони И. соединены и подняты в молитвенном жесте к Спасителю в облачном сегменте. Упоминание среди чудес исцеления пострадавшей руки, возможно, является молением заказчицы об избавлении от недугов. Сцены жития (13) свободно расположены в архитектурных строениях и ландшафтных уголках, разворачиваясь сверху вниз в левой части композиции; среди страданий — пригвождение и мучение огнем, водой, острижение волос, избивание, усекновение головы. Среди чудес святых показаны примеры их безграничного милосердия к мучителям: исцеление царя от гвоздей и исцеление руки царя, сожженной в котле. Изображение И. со стоящим у ее ног младенцем в молении к Спасителю, благословляющему мучеников с небес, стало традиционным для средника житийных икон. Расположение сцен с мучениями святых могло быть как свободным, повторяющим столичные образцы, напр. на иконе из



ц. в честь иконы Божией Матери «Знамение» из с. Пылёва (Весьегонского р-на Тверской обл., ныне — ЦМиАР, см.: *Комашко, Саенкова*. 2010. Кат. 43. С. 114–115), так и традиционным, с использованием клейм, размещением вокруг средника и воспроизведением большого числа надписей, напр. на иконе рубежа XVII и XVIII вв. с 18-ю клеймами (Краснодарский краевой худож. музей им. Ф. А. Коваленко, см.: Там же. С. 234–235). Как правило, на голове И. белый плат поверх мафория, на к-рый ангелы возлагают венец, коронуя И. и К. под благословение Спасителя на облаках, по сторонам фигур святых 2 сцены: «Приведение святых



Мученики Кирик и Иулитта, с житием. Икона. Рубеж XVII и XVIII вв. (Краснодарский краевой художественный музей им. Ф. А. Коваленко)

к царю и смерть Кирика», «Усекновение святых» — на иконе кон. XVII в. (ГМЗК). Сочетание различных приемов — иллюзионистической барочной живописи XVII в. и средневек. житийного образа со сценами-клеймами вокруг средника — использовали провинциальные мастера, создававшие крупные житийные иконы К. и И. — икона XVIII в. с 20 клеймами, вывезенная из Архангельской обл. (ГИМ); в среднике святая И. в красном мафории, покрытом белым платом, стоит прямо, взирая на молящегося, К. обращен впол-оборота, как бы разглядывая историю в собственных странствиях и страданиях; в клейме под средником святые представлены в молитве Спасителю, благословляющему их с небес, — И. слева, К. справа. Распространение изображений К. и И., молящихся Спасителю, может быть сопоставлено с композицией «Моление вмц. Екатерины о народе», сложившейся в рус. искусстве в XVI в. под влиянием агиографических текстов, а также под влиянием композиций с образом Пресв. Богородицы «Моление о народе» (см. *Боголюбская икона Божией Матери*). В Жи-

тии, вошедшем в состав старообрядческого рукописного сборника XVIII в. (Ин-т рукописной и старопечатной книги, Н. Новгород), описывается видение К., в к-ром Иисус Христос обещает ему даровать особую благодать за претерпленные мучения. В этом тексте младенец просит Иисуса Христа всем, кто будет почитать его имя, отмечать день его памяти или созидать храмы во имя его, переписывать его Житие, даровать прощение всех грехов и наполнить дом радостью. К. и И. особо почитались в старообрядческой среде. Стойкость матери, восхвалившей Господа за мученическую кончину единственного сына, служила примером истинного самопожертвования. Икона и Житие св. мучеников К. и И. присутствовали почти в каждом старообрядческом доме. Необычайное распространение их образов как в иконописи, так и в меднолитой пластике исследователи связывают также с тем обстоятельством, что молитва перед их иконой, в силу дарованной мученикам благодати, давала отпущение грехов. Это было особенно важно при отсутствии священников, а также в ожидании близкого конца света. Святые изображены на поморской иконе 1-й пол. XIX в. «Арх. Михаил и мученики Кирик и Иулитта» (ГРМ), на меднолитых иконах из собрания ЦМиАР, ГИМ, др. музейных и частных собраний.

В числе наиболее прославленных св. жен — Параскевы, Екатерины, Варвары — И. с К. у ее ног изображена на иконе сер. XVIII в. из частного собрания (Иконы из частных собр.: Рус. иконопись XIV — нач. XX в.: Кат. выст. М., 2004. С. 165, 233). Икона «Кирик и Иулитта» XVIII в. в окладе работы 1789 г. московского мастера Егора Петрова есть в собрании ГЭ (1000-летие Русской художественной культуры: Кат. М., 1988. С. 242, 397). Мученики представлены на иконе «Крест с Распятием, предстоящими и избранными святыми», XVIII в. (собрание фонда ап. Андрея Первозванного); «Святые пятисчисленные мученики, Кирик и Иулитта, Сергей Радонежский, Косма и Дамиан» (XIX в., ГМЗК), среди избранных святых, предстоящих Распятию в виде литого креста (живопись иконы 40–60-х гг. XIX в., СОКМ, см.: Невьянская икона. Екатеринбург, 1997. С. 61, 188. № 39). Житие К. и И. гравировалось и в виде отдельных сцен с подписями, имело широкое хождение, судя по сохранившимся гравюрам, как, напр., лубок «Житие и страдания святых мучеников Кирика и Иулитты» (1-я пол. XIX в., ГИМ). В молитве ко Христу на фоне монастыря И. вместе с сыном представлена на иконе «Кирик и Иулитта», иконописец А. Т. Михайлов (1905, Москва, см.: *Lebendige Zeugen: Datierte und signierte Ikonen in Russland um 1900*. Fr./M., 2005. Cat. 92); на иконе письма иконописца Н. С. Емельянова (нач. XX в., собрание

галереи «Культурное наследие», см.: *Шесть веков рус. иконы: Новые открытия: Выставка из частных собраний к 60-летию Музея им. Андрея Рублёва / Сост.: Н. И. Комашко*. М., 2007. Кат. 89. С. 106, 190).

Житийная иконография К. и И. в XIX — нач. XX в. также претерпела некоторые изменения. В отличие от средневек. образцов в центре такой иконы стали размещать фигуры стоящих друг перед другом святых, И. — с воздетой правой рукой и свитком в опущенной левой, у К. руки сложены на груди. По сторонам располагались клейма Жития. Сохранились иконы, исполненные в ведущих центрах, с большим количеством клейм, искусными композициями, следующими старинным образцам, напр. икона из мастерской Выга, с 8 клеймами Жития 1-й пол. XIX в. в частном собрании (Рус. икона XV–XX вв. из колл. И. Возякова. М.; СПб., 2009. № 172. С. 220–221, 312–313, 339); на свитке размещен текст с благодарностью матери к Богу, призывавшему к Себе прежде ее сына и начальные строки Символа веры; с 10 клеймами и изображением Нерукотворного образа Спасителя вверху, кон. XIX в. (собрание банка «Интеза», Палаццо Леони Монтанари, Виченца, см.: *Icone russe: Coll. Banca Intesa: Cat. Mil.*, 2003. Т. 3. N 390. P. 808–809). В клеймах таких икон изображаются странствия «неопознаваемых» И. и К., их попытка избежать встречи с властями и мучителями. Широкое почитание было следствием распространения большого количества икон самых примитивных по уровню исполнения, особенно созданных в отдаленных районах, напр. на Урале и в Сибири: житийная икона, на к-рой мученики обращены к Спасителю на облаках в верхнем левом углу (1799, Курганский обл. худож. музей), икона с избранными святыми на полях, в среднике к-рой И. держит К. на левой руке, а в правой — крупный крест (1871, мастер Андрей Черновин, СОКМ), икона из Музея археологии и этнографии Тюменского ун-та с 4 клеймами (нач. XX в.).

Как покровители семейного очага и здоровья младенцев святые были почитаемы во всех слоях правосл. населения, о чем помимо многочисленных икон свидетельствуют и посвящения в их честь храмов и престолов (в основном XVII–XX вв.): ц. сер. XVII в. в с. Кирики Новосильского р-на Орловской обл.; престол с 1711 г. в соборе в честь Нерукотворного образа Спасо-Влахернского монастыря в с. Деденево, бывшем имении Головиных (ныне Дмитровского р-на Московской обл.); престол в ц. во имя Рождества Пресв. Богородицы в Весьегонске Тверской обл., давший название всему храму, был построен в 1822 г. (ныне затоплен). Церкви К. и И. (Иулитты и Квирике) поныне существуют в Хе (Лагурка,

Грузия), 1122 г.; в Верии (Греция), сер. XIV в. В Болгарии *Горно-Воденский во имя Кирика и Иулитты мон-рь* был основан в XIV в. близ совр. г. Асеновград, после разрушения заново отстроен в сер. XIX в., его храмовая икона с образами этих святых в сер. XIX в. была написана иконописцем *Захарием Зографом*.

На Западе образы К. и И. появляются под визант. влиянием: в романских по стилю памятниках Испании — антепендиум XII в. (Национальный музей искусства Каталонии, Барселона), где сидящая И. держит К. на руках. В отличие от искусства византийского круга К. представляют чаще младенцем, чем отроком, — сидящая на троне И. с кинжалом в качестве атрибута мученичества, а К. на ее коленях, с иглами и пилой на полотне П. Гарсия де Бенабарре (XV в., Епархиальный музей, Барселона); К. с пальмовой ветвью на руках И. — на створке алтаря Траминер (ок. 1500, Баварский национальный музей). В случае когда К. изображается один, он может быть представлен как отрок, напр. на заалтарном образе работы мастера Сано ди Пьетро с фигурами Мадонны, святых и композицией Крещения (ок. 1470, колледж Санти-Курико-э-Джиулитта в г. Сан-Курико-д'Орча, близ Сиены, см.: *Kaftal G. Iconography of the Saints in Tuscan Painting // Saints in Italian Art. Florence, 1952. Vol. 1. Fig. 976*). Черты младенчества могут быть подчеркнуты, когда в качестве атрибута присутствует погремушка как на деревянной статуе XV в. в церкви в Жарзе близ Анже.

Лит.: Ерминия ДФ. С. 165, 177, 213; *Гусев П.* Древнейшая новгородская икона св. кн. Владимира Киевского // Изв. комитета изучения древнерус. живописи. Пг., 1921. Вып. 1. С. 9–12; *Милютин*. Менолог. С. 47, 263, 291, 320, 346, 350, 363, 378; *Лифшиц Л. И.* Монуменальная живопись Новгорода XIV–XV вв. М., 1987; *Jolivet-Lévy C.* Les églises byzantines de Cappadoce: Le programme iconographique de V abside et de ses abords. P., 1991; LCI. Bd. 7. Sp. 241–244; *Евсеева*. Афонская книга. С. 316; *Пивоварова Н. В.* К истолкованию программы росписи диаконника церкви Спаса на Нередице в Новгороде // ДРИ. СПб., 1999. [Вып.:] Византия и Др. Русь: К 100-летию А. Н. Грабара. С. 210–227; *Ермакова М. Е., Хромов О. Р.* Рус. гравюра на меди 2-й пол. XVII — 1-й трети XVIII в. (Москва, С.-Петербург): Описание колл. Отд. изданий РГБ. М., 2004; *Комашко Н. И., Каткова С. С., сост.* Костромская икона XIII–XIX вв.: Кат. М., 2004; *Никитенко Н. Н.* Русь и Византия в монументальном комплексе Софии Киевской: Ист. проблематика. К., 1999, 2004²; *Сарабьянов В. Д.* Росписи собора Рождества Богородицы можайского Лужецкого мон-ря и их место в искусстве эпохи Ивана Грозного // ИХМ. 2005. Вып. 9. С. 113–132; *Комашко Н. И., Саенкова Е. М., сост.* Слово и образ: Рус. житийные иконы XIV — нач. XX в.: Кат. выст. М., 2010.

Н. В. Герасименко, Э. П. И.

КІРИКОВ Василий Осипович (9 мая 1900, слобода Мстѣра Вязниковского у. Владимирской губ. —



собора в Переславле-Залесском (ок. 1408, ГТГ), «Собор Божией Матери» из Пскова (посл. четв. XIV в., ГТГ). В ГТГ

В. О. Кириков.
Фотография. 1955 г.

в качестве старшего реставратора К. расчищал наиболее ценные иконы, в частности *Высоцкий* (80–90-е гг. XIV в.?) и

Васильевский (20-е гг. XV в.) чины и др.

В 1928 г. К. копировал лик иконы вмч. Димитрия Солунского кон. XII в. из ГТГ, в 1938–1941 гг. — картину «Утро стрелецкой казни» В. И. Сурикова (1881, ГТГ), в 1960–1963 гг. — икону «Св. Троица» прп. Андрея Рублёва для ЦМиАР. Исполнил копии с картин Яна ван Эйка и Рембрандта из картинной галереи Дрездена.

Написанные К. пейзажи и жанровые картины свидетельствуют о многогранном таланте художника. В его художественном наследии выделяются этюды «Новгородские колхозницы» (1935, Мордовский республиканский музей изобразительных искусств им. С. Д. Эрьзи, Саранск), «Ильмень-озеро» (1937), «Новгород после войны» (1947), а также многочисленные пейзажи Мстѣры, Ветлуги, Ферапонтова, Звенигорода, Новгорода и Суздаля. Автор триптиха «Житие Андрея Рублёва» (1972, ЦМиАР). Персональные выставки творческих работ К. состоялись в Москве в 1958 и 1972 гг. К. — заслуженный деятель искусств РСФСР (1970), лауреат Государственной премии РСФСР им. И. Е. Репина (1974). Похоронен на Новокунцевском кладбище. В реставрации древнерус. живописи оставили заметный след сын К. Александр Васильевич Кириков (род. 1924) и его внуки Валерий Александрович (1945–1990) и Елена Александровна (род. 1955) Кириковы.

Лит.: *Иванова И. А.* Кириков Василий Осипович: Реставратор, живописец, копист: К 70-летию со дня рождения и 55-летию науч.-реставрационной и творческой деятельности: Кат. выст. М., 1972; *она же.* Мой музей...: Страницы воспоминаний о первых десятилетиях становления музея им. Андрея Рублева. М., 2012. С. 51–53, 62. Илл. 90, 93, 137; Художники народов СССР: Биобиблиогр. словарь. СПб., 1995. Т. 4. Кн. 2. С. 458–459; Отечественная реставрация в именах 1918–1991 гг.: Биобиблиогр. справ. М., 2010. С. 184–186.

Г. И. Вздорнов

6 февр. 1978, Москва), художник-реставратор, живописец и копиист. Происходит из потомственной среды мстѣрских иконописцев, первоначальное обучение получил в Мстѣрской художественной школе (1911–1914), откуда в 1914 г. его взял в качестве ученика и помощника ведущий реставратор икон Русского музея Н. И. Брягин. В музее К. работал до 1917 г., что стало для него профессиональной школой и послужило началом долгой творческой жизни. В 1918 г. он был приглашен И. Э. Грабарём в Комиссию по сохранению и раскрытию древней живописи (Москва), с 1919 по 1922 г. служил в Красной армии. С 1923 по 1933 г. работал в Гос. центральных реставрационных мастерских; после их ликвидации в 1934 г. перешел в секцию реставрации темперной живописи ГТГ. Участвовал в Великой Отечественной войне (1941–1945). С 1934 г. К. — бесценный консультант по реставрации темперной живописи в музеях Московского Кремля, в 1946–1956 гг. — реставратор ГЦХРМ, в 1954–1960 гг. работал в ЦМиАР. В 1933 г. участвовал в реставрации фресок Георгиевской ц. в Ст. Ладого, в 1934 г. — ц. Спаса Преображения на Нередице близ Новгорода. С именем К. связана реставрация многих икон XII–XV вв.: в 1948–1950 гг. он осуществил консервацию живописи XI в. на иконе «Апостолы Петр и Павел» (НГОМЗ); совместно с др. реставраторами ЦГХРМ принимал участие в расчистке икон Божией Матери «Великая Панагия» («Ярославская Оранта») из Спасо-Преображенского монастыря в Ярославле (1-я треть XIII в., ГТГ), вмч. Димитрия Солунского из Успенского собора Дмитрова (кон. XII в., ГТГ), Божией Матери Печерской (Свенской) из Свенского Успенского мон-ря (ок. 1288 (?), ГТГ), «Преображение Господне» из Спасо-Преображенского

КИРИЛ (Тимофеев Киприан; ок. 1787, Буковина — 2.12.1873, белокрыницкий Покровский мон-рь), старообрядческий митр. Белокрыницкий *Белокрыницкой иерархии* (см. также *Русская православная старообрядческая церковь*). Род. в старообрядческой семье. В сер. 40-х гг. XIX в. служил уставщиком (дьяком) в старообрядческом храме в с. *Белая Криница* (ныне Черновицкой обл., Украина), к этому времени был вдовцом. 10 нояб. 1846 г. на общем собрании представителей старообрядческих общин в Белокрыницком мон-ре Тимофеев был избран кандидатом во епископы и одновременно наместником Белокрыницкого митр. *Амвросия (Панна-Георгополи)*, присоединившегося к старообрядчеству в кон. окт. того же года. Поскольку 2 др. кандидата — игумен мон-ря *Геронтий (Колтаков)* и казначей священноинок Нифонт — были выходцами из России, то, согласно условиям выборов, 3-м кандидатом решено было выдвинуть местного уроженца. 16 нояб. 1846 г. Тимофеев был пострижен в иноки, 30 нояб. по жребию избран наместником Белокрыницкого митрополита. 25 дек. 1846 г. состоялась его поставление во диакона, 1 янв. 1847 г. — во иерея. 6 янв. митр. Амвросием К. был хиротонисан во епископа с. Майнос (Турция). 4 авг. 1847 г. К. был утвержден в качестве наместника австр. правительством и после удаления митр. Амвросия в ссылку в г. Цилли (ныне Целе, Словения) принял на себя управление Белокрыницкой кафедрой. 24 авг. 1847 г. митр. Амвросий и К. рукоположили *Аркадия (Дорофеева)* во епископа Славского, в сент. 1850 г. Аркадий был возведен в сан архиепископа. В качестве своего наместника, согласно Белокрыницкому уставу, 29 авг. 1848 г. К. рукоположил во епископа Браиловского инока Белокрыницкого мон-ря *Онуфрия (Парусова)*. 3 янв. 1849 г. учредил Сибирскую кафедру и рукоположил 1-го епископа для старообрядцев России — *Софрония (Жирова)*, дав ему поручение управлять всеми делами в России до учреждения Московского архиепископства. 4 янв. епископы Онуфрий и Софроний возвели К. в сан митрополита. 3 февр. 1853 г. при участии К. и инока *Павла (Великодворского)* учреждена Владимирская архиепископия, в тот же день для России К. и еп. Онуфрий рукоположили архиеп. *Антония (Шутова)*.

После обнаружения в 1862 г. «*Окружного послания*» К. принял сторону его противников, вслед чего началось противостояние между ним и большинством российских старообрядческих епископов во главе с архиеп. Антонием (Шутовым). В нач. февр. 1863 г. по просьбе еп. Софрония (Жирова), вступившего в конфликт с архиеп. Антонием, К. прибыл в Москву для участия в назначении Московского архиепископа. 18 февр. вместе с др. старообрядческими архиереями подписал акт о вручении архиеп. Антонию общероссийского церковно-иерархического управления. Однако на следующий день митрополит разорвал этот документ без согласования с др. лицами, его подписавшими. 20–24 февр. К. заявил об уничтожении выданных им в окт. и нояб. 1861 г. доверенностей еп. Онуфрию на управление иерархическими делами Российской области до избрания Московского архиепископа (эти документы были подписаны также Васлуйским архиеп. Аркадием, который не дал согласия на их уничтожение, и 2 архимандритами), передал управление Московской кафедрой Саратовскому еп. Афанасию и объявил об отмене «*Окружного послания*». 2 марта 1863 г. при участии еп. Софрония без согласия др. российских архиереев К. хиротонисал во епископа Тульского сопровождавшего его архим. Сергия; Софронию (Жирову) была поручена в управление Калужская епархия. Тогда же, в февр. 1863 г., российские епископы вновь заявили К., что не признают его распоряжений, и предложили уехать; 7 марта по решению собора российских епископов митрополиту было запрещено священнодействовать в России, Сергей был извержен из сана. 10 марта 1863 г. от российских епископов К. было направлено письмо с предложением немедленно выехать в Белую Криницу. На соборе в июне—июле 1863 г. российские епископы вновь заявили о неканоничности действий К., как совершенных в не принадлежащей ему области, отметив, что они совершены митрополитом «по преклонности... лет и слабости характера, которые употребляют окружающие его недобросовестные люди во зло» (РГБ. Ф. 247. № 702. Л. 35 об.— 36). Желая остановить раздор, 26 июня 1863 г. Освященный собор заявил, что «не вменяет в непременную обязанность руководствоваться «*Окружным по-*

сланием»»; на соборе 1 нояб. 1865 г. «*Окружное послание*» было провозглашено «яко не бывшим». 2 июля 1863 г. архиеп. Антоний (Шутов) был утвержден архиепископом Московским и временно Владимирским, 28 окт. его избрание признал живший в Цилли митр. Амвросий, 24 февр. 1864 г. с решениями собора согласился и К., пошедший на примирение.

В окт. 1863 г. попытку установить контакт с К. предпринял сподвижник А. И. Герцена В. И. *Кельсиев*, предложивший К. сотрудничество с лондонскими революционерами для создания старообрядческой «самобытной цивилизации». К. проигнорировал его предложение. В 1864 г. К. подписал архипастырское послание, в котором высказался о революционном движении и об отношении к власти: «К сим же завещаю вам, возлюбленным: всякое благоразумие и благопокорение покажите пред царем вашим, в чем не повреждается вера и благочестие, и от всех враг его и изменников удаляйтесь и бегайте, яко же от мятежных крамольников поляков, тако наипаче от злокозненных безбожников, гнездящихся в Лондоне» (Архипастырское послание ко всем православным христианом, священным, иночествующим и мирским, всякаго звания и возраста, сущим в богохранимом государстве Всероссийском. Яссы, 1864. Л. 22–22 об.). По мнению Н. И. *Субботина*, автором послания был И. Г. *Кабанов* (Ксенос).

8 мая 1864 г. К. вновь разорвал отношения с Московской архиепископией и примкнул к противоокужникам. 24 июля он единолично рукоположил на Московскую кафедру Антония (Климова), к-рый получил прозвище Второго или Гуслицкого; т. о., противоокужники обрели собственную иерархию. 28 сент. 1864 г. на Освященном соборе в Белой Кринице К. снова подписал мирную грамоту с Московской архиепископией, снял прещения с еп. Онуфрия и епископов Российской области, подтвердил возведение архиеп. Антония (Шутова) на Московский престол и учреждение Московского духовного совета. Это, однако, не остановило раздора. Противоокужнические архиереи отказались пойти на примирение с Московской архиепископией, К. продолжал делать распоряжения, касающиеся российских старообрядцев.



25 сент. 1866 г. российские епископы направили К. «Соборное предложение». В нем описывались нестроения, вызванные деятельностью К. Главное обвинение против митрополита заключалось в том, что он присвоил себе неограниченную власть, «почитая себя «главою, отцом и виновником существования всех епископов»» (РГБ. Ф. 247. № 703. Л. 300). В 30 главах перечислялись незаконные распоряжения К., сделанные после обнародования «Окружного послания». К. предлагалось, «сотворив письменное раскаяние», принять схиму; если он не пожелает это сделать, предлагалось сдать дела уполномоченным от российских и зарубежных старообрядцев. Если же и это условие не будет исполнено, тогда над К. состоится соборный суд и митрополит будет извержен из сана. С «Соборным предложением» митрополит не согласился; намеченное на 6 дек. 1866 г. в Баташанах (Ботошани, Румыния) заседание Освященного собора было сорвано сторонниками К. 7 дек. в Яссах состоялся собор без участия К. Белокриницкий митрополит был осужден за уклонение в ересь и запрещен в служении. Соборное определение подписали все присутствовавшие архиереи: Васлуйский архиеп. Аркадий, епископы Славский Аркадий (Дорофеев) и Тульчинский Иустин, от российских епископов — Пафнутий Казанский. Было решено вынести вопрос об окончательном запрещении К. (или извержении из сана) на собор с большим числом участников (Послание Ясского собора К. от 7 дек. 1866 г.— РГБ. Ф. 247. № 703. Л. 422 об.— 423).

28 июля 1867 г. К. подписал очередную обращенную к российским епископам мирную грамоту, в к-рой, подтверждая упразднение «Окружного послания», отмежевался от наиболее радикальных мнений противников (опубл. с сокращениями: *Субботин*. Из современных летописей раскола. 1867. № 10. С. 590–591). Эта грамота, однако, не означала полного разрыва митрополита с противниками. 1 июня 1868 г. в Белой Кринице под председательством К. открылся Освященный собор с целью примирения Белокриницкой митрополии и Московской архиепископии (в качестве представителя российских старообрядцев в нем принял участие Славский еп. Аркадий). Соборные заседания за-

шли в тупик, в частности, по той причине, что противники требовали не просто подтвердить уничтожение «Окружного послания», но предать его проклятию. Участники собора разъехались. Из-за задержки на границе Славский еп. Аркадий вскоре вернулся и согласился подписать соборное постановление в др. редакции, без категорических заявлений, несмотря на то что в документе Московский и Владимирский архиеп. Антоний (Шутов) и противник окрестнический Московский еп. Антоний (Климов) признавались равно правомочными, а также содержался пункт о восстановлении в епископском сане Софрония (Жирова). Вскоре определение подписали и др. участники собора, вынужденные вернуться или специально для этого вызванные.

Данный документ не был признан Московским духовным советом, который поручил подготовить его подробный разбор Кабанову (Ксеносу). Вскоре неск. участников собора отозвали свои подписи под актом. В нач. янв. 1869 г. разбор соборного определения был направлен в Белую Криницу. Московская архиепископия объявила о том, что не признает решения собора. Тогда же было подготовлено «Соборное запрещение боголюбивых епископов российских и заграничных» в отношении К. За его основу было взято «Соборное предложение» 1866 г., в к-рое добавили ряд обвинений (незаконные прещения К. в отношении участников Баташанского собора и др.).

13 авг. 1869 г. К. подписал послание в Формос, в к-ром осудил деятельность и мнения противников (Послание Кирилла формосскому обществу // *Субботин Н. И.* Современные летописи раскола. 1869. Вып. 2. Прил. С. 174–188; Письмо Кирилла в Яссы Василью Фомину // Там же. С. 168–169). 8 июня 1870 г. К. издал послание к епископам Российской области, в к-ром выразил раскаяние в том, что поддерживал противников, и просил прощения за свои действия (Грамота митр. Кирилла из Белой Криницы в Москву 8 июня 1870 г. // Старообрядец. Н. Новг., 1907. № 5. С. 570–572). Этой грамотой был окончательно прекращен раздор между Московской архиепископией и Белокриницкой митрополией. 28 окт. 1870 г. К. направил запрещение рукоположенному им противнику

ническому еп. Антонию (Климову), к-рое могло быть снято лишь при условии его примирения с архиеп. Антонием (Шутовым); в 1871 г. К. принял участие в соборе, который изверг Антония (Климова) из сана. В ночь на 22 окт. 1870 г. на К. было совершено нападение (по всей видимости, не в след. мести за примирение с Московской архиепископией, но с целью грабежа); был задержан П. Минин, племянник одного из лидеров противников Акинфа Васильева.

К. скончался и был похоронен в белокрыницком Покровском мон-ре. Соч.: *Всероссийскому Освященному собору мирная грамота*. Яссы, 1864.

Ист.: *Субботин Н. И.* Современные движения в расколе. М., 1865; он же. Из современных летописей раскола // РВ. 1867. Т. 71. № 10. С. 586–600; Т. 72. № 11. С. 223–250; он же. Еще несколько слов о новейших событиях в расколе // ДЧ. 1867. Ч. 2. Кн. 5. С. 1–40 (отд. паг.); он же. Что делается у старообрядцев: [Ст. 1–4]. М., 1868–1870; он же. Современные летописи раскола. М., 1869. Вып. 1: Белокриницкий собор 1868 г. и относящиеся к нему акты и письма; Вып. 2: Последствия белокрыницкого собора 1868 г. и неожиданный исход их; он же. Покушение на жизнь Кирилла в Белой Кринице // Моск. вед. 1870. № 250. Ноябрь. С. 4; он же. Кирилл Белокрыницкий: Некролог // Там же. 1873. № 313. Дек. С. 4; Д. П. Партия Герцена и старообрядцы // РВ. 1867. Т. 68. № 3. С. 400–410; Переписка раскольнических деятелей. М., 1887. Вып. 1. С. 213–214, 227–228 [письма к К. митр. Амвросия], 215–223, 229–231, 237–239 [письма Г. А. Паппа-Георгополи к К.]; 1889. Вып. 2. С. 5–12, 16–42, 44–61, 63–68, 76–81, 91–107, 110–115, 118–131, 135–157, 159–162 [письма к К. Славского еп. Аркадия]; 1899. Вып. 3. С. 61–77 [письма к К. Онуфрия (Парусова)], 88–149 [письма к К. Васлуйского еп. Аркадия], 161–165, 169–171 [письма к К. Алимпия (Милорадова)], 172–175 [переписка К. с Онуфрием (Парусовым)], 176–177, 188–212 [письма к К. Антония (Шутова)], 216–217 [письмо к К. Афанасия (Кулибина)]; *Кабанов И. Г.* Письмо к Кириллу Белокрыницкому... 13 янв. 1863 г. // Братское слово. 1891. Т. 2. № 14. С. 389–400; № 15. С. 480–496; *Арсений (Швецов)*, еп. Сказание, како поставлен во епископа второй Антоний, именуемый Гуслицкий // Собр. соч. М.; Ржев, 2010. Вып. 2. С. 157–174.

Лит.: *Николаев К. Н.* Очерк поповщины с 1846 г. // ЧОИДР. 1865. Кн. 3. С. 197–335 (рец.: *Субботин Н. И.* // РВ. 1865. Т. 60. № 11. С. 369–387); *Субботин Н. И.* Раскол как орудие враждебных России партий. М., 1867.

В. В. Боченков

КИРИЛЛ [Константин Философ; греч. Κύριλλος; лат. Cyrillus; болг. Кирил; серб. Гирил] (827, Фессалоника (Солунь) — 14.02.869, Рим), равноап. (пам. 14 февр., 11 мая), создатель слав. алфавита и слав. письменности в широком смысле слова, брат архиеп. равноап. *Методия*.



Источники. Главным источником сведений о биографии К. является его Пространное Житие (ЖК), которое было составлено в Вел. Моравии в 70-х гг. IX в., возможно в результате совместной деятельности равноап. Мефодия и его учеников. В 880 г. Мефодий привез ЖК в Рим, где оно легло в основу 3-й ч. повест-



Равноап. Кирилл.
Фрагмент композиции
«Поклонение жертве».
Роспись ц. ап. Петра в с. Беренде,
Болгария. Ок. сер. XIV в.

ования о еп. Римском сщмч. Клименте I (см. «Итальянская легенда»), написанного еп. Веллетри Гаудерихом и поднесенного папе Римскому Иоанну VIII († 882); при этом Гаудерих значительно сократил свой слав. (ex Slavonicis litteris) источник. «Итальянская легенда» сообщает те сведения о Мефодии, к-рые, по-видимому, первоначально присутствовали в ЖК, но после его смерти (885) были перенесены в Житие Мефодия (ЖМ). Это позволяет датировать ЖК в существующем виде, без подробностей о жизни Мефодия, сер. 80-х гг. IX в. Сохранилось много списков ЖК, самый ранний относится к нач. XV в. На древнерус. почве оно сохранилось в 4 изводах (см.: Дзиффер. 1994; он же (Ziffer). 1994/1996). Особую группу образуют южнослав. списки, от к-рых отличаются редакции ЖК, созданные книжником 2-й пол. XV в. Владиславом Грамматиком. Восстановление первоначального текста является трудной и до сих пор не решенной задачей. Различия между изводами, которые возникли из-за неоднократной стилистической правки памятника, мало затрагивают его содержание.

Ряд сведений о К. можно найти в ЖМ, написанном учениками равноап. Мефодия до их изгнания из Вел. Моравии (886). Старший (древнерус.) список относится к XII в. Сопоставление списков показывает, что памятник не подвергался серьезным изменениям.

К. упоминается в неск. посланиях и во вступлении к переводу деяний К-польского Собора 869–870 гг. Анастасия Библиотекаря, главы папского архива и канцелярии во 2-й пол. IX в.

Существует также ряд текстов («Написание о правой вере», «Проглас» и др.), к-рые рассматриваются исследователями как произведения К.

Сообщения более поздних многочисленных текстов о жизни и деятельности К. в той или иной степени основаны на этих источниках (см.: Флоря. 2000).

Жизнеописание. К. (имя, данное при рождении, неизв.) род. в Фессалонике (Солуни), одном из главных центров Византийской империи, был 7-м ребенком в семье друнгария



Равноап. Кирилл.
Мозаика в нижней базилике
Сан-Клементе. 1929 г.
Мастер Л. Далчев

Льва, занимавшего военную должность среднего ранга. Вопрос об этнической принадлежности К. (славянин или грек) долгое время был предметом полемики. Однако версия о славянском происхождении К. не подтверждается ранними достоверными источниками. Составители первых памятников кирилло-мефодиевской традиции, где затрагивалась эта тема, очевидно, считали К.

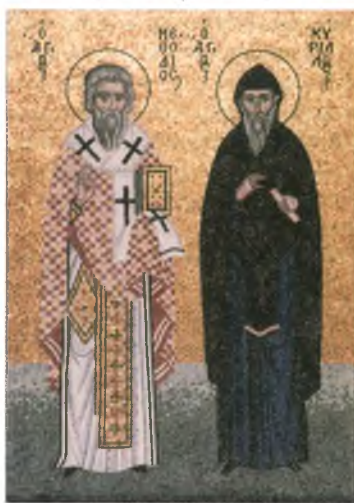
греком: в «Похвале Кириллу», составленной его учеником свт. Климентом Охридским, говорилось, что благодаря К. «написа ся моему языкоу свобода от греховнаго ига» (ММФН. Т. 1. С. 119), а в Похвальном слове Кириллу и Мефодию, созданном в период Первого Болгарского царства, в заслугу им ставится принесение христ. веры не своему, а чужому «языку». В Фессалонике и ее округе проживало много славян; по свидетельству 5-й гл. ЖМ, жители города свободно говорили по-славянски, поэтому К. с детства мог знать слав. язык.

Как сообщается в ЖК, когда К. было 7 лет, ему в «видении» явилась София Премудрость Божия и он вступил с ней в брак. Во время обучения его внимание привлекли сочинения свт. Григория Богослова: в 3-ю гл. ЖК включен славянский перевод стихотворения, написанного К. в честь этого святого. Благодаря поддержке покровителя семьи логофета Феоктиста К. продолжил обучение в К-поле у выдающихся представителей «Македонского ренессанса» 2-й пол. IX в. Льва Математика и Фотия I (впосл. патриарх К-польский). По окончании обучения Феоктист предложил К. важную адм. должность, много золота и брак с его духовной дочерью, но юноша принял монашество с именем Константин. Тогда ему предложили вестать патриаршей б-кой и архивом, но он бежал из города и скрывался 6 месяцев. В итоге его уговорили преподавать в К-поле философию и теологию, с чем связано его прозвище Философ. К этому времени, возможно, относится 2 спора К. — о природе человеческой души с Фотием (по свидетельству Анастасия Библиотекаря) и со ссыльным патриархом Иоанном VII Грамматиком, противником почитания икон, в к-ром Константин, согласно 5-й гл. ЖК, одержал верх. Но нек-рые исследователи сомневаются в описании последнего спора, где говорится, что в случае победы патриарха обещали вернуть на Патриарший престол, и предполагают, что авторы ЖК передали как описание реального диспута с обычной для полемики почитателей и противников икон аргументацией некоего полемического сочинения против иконоборцев в форме диалога, в котором действующими лицами выступали Константин и бывш. патриарх.

В нач. 50-х гг. IX в. Константин принял участие в посольстве асикрита Георгия в столицу Арабского халифата Багдад. В ЖК рассказывается, вероятно на основе записей самого Константина, о его спорах с араб. богословами. Эти сообщения не вызывают сомнений, т. к. византийско-араб. контакты в IX в. часто сопровождались богословскими дискуссиями. Поездка углубила знания К. о письменности разных народов Востока (напр., жителей Согдианы в Ср. Азии).

По возвращении К. уединенно поселился в некоем месте, а затем переехал на гору Олимп на малоазийском побережье Мраморного м., в важный центр визант. монашества IX в., где подвизался Мефодий. Уход Константина из К-поля исследователи связывают с убийством его покровителя логофета Феоктиста (не позднее 856). На Олимпе Константин провел неск. лет, «токмо книгами беседоуа» (ММФН. Т. 2. S. 75). Исследователи полагают, что именно в этот период началась подготовка к созданию слав. письменности, т. к. в пределы Византийской империи уже входили обширные земли, заселенные славянами-язычниками, и стал актуальным вопрос о христ. миссии среди них с использованием письменности на слав. языке. В 14-й гл. ЖК содержится важное указание, что в Византии уже в 1-й пол. IX в. неоднократно предпринимались неудачные попытки создать особое письмо для славян.

В кон. 860 г. Константин вошел в состав визант. посольства в Хазарский каганат, гос-во тюркоязычных кочевников, в состав к-рого входили Н. Поволжье, значительные территории на Сев. Кавказе, часть Крыма. Посольство, видимо, должно было искать сотрудничества с Хазарией после похода русов на К-поль летом 860 г. По пути в каганат К. посетил Херсонес, центр визант. владений в Крыму. Узнав, что останки еп. (папы) Римского сщмч. Климента находятся на полузатопленном островке в море, он убедил Херсонесского архиепископа их разыскать. Мощи святого торжественно были перенесены в Херсонес, где им поклонились верующие в неск. городских храмах, а затем положены в кафедральном соборе. По свидетельству Анастасия Библиотекаря, Константин написал историю обретения мощей, умолчав о своем участии в этом событии,



Равноапостольные
Кирилл и Мефодий.
Мозаика в базилике Сан-Клементе.
2006 г. Мастер А. Лионис

а также похвалу сщмч. Клименту (*sermo declamatorius*). Эти сочинения надежно отождествляются с дошедшим в древнерус. списках «Словом на перенесение мощей преславного Климента», 8-ю гл. к-рого составляет похвала. В истории указана дата обретения мощей святого — 30 янв. 861 г. Оба текста Анастасий Библиотекарь перевел с греческого на латынь, и они были включены в «Итальянскую легенду»; но при со-



Крещение хазар
равноапостольными
Кириллом и Мефодием.
Гравюра Л. А. Серякова
по рис. Ф. А. Бронникова. 1866 г.

впадении основных данных в легенде указана др. дата обретения мощей — 30 дек. 860 г. Также Константин написал гимны в честь сщмч. Климента, к-рые Анастасий Библиотекарь не стал переводить, боясь не передать их стихотворную форму. Возможно, сохранившееся в списках XII–XIII вв. Служебной Минеи полное последование обретению мощей сщмч. Климента Римского является слав. переводом этих гимнов.

С пребыванием Константина в Крыму ЖК связывает изучение им евр. языка и письма, самаритянских книг, а также Евангелия и Псалтири, на-

писанных «роусьскими писмены». Исследователи привели ряд серьезных аргументов в пользу того, что в оригинале Жития речь шла о «сурских», т. е. сирийских, письменах. Т. о., по свидетельству ЖК, созданию слав. письменности предшествовало изучение Константином ряда языков и систем письма.

Из Крыма К. отправился в резиденцию хазар. кагана Семендер, расположенную предположительно в районе совр. Махачкалы (Дагестан). В главах 9–11 ЖК подробно описаны споры буд. слав. просветителя в присутствии кагана с араб. и иудейскими богословами, в к-рых он отстаивал истинность христ. вероучения. Исследователи предполагают, что при описании этих споров создатели ЖК использовали полемические сочинения К. против приверженцев иудаизма и ислама. По свидетельству ЖК, под влиянием Константина крестилось 200 чел., каган разрешил деятельность христ. проповедников в своем гос-ве и пожелал союза с Византией. На обратном пути в Крыму Константин обратился в христианство язычников, живших в р-не Фулл (по-видимому, близ совр. пос. Коктебель), и срубил их священный дуб. Во всех этих действиях проявилось его стремление к утверждению и распространению христ. учения, что связано с отмечен-

ным в ряде мест ЖК желанием Константина вернуть людям «честь и богатства прадеда» Адама,

чтобы человек мог достичь совершенства, к-рым отличался праотец рода человеческого до грехопадения. После окончания посольства Константин поселился в К-поле при храме св. Апостолов; там, возможно, находилось уч-ще, где он преподавал. ЖК связывает создание Константином слав. письма с приходом в К-поль посольства из Вел. Моравии, слав. гос-ва на территории совр. Чехии и Зап. Словакии. Ок. 830 г. в этом гос-ве начали действовать герм. миссионеры, направленные Регинхаром, еп. Пассау (Бавария). В Вел. Моравии служили нем. священники,



подчинявшиеся этому епископу. В сер. 50-х гг. IX в. начался затяжной конфликт между Вел. Моравией и Восточнофранкским королевством, в состав к-рого входила Бавария. В этих условиях правитель Вел. Моравии Ростислав решил разорвать церковные связи с Баварией и обратился в К-поль с просьбой прислать «епископа и учителя». Вопрос, когда моравское посольство оказалось в визант. столице, долгое время был предметом дискуссии. В наст. время можно считать установленным, что посольство прибыло в К-поль в 863 г., когда наметилось сближение между Византией и Болгарией (болг. кн. Борис обещал принять крещение от визант. имп. *Михаила III*) и открылся прямой путь из Вел. Моравии в Византию через Болгарию. По свидетельству ЖК, Ростислав просил прислать такого учителя, «иже бы ны в свои язык истую веру христианскоу сказал» (ММФН. Т. 2. S. 99), поэтому имп. Михаил III и его дядя по матери Варда, фактически руководивший гос. делами, решили, что таким учителем будет Константин — направлять епископа в далекую и незнакомую страну они не решились. При организации миссии возник вопрос, имеют ли мораване «боукви в язык свой». Очевидно, Константин разъяснил, что без азбуки не сможет выполнить эту миссию, и выразил опасения, что, изобретя письмо для славян, он может «еретичско имя себе обрести». Когда инициатива была одобрена императором, ученый «сложи писмена и начя беседу писати еуаггельску: Искони бе Слово, и Слово бе оу Бога, и Бог бе Слово» (ММФН. Т. 2. S. 100). Исследователи полагают, что приезд моравского посольства послужил толчком для завершения Константином работы по созданию слав. письма, к-рая не у всех вызвала положительную реакцию.

Равноапостольные К. и Мефодий прибыли в Вел. Моравию весной 864 г. Об их более чем 3-летней деятельности здесь ЖК сообщает самые общие сведения. Говорится, что кн. Ростислав, собрав учеников, отдал их на обучение братьям; Константин «весь церковный чин преложи и науочи я и оутрени, и годинам, и обедне, и вечернии, и павечерници, и таиней службе» (ММФН. Т. 2. S. 102). Т. о., была проведена работа по созданию для славян богослужения на родном языке. Употреблен-

ные в ЖК слова для обозначения разных частей суточного круга богослужения представляют собой кальки с соответствующих греч. терминов: следов., Константин перевел греч. богослужебный сборник, в который входила Литургия свт. Иоанна Златоуста. Древний перевод фрагментов литургии сохранился в глаголических «Синайских отрывках» (XI в.), определяемых ныне как часть «Синайского Требника» (см. *Синайские находки 1975 г.*). Главным результатом миссии солунских братьев в Вел. Моравии стало заложение основ слав. письменной традиции — корпуса лит. текстов разных жанров, к-рые давали возможность славянам не только участвовать в богослужении на родном языке, но и познакомиться с различными аспектами христ. традиции. Размах переводческой деятельности в краткий промежуток времени показывает, что целью миссии было создание такого собрания текстов на слав. языке, которое позволило бы населению Вел. Моравии и Церкви удовлетворять свои духовные потребности.

Пребывание слав. первоучителей в Вел. Моравии было омрачено конфликтом с нем. духовенством. Из ЖК следует, что Константин порицал служивших в Вел. Моравии нем. священников за снисходительное отношение к языческим обычаям местных жителей, которые продолжали приносить жертвы и вступать в многочисленные браки, за приверженность учению об «антиподах». Но главная причина конфликта, в к-ром атакующей стороной выступало нем. духовенство, была связана с разными представлениями о роли местного языка в религ. жизни общества. На лат. Западе в ходе реформ, предпринятых в нач. IX в. *Карлом Великим* (см. также ст. *Каролинг*), были переведены на местные языки молитва «Отче наш» и Символ веры, которые всему населению империи было предписано знать наизусть. На слав. землях в Каролингской империи с этих текстов были выполнены слав. переводы, записанные латиницей; вероятно, подобные тексты были принесены нем. духовенством и в Вел. Моравию. При этом, однако, предполагалось, что эти тексты будут служить пособием для верующих при освоении соответствующих лат. текстов — такую же функцию имели и др. появившиеся в герм. части Каролингской империи нем. пере-

воды подчас довольно сложных богословских сочинений, многие из которых являются немецко-латинскими билингвами. Лат. духовенство выступало против перевода Свящ. Писания на местные языки, т. к. считало, что миряне не готовы его прочитать. Все это определяло отрицательное отношение лат. духовенства к богослужению на местных языках, т. к. во время службы должны были читаться переводы текстов Писания. Позиция К., наиболее ярко выраженная в «Прогласе», была противоположной. Перевод евангельского текста он предлагал читать всем членам общества и утверждал, что это чтение поможет им в борьбе с дьяволом.

По свидетельству ЖК, стоявшие во главе нем. духовенства в Вел. Моравии архипресвитеры (в источнике «архиереи») считали слав. письмо опасным новшеством и утверждали, что отправлять богослужение можно только на 3 языках — еврейском, греческом и латинском: на этих языках была сделана надпись на кресте, на к-ром распяли Иисуса Христа. Эти воззрения Константин назвал «триязычной ересью».

Из ЖК известно, что, проведя в Вел. Моравии 40 месяцев, Константин направился на Запад «святит оученик своих» (ММФН. Т. 2. S. 105): в параллельном месте «Итальянской легенды» сделано важное добавление — «достойных получения епископской степени» (*dignos esse ad episcopatus honorem recipiendum*) (ММФН. Т. 2. S. 129). Опираясь на это уточнение, исследователи пришли к выводу, что целью поездки было добиться создания в Вел. Моравии местной церковной орг-ции, независимой от духовных центров Восточнофранкского королевства, во главе с епископами из числа учеников Константина и Мефодия. На этом миссия солунских братьев была бы завершена, и они могли бы вернуться домой. В ЖК отмечается, что, уезжая из Вел. Моравии, братья не взяли от кн. Ростислава «ни злата, ни сребра», очевидно, князь хотел наградить их за труды.

Высказывались разные предположения о том, куда хотели направиться Константин и Мефодий для представления во епископы своих учеников. Наиболее убедительной представляется гипотеза о том, что они рассчитывали это сделать у патриарха Градо Виталия I, в юрисдикции





к-рого находились земли Венецианского дуката, тесно связанного в то время с Византией и часто занимавшего самостоятельную позицию по отношению к франк. правителям. Выполнив миссию, братья из Венеции могли бы отплыть на корабле в К-поль. Путешествуя, Константин и Мефодий остановились в слав. княжестве Коцела, расположенном в районе оз. Балатон. По свидетельству ЖК, Коцел «възлюби вельми словенскы боуквы и научися им» и отдал в обучение братьям 50 чел., очевидно для овладения навыками слав. письма. Затем братья, не взяв и у Коцела никаких даров, отправились дальше.

В Венеции, куда Константин и Мефодий прибыли зимой 866/7 г., на созванном, по-видимому, в связи с их приездом синоде лат. епископы и священники выступили против них с обвинениями, аналогичными тем, к-рые выдвигало нем. духовенство в Вел. Моравии. По свидетельству ЖК (16-я гл.), Константин ответил на эти обвинения пространной речью (исследователи предполагают, что при написании этой речи автор Жития использовал полемическое сочинение К. против «триязычников»). Речь Константина начинается с утверждения о природном равенстве всех людей, к-рым одинаково светит солнце, к-рые одинаково дышат воздухом. Те, кто считают свое мнение о 3 «избранных» языках выражением Божией воли, представляют Бога не способным дать особое письмо др. народам или не желающим из зависти это сделать. Здесь перечисляются народы, «книгы оумеюща и Богу славою въздающа своим языком», (ММФН. Т. 2. S. 106) и приводятся цитаты из Псалтири о том, что все народы должны славить Бога, и из Евангелий о том, что апостолы должны нести христ. веру всем людям, для чего Христос наделил учеников даром говорить на всех языках. Ход рассуждений К., стоящий за этой подборкой, можно восстановить следующим образом: если все народы достойны хвалить Бога и воспринять учение Христа, то, очевидно, они достойны и того, чтобы иметь собственное письмо и обращаться к Богу на своем языке. Также приведены изречения Христа о книжниках и фарисеях, к-рые закрывают для людей Царство Небесное, сами в него не входят и хотящих войти не пускают (Мф 23. 13; Лк 11. 52). Эти из-

речения были направлены против латинского духовенства, не допустившего, чтобы народы могли узнать евангельское учение на своем языке. Текст завершается обширной выпиской из 1-го Послания ап. Павла к Коринфянам (14. 5–33, 38–40), согласно к-рой для утверждения в вере имеет значение лишь проповедь на понятном языке, а непонятная проповедь, хоть и полная глубокого духовного содержания, не приносит пользы.

Во время пребывания братьев в Венеции папа *Николай I*, по свидетельству ЖМ и «Итальянской легенды» (ММФН. Т. 2. S. 129, 146), вызвал их в Рим. Но 13 нояб. 867 г., пока они были в пути, папа скончался, и их встретил папа *Адриан II*, вступивший на престол 14 дек. Т. к. Константин привез с собой мощи папы сщмч. Климента, ученика ап. Петра и 3-го епископа Рима, то его приняли в городе с большим почетом. Источники не сообщают, как и когда останки сщмч. Климента оказались в распоряжении Константина. Лишь в «Итальянской легенде» (ММФН. Т. 2. S. 128) отмечено, что К. привез с собой мощи св. Климента (cum reliquias beati Clementis secum ferre audierant) в Вел. Моравию. Теперь они были доставлены в Рим.

В 17-й гл. ЖК указано, что Адриан II «освяти... книги словенскыя», возложив их на алтарь ц. Санта-Мария-Маджоре, что означало одобрение курией создания для славян особого письма. Литургию на слав. языке служили сначала в базилике св. Петра, затем и в др. рим. храмах. В этом рассказе выделено совершение слав. литургии над гробом ап. Павла в храме Сан-Паоло-фуори-ле-Мура, где Константин служил вместе с еп. Орте Арсением и Анастасием Библиотекарем. Уже в храме Санта-Мария-Маджоре папа приказал еп. Порто *Формозу* (впосл. папа Римский) и еп. Веллетри Гаудериху «святити словенскыя оученикы».

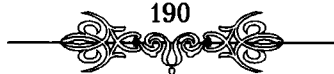
Ряд дополнений к этому эпизоду содержит 6-я гл. ЖМ, где говорится, что сам папа «святити... на поповство бл(а)ж(е)наго Мефодия» (ММФН. Т. 2. S. 146); трое из учеников солунских братьев стали священниками, двое — чтецами. Из этого Жития следует, что не все прошло так благополучно, как описано в ЖК. В Риме также нашлись сторонники «триязычной ереси», в т. ч. и один из епископов, которым папа поручил «святить» учеников. Несмотря на

одобрение папой слав. письма и богослужения на слав. языке, важная часть миссии братьев осталась невыполненной — их ученики стали священниками, а не епископами. По-видимому, вопрос о создании для Вел. Моравии особой церковной орг-ции потребовал дальнейших переговоров и с этим была связана поддержка братьев в Риме. По свидетельству ЖК, во время пребывания здесь Константина «римляне же не престаахоу идоуще к нему, въпрашающе его о всем» (ММФН. Т. 2. S. 111). Это свидетельство подтверждается сообщением Анастасия Библиотекаря, что Константин разъяснял рим. духовенство сочинения Дионисия Ареопагита.

Во время пребывания в Риме Константин заболел и принял схиму с именем Кирилл. Согласно 7-й гл. ЖМ, перед смертью он обратился к брату со словами: «Ты любиши гороу вельми, но не мози горы ради оставити оучения своего» (ММФН. Т. 2. S. 147). «Гора» здесь символ уединенной отшельнической жизни, от к-рой Мефодий должен отказаться ради «учения». Смысл этого обращения позволяет понять гипотеза, согласно к-рой папа отказался поставить во епископы слав. учеников Константина, но выразил желание, чтобы сам первоучитель славян возглавил церковную орг-цию Вел. Моравии; для этого следовало узнать мнение правителя Вел. Моравии, ответ от которого еще не пришел (*Dittrich Z. R. Christianity in Great-Moravia. Groningen, 1962. P. 171–176*). В этом случае смысл обращения к Мефодию заключался в том, что он должен занять место К. как главы Церкви Вел. Моравии.

Б. Н. Флоря

Место погребения; мощи К. Мефодий хотел отвезти останки брата на родину; папа Римский не возражал, но находившиеся в Риме епископы выступили против. Тогда понтифик решил похоронить К. в приготовленном для него самого саркофаге в базилике св. Петра, однако затем по просьбе Мефодия разрешил устроить гробницу в базилике Сан-Клементе (см. *Климента, сщмч., базилика в Риме*), по правую сторону от алтаря. О почитании мощей К. после начала чудотворений от них сообщается в ЖК и «Похвальном слове Кириллу и Мефодию» (ММФН. Т. 2. S. 172), но в рим. источниках сведений об этом нет. После того как





Гробница равноап. Кирилла
в нижней базилике Сан-Клементе
в Риме

в 1-й пол. XII в. базилика была засыпана, мощи К. были перенесены в построенную на ее месте новую церковь (возможно, освящена при папе Геласии II (1118–1119); см.: *Barclay Lloyd J. E. The Building History of the Medieval Church of S. Clemente in Rome // Architectural History. L., 1986. Vol. 45. P. 197–223*). Самое раннее упоминание о мощах в новом месте датируется ок. 1430 г. («Описание города Рима» Николо Синьорили). В посл. о мощах святого сообщали авторы XVI–XVII вв., причем, по нек-рым данным, в ц. Сан-Клементе якобы находились и останки Мефодия (*Bartolini. 1881. P. 186–196; Nolan. 1910. P. 115–116*). По свидетельству каноника Франческо дель Содо (1575), мощи К. почили в особой капелле, освященной во имя «св. Кирилла, епископа и мученика» (*Boyle L. E. The Site of the Tomb of St. Cyril in the Lower Basilica of San Clemente, Rome // Christianity among the Slavs. 1988. P. 75–82*). Во время перестройки храма между 1702 и 1715 гг. были выполнены настенные росписи, на к-рых есть изображения К. и Мефодия. В 1882–1886 гг. на средства папы Римского Льва XIII и еп. Йосипа Юрая Штроссмайера была сооружена еще одна небольшая капелла во имя К. и Мефодия.

В 1857 г. доминиканец Дж. Маллули, настоятель ц. Сан-Клементе, приступил к раскопкам древней базилики, которые продолжались до 1870 г. В преддверии празднования 1000-летия слав. миссии (1863) археологи намеревались найти гроб-

ницу К. По мнению Маллули и Дж. Б. Де Росси, К. был похоронен в левом нефе нижней базилики у стены близ алтаря: здесь обнаружили остатки кирпичного сооружения, вероятно алтаря или монументальной гробницы. В этом месте были установлены памятные знаки и настенная мозаика с изображением К.

Й. Вильперт предложил локализовать гробницу К. в нартексе базилики, под стеной, отделявшей нартекс от атриума. На этой стене частично сохранилась фреска, изображающая Иисуса Христа с архангелами Ми-



Нижняя базилика
Сан-Клементе в Риме.
Кон. IV в.

хаилом и Гавриилом, ап. Андреем, сщмч. Климентом и 2 коленопреклоненными клириками (возможно, К. и Мефодий) с тонзурами на головах. Лат. надпись вокруг фигур Де Росси определил как заупокойную молитву, а Маллули полагал, что роспись была выполнена в память о К. и Мефодии (*Mullooly. 1873. P. 302–306*).



Сошествие во ад.
Равноап. Кирилл (?).
Роспись нижней базилики
Сан-Клементе.
IX в.

В полу под фреской была обнаружена гробница с останками 2 чел., которую Вильперт идентифицировал как место захоронения К. (*Wilpert G. Le pitture della basilica primitiva di S. Clemente // Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'Ecole française de Rome. P., 1906. Vol. 26. P. 251–304; Nolan. 1910. P. 108–114*). В 1929 г. специальная комиссия пришла к вы-

воду, что останки в этой гробнице не принадлежат К. По мнению Дж. Осборна, фреска и захоронение под ней относятся к XI в. (*Osborne J. The «Particular Judgment»: An Early Medieval Wall Painting in the Lower Church of San Clemente, Rome // The Burlington Magazine. L., 1981. Vol. 123. P. 335–341*).

Согласно гипотезе Осборна, К. был похоронен в правом нефе базилики, близ алтаря, под фреской «Сошествие во ад» (IX в.), в левой части к-рой помещено изображение вост. монаха. Отсутствие в этом месте следов захоронения Осборн объяснял тем, что останки К. были помещены в саркофаг, установленный от

стены (*Osborne J. The Painting of the Anastasis in the Lower Church of San Clemente, Rome: A Re-Examination of the Evidence for the Location of*

the Tomb of St. Cyril // *Byz. 1981. Vol. 51. P. 255–287*). Эта версия получила широкое распространение; изображение монаха на фреске считают посмертным портретом К. Возражения против этой версии сформулировал Л. Бойл, указавший, что выражение «ad dexteram partem altaris» (о десную сторону алтаря) не следует понимать буквально, а сюжет фрески «Сошествие во ад» трудно отождествить с упо-

мянутой в ЖК «иконой» святого (*Boyle L. E. The Site of the Tomb of St. Cyril... // Christianity among the Slavs. 1988. P. 75–82*). Т. о., вопрос о месте захоронения К. остается открытым.

В 1961 г., во время подготовки к торжествам в честь 1100-летия слав. миссии (1963), по поручению кард. Амлето Чиконьяни Бойл установил, что во время франц. оккупации Рима и существования Римской республики (1798–1799) в авг. 1798 г.



мраморный реликварий с мощами К. перенесли в ц. Санта-Мария-ин-Валличелла (Кьеза-Нуова). Затем ц. Сан-Клементе была передана каноникам Латеранской базилики, и в июле 1799 г. хранение мощей поручили камерленго базилики Лоренцо Маттеи. Вскоре власть папы Римского над городом была восстановлена, но судьба мощей К. осталась неизвестной. По мнению Бойла, останки святого могли храниться во владениях знатного семейства Античи-Маттеи, к которому после смерти кард. Л. Маттеи (1833) перешли наследственные права и имущество рода Маттеи. В июле 1963 г. в дворцовой капелле рода Античи-Маттеи в г. Реканати Бойл обнаружил реликварий, в к-ром, согласно надписи, находилась кость К., но основную часть мощей найти не удалось. В нояб. 1963 г., во время празднования 1100-летия слав. миссии, папа Павел VI поместил этот реликварий в ц. Сан-Клементе (Boyle L. E. *The Fate of the Remains of St. Cyril // Cirillo e Metodio i Santi Apostoli degli Slavi*. R., 1964. P. 159–193). В 1974 г. частица мощей К. была передана К-польскому патриарху Димитрию I; в наст. время она хранится в Фессалонике в храме во имя К. и Мефодия (построен в 1981–1985). Просьба о даровании частицы мощей, переданная Римской курии в 2005 г. Президентом Болгарии Г. Пырвановым от имени Синода Болгарской Православной Церкви, не была удовлетворена.

Частицы мощей К., о происхождении к-рых сведений не сохранилось, были в др. храмах и мон-рях. С XVI в. серебряный реликварий с рукой К. находился в коллегиальной ц. св. Петра в г. Брно (утрачен после 1811 г., см.: Bartolini. 1881. P. 198–205). В наст. время частицы мощей святого хранятся в соборе св. Эммерам в г. Нитра (Словакия), в базилике Вознесения Богородицы и святых К. и Мефодия в Велеграде (Чехия), в капелле Папской Словацкой коллегии святых К. и Мефодия в Риме.

А. А. Королёв

Создание славянской письменности и богослужения. Исследователи полагают, что К. начал работу над слав. азбукой в монастыре на горе Олимп в 50-х гг. IX в., а приезд в К-поль моравского посольства послужил поводом для завершения его труда. Созданный им алфавит большинство исследователей отождеств-



Лист из Ассеманиева Евангелия. Болгария. 1-я пол.—сер. XI в. (Vat. slav. 3)

ляют с глаголицей, которая обладает рядом особенностей, а создание *кириллицы* приписывают его ученикам (чаще свт. Клименту Охридскому). При работе К. отталкивался от греч. алфавита: буквы, соответствующие определенным звукам греч. языка, расположены в глаголице в той же последовательности, что и в греч. алфавите. Алфавит был дополнен буквами, созданными для передачи тех звуков славянского языка, к-рым нет соответствия в греческом. Если в нек-рых аналогичных алфавитах (напр., в коптском) оригинальные буквы идут после букв, соответствующих звукам греч. языка, то в глаголице те и др. буквы расположены в смешанном порядке. Буквам слав. азбуки приданы оригинальные, не заимствованные из к.-л. известной К. системы письма, формы. Есть предположение, что, создавая азбуку для перевода прежде всего священных текстов, К. за графическую основу взял 3 главных христ. символа — крест, круг и треугольник. Исследователи полагают, что при создании глаголицы К. ориентировался на известные ему особенности языка македон. славян и в Вел. Моравии алфавит мог подвергнуться нек-рым изменениям с учетом особенностей местного слав. языка.

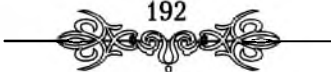
Согласно «Итальянской легенде», К. привез в Вел. Моравию некий готовый перевод (MMFH. T. 2. S. 128); следов., он начал работу над ним в К-поле. Исследователи сходятся в том, что первым К. перевел Евангелие. Но остается неясным, был ли это перевод Евангелия-тетр или Евангелия-апракос (сборник евангельских чтений за богослужением): цитирование первых стихов Еванге-

лия от Иоанна в сообщении ЖК о начале К. переводческой деятельности говорит в пользу 2-й т. зр. Болг. писатель рубежа IX и X вв. *Иоанн Экзарх* сообщал, что К. начал перевод с чтений из Евангелия и Апостола: т. о., он исходил из того, что богослужение у моравян будет совершаться на родном языке. Исследователи предполагают, что в первую очередь были переведены лишь евангельские чтения на субботу и воскресенье. Реконструкция этого перевода остается нерешенной задачей.

Сохранился текст (см. «Македонский лист», XI–XII вв.), к-рый исследователи определяют как фрагмент предисловия К. к 1-му переводу. В нем говорится, что К. учел переводы Евангелия на мн. языки, в т. ч. выполненные еретиками (очевидно, переводы на сир. язык, сделанные несторианами). Приведя примеры трудностей перевода греч. слов и выражений на слав. язык, автор отстаивает право давать не дословное соответствие, а перевод, передающий содержание евангельского текста, и в свою поддержку напоминает ряд высказываний ап. Павла и Дионисия Ареопагита.

К числу первых слав. переводов в наст. время относят и перевод Псалтири. Исследователи отметили точное совпадение цитат из Псалтири в слав. Евангелии-апракос со слав. переводом Псалтири в глаголической Синайской Псалтири XI в. (см. *Синайские находки 1975 г.*). По-видимому, Псалтирь переведилась одновременно с Евангелием-апракос. Столь ранний перевод Псалтири, возможно, был связан с тем, что в средневековье по этой книге учили грамоте. Судя по Синайской Псалтири, древний слав. перевод был выполнен с греч. оригинала, в к-ром вместе с Псалтирью были помещены «Песни библейские» — песнопения, выбранные из разных книг ВЗ и НЗ.

Благодаря усилиям мн. исследователей примерно определен круг текстов, переведенных и написанных К. и Мефодием в Вел. Моравии. Большинство переводов было связано с созданием богослужения на славянском языке. В ЖК рассказывается о переводе К. суточного круга богослужения. В 15-й гл. ЖМ говорится, что Мефодий «Псалтырь... и Евангелие с Апостолом и избранными слоужбами цр(ь)к(ь)вьными с Философьм преложил първее» (MMFH. T. 2. S. 160). Важной частью





работы был перевод Апостола-апракос. В *Охридском Апостоле* (XII в.), древнейшей полной рукописи краткого Апостола-апракоса, содержащего чтения только на субботу и воскресенье, указано, что этот перевод выполнен Мефодием. Поэтому исследователи полагают, что ему предшествовал сделанный К. более краткий перевод текста, состоявший лишь из воскресных чтений. Предполагают, что к этому времени следует относить и перевод Паремейника — сборника читавшихся во время богослужения текстов из книг ВЗ. В пользу этого говорит полное совпадение цитат из ветхозаветных текстов в ЖК с соответствующими текстами Паремейника.

Исследователи считают, что в Вел. Моравии также был выполнен перевод Евангелия-тетр, стихотворным предисловием к к-рому стал написанный К. «Проглас». Это сочинение содержит горячий призыв к славянам внимать Божественному Откровению, запечатленному в Евангелиях, к-рые ныне переведены на понятный славянам язык. Эти книги дадут славянам оружие, к-рое поможет им победить диавола, избежать адского огня, достичь рая и встать рядом с Престолом Бога, когда Он придет судить народы. К этому времени относится появление 1-го богословского текста на слав. языке — «Написания о правой вере», представляющего собой перевод К. одного из разделов трактата К-польского патриарха Никифора I «Большой апологетик».

С К. связывают создание слав. оригинала одного из «*Фрейзингенских отрывков*» — слав. текстов, записанных лат. буквами в рукописи 2-й пол. X в. из мон-ря Фрайзинг в Баварии. Если для 1-го и 3-го отрывков известны источники перевода молитвы на старонем. языке, то для 2-го отрывка такой оригинал не обнаружен. Второй отрывок представляет собой проповедь, содержащую призыв к грешникам покаяться и встать на путь исправления. Проповедь начинается с рассуждения о высоком положении «деда» всех людей Адама до того, как он был изгнан из рая и род людской постигли разные беды. В проповеди говорится о людях, к-рые смогли противостоять диаволу, помогали больным и нуждающимся, посещали узников в темницах и добрыми делами приблизились к Богу. Грешники долж-

ны отказаться от злых дел и подумать о дне, когда им придется предстать перед Божиим судом. Лексика, грамматика и стиль 2-го отрывка обнаруживают тесную связь с лит. памятниками кирилло-мефодиевского круга, а начало проповеди (указание на высокое достоинство Адама до грехопадения) позволяет считать автором проповеди К., для к-рого этот мотив имел особое значение. Появление данного текста означало рождение жанра проповеди на слав. языке.

Начало почитания К. и формирование общего почитания К. и Мефодия. Почитание К., поначалу индивидуальное, возникло в Вел. Моравии в 70-х гг. IX в. Написанное в то время ЖК было использовано при создании «Итальянской легенды», автора которой интересовала только судьба останков сщмч. Климента, поэтому он упомянул лишь о переводе К. Евангелия на слав. язык. ЖК, переработанное после смерти Мефодия, подробно рассказывает о трудах К., подчеркивая его мудрость, глубокое знание христианского учения и необыкновенные способности к усвоению разных языков и систем письма. Особое внимание уделяется свидетельствам правоверия К., его заслугам в деле утверждения и распространения христ. веры, к-рую он отстаивал в спорах с иконоборцем Иоанном Грамматиком, иудеями и сарацинами. Личное правоверие К. служило доказательством православия его главного творения, слав. письменности, а ее противники-«триязычники» ставились в один ряд с такими врагами христ. веры, как иудеи и сарацины. Эти особенности ЖК вполне понятны: в Вел. Моравии шла острая борьба за слав. письменность и богослужение с противниками из нем. духовенства.

К раннему этапу почитания исследователи относят «Похвалу Кириллу», написанную свт. Климентом Охридским. Он называет К. «новым апостолом» и «учителем» славян и прославляет его мудрость и правоверие. Из уст К. «струится источник животных словес», к-рые напоили жаждущих веры славян «и теми связяся многохоулны язык еретичьскы». Большая часть похвалы является своеобразным ответом на призыв К., содержащийся в «Прогласе». Свт. Климент утверждает, что благодаря трудам К. этот призыв уже воплощен в жизнь и славяне (в т. ч. и сам свт. Климент) «напоишася

жаждущим разоума Божия», а перстами К. «написася моему языкоу свобода от греховнаго ига» (ММФН. Т. 2. S. 118–119).

С ранним этапом почитания К. следует связывать составление службы на день его преставления (14 февр.); она сохранилась в болг. рукописях XIII в. В службе он прославлялся как борец с еретиками (среди них фигурируют «триязычники») и просветитель язычников, продолживший дело ап. Павла. Несколько раз подчеркивается, что К. приобщил к христ. вере «языки западные», а в последних словах о нем говорится как о защитнике и просветителе «Паннонской земли» (Ibid. S. 327–328). Исследователи установили, что по крайней мере часть службы является переводом с греческого, и сделали вывод, что она была написана, вероятно, еще в Вел. Моравии.

После изгнания учеников К. и Мефодия из Вел. Моравии и превращения Первого Болгарского царства в главный центр слав. письменности именно в этой стране утвердилась традиция широкого церковного почитания К., к-рая способствовала его широкому распространению и среди др. слав. народов. Здесь почитания К. и Мефодия слились в общее, прославлявшее братьев за создание слав. письменности и просвещение слав. народов.

В Болгарии день памяти К. был внесен в месяцесловы Евангелий, Апостолов, Псалтири с воследованием, а не позднее X в. имя К. было включено во 2-й тропарь 4-й песни и в 3-й тропарь 8-й песни канона субботы сыропустной прп. Феодора Студита. Не позднее XII–XIII вв. в 6-ю песнь этого канона был включен оригинальный тропарь, прославляющий уже совместно К. и Мефодия. Также были созданы общие служба и Похвальное слово: в последнем св. братья характеризуются как подвижники апостолов, создавшие «новые письмены» для «нового языка».

На развитие кирилло-мефодиевских традиций на болг. почве наложило свой отпечаток обозначившееся в кон. IX в. политическое и идейное противостояние Болгарии и Византии. Характерно, что в таком достаточно пространном тексте, как Похвальное слово К. и Мефодию, отсутствуют указания на связи соулунских братьев с визант. двором. Не было, видимо, таких данных и в рассказе о К. и Мефодии в слав.





источнике Жития свт. Климента Охридского, составленного в кон. XI — нач. XII в. главой Охридской архиепископии *Феофилактом Болгарским*. Если создатели ЖК подчеркивали право всех народов иметь свою письменность, то *Храбр Черноризец*, автор соч. «О письменах», составленного в Болгарии на рубеже IX и X вв., противопоставлял слав. алфавит греческому, провозглашая превосходство первого: слав. алфавит создал «святой муж», а греческий — язычники эллины. Падение Великоморавской державы на рубеже IX и X вв., происшедшее, как утверждали ученики Мефодия, по его пророчеству, способствовало тому, что и создание слав. письма, и деятельность солунских братьев (вплоть до их происхождения) стали связывать с Болгарией. Вероятно, уже к слав. источнику Феофилакта 1-й пол. X в. восходят утверждения, что К. и Мефодий просветили Болгарскую землю в «последние времена». Именно для ее жителей, не понимавших греч. языка, была создана азбука и переведены священные книги.

После визант. завоевания Первого Болгарского царства и установления одновременно с политическим господством Византии культурного господства греч. языка и визант. культуры наследие К. стало объектом острой идейной борьбы. Приспособить наследие К. и Мефодия к визант. интересам, связать его с традициями греч. культуры попытался архиеп. Охридский Феофилакт на рубеже XI и XII вв. К тому же это способствовало укреплению автокефалии Охридской архиепископии. Выделяя как главное деяние К. и Мефодия перевод Свящ. Писания на слав. язык, Феофилакт отметил, что им пришлось это сделать, т. к. болгары не могли понять греч. текста Писания. В сочинениях Феофилакта ярко проявляется его представление об особой роли греч. языка и культуры, чуждое убеждению К. о равноправии всех народов. «Следует кормить молоком тех, — писал Феофилакт, — кто не в состоянии принимать твердую пищу». В 23-й гл. Жития Климента Охридского, оценивая его деятельность, Феофилакт изложил свое мнение в виде притчи: свт. Климент привез из греч. страны культурные дегервья и с помощью прививок облагородил дикие растения. В такой системе взглядов К., знаток философии, в совершенстве владевший

учительным словом, произносимым на эллинском языке, выступает как посланец греч. мира, цивилизующий варваров.

Такое толкование кирилло-мефодиевской миссии вызвало негативную реакцию в болг. обществе. В относящейся к этому времени переработке сочинения Черноризца Храбра, сохранившейся в *Берлинском сборнике* (нач. XIV в.), отвергалось утверждение «безумных» греков: «Яко от наших ся книг извела словенскаа книга». Прямым полемическим откликом на сочинение Феофилакта стала апокрифическая «Солунская легенда» (XI–XIII вв.), согласно к-рой К., грек из Каппадокии, в патриаршем храме в Александрии услышал голос, приказавший идти к болгарам «оуверити их и законъ дати им» (ММФН. Т. 2. S. 304; *Добрев И.* Солунска легенда // КМЕ. 2003. Т. 3. С. 707–715). В Солуни (Фессалонике) митрополит побуждал К. отказаться от его миссии: болгары — людоеды и могут его съесть. Сам К. при виде болгар пришел в ужас. И здесь случилось чудо: голубь принес с неба свиток с буквами слав. алфавита и одновременно К. утратил знание греч. языка. Болг. князья потребовали у жителей Солуни, чтобы им отдали человека, посланного болгарам Богом, и получили его после 3-летней войны, тогда К. передал им слав. алфавит. Т. о., слав. письменность была специально создана для болгар Божьим Промыслом, К. был просто передатчиком алфавита, греки к его созданию не имели отношения.

Ко времени визант. господства (XI–XII вв.) относится и создание Проложного Краткого Жития К., в начальной части к-рого с искажениями пересказывается ЖК (так, логофет Феоктист превратился в философа, учителя К.), но, начиная с прихода в К-поль моравских послов, дальнейший рассказ не находит соответствий. Далее говорится, что К. учил вере Христовой жителей Моравии, болгар и славян, живших на Дунае, был поставлен епископом в некий г. Канаон (или Каон), где по просьбе горожан создал слав. алфавит «и наоучи я тако словенским языком книгам» (ММФН. Т. 2. S. 242). Он дожил до старости и был погребен в Канаоне. В Проложном Житии Мефодия уточняется, что «град Каон» находился в Моравии; название города появилось в тексте, вероятно,

под влиянием службы К., но что побудило создателей Проложного Жития так сильно отступить от своего источника, остается неясным. Скорее всего, они не хотели говорить о контактах солунских братьев с Римом: в Проложном Житии Мефодия сказано, что его направил епископом в «Каон» К-польский архиепископ (а не папа Римский Адриан II).

Для истории почитания К. во Втором Болгарском царстве показательным является славословие, помещенное в *Борила царя синодике*, в котором отразилась оценка миссии К. светскими и церковными болгарскими властями и где он назван просветителем болгар и новым апостолом, т. к. перевел Свящ. Писание на болг. язык. Подкрепляет эти утверждения памятник, известный под условным названием «Успение Кирилла», согласно к-рому К., хотя и род. в Солуни, «родом съ бльгаринь» (Ibid. S. 245). В дальнейшем автор в основном следует тексту ЖК, но после рассказа о диспуте К. с Иоанном Грамматиком сделал вставку, после сообщения о победе в споре он добавляет, что К. отправился на р. Брегалницу (Брегалницу; на территории совр. Республики Македонии) и крестил живших там славян, «написав имь книги словенским езыком» (Ibid. S. 247). Т. о., получалось, что создание слав. письма входило в миссионерскую деятельность К. на землях Первого Болгарского царства. Выбор для его миссии Брегалницы связан, возможно, с тем, что, по свидетельству «Апокрифической летописи», крестивший болгар кн. Борис-Михаил строил храмы на Брегалнице «и тоу приемъ царство». Кроме того, в «Солунской легенде» указывалось, что К. создал письмо для болгар в г. Равен на Брегалнице. В дальнейшем автор «Успения Кирилла» следовал тексту ЖК, внося дополнения и увеличивая заслуги К.: так, он сообщает, что К. крестил хазар. кагана, правителя и жителей Вел. Моравии. Некоторые «уточнения» показывают незнание автором реалий IX в.: слав. кн. Коцел, правивший у оз. Балатон, назван здесь «лешским», т. е. польским, князем.

Подобно автору «Успения Кирилла», переписчики службы К. внесли в нее указание, что он направился учить зап. страны «книгами бльгарскими» (*Скопская Минея*, кон.



XIII в.). В более поздних текстах стремление связать К. с Болгарией проявлялось еще решительнее: напр., в Сказании о переводе Свящ. Писания на болг. язык говорилось, что К. работал над этим переводом при болг. царе Иоанне Асене.

Однако церковное почитание К. и Мефодия в сер. XIV в. заметно сузилось: службы им не вошли в Служебные Минеи по Иерусалимскому уставу, Жития — в Стишной Пролог, а дни памяти не включены в месяцесловы Евангелий и Апостолов; лишь тропарь и кондак К. вошли в месяцеслов Псалтири с воследованием по Иерусалимскому уставу.

Несмотря на формирование общего почитания, длительное время сохранялось почитание равноапостольных К. и Мефодия в дни их смерти — 14 февр. и 6 апр. (Ангелов Б. 1955. С. 59), но в посл. были установлены 11 мая и (реже) 25 авг. как общие дни их памяти. Гипотезы о выборе этих дней основаны на 2 предположениях: о перенесении дней памяти с предпасхального на др. период года и о выборе дня памяти Мефодия общим (11 мая считается реальной датой из его жизни — днем освобождения из баварского плена, см.: Турилов. 2000. С. 23–25; Чешмеджиев. 2001. С. 79). Но, возможно, последняя дата возникла в силу контаминации К. и Мефодия со святыми Кириллом и Афанасием, патриархами Александрийскими (Чешмеджиев. 2001. С. 58–60, 182–186), которые имели утраченный в посл. общий день памяти 3 мая (Сергий (Спасский). Месяцеслов. Т. 2. С. 130; Le ménologe impérial de Baltimore / Publ. F. Halkin. Brux., 1985. (SH; 69); Мижовић. Менолог. С. 194–195, 279, 235). Под влиянием этой контаминации для памяти слав. первоучителей подбирался подходящий день в 1-й пол. мая, что отразилось, напр., в месяцеслове Успенского сборника, где Похвальное слово стоит под 10 мая, но дата подправлена теми же чернилами, и первоначально там значилось, вероятно, 6 мая (Успенский сборник XII–XIII вв. М., 1971. С. 188; ср.: Турилов. 2000. С. 21; Лосева. 2001. С. 79). 25 авг. как общая дата памяти К. и Мефодия (без упоминания майской) встречается исключительно в южнослав. (западноболг. и серб.) рукописях. Вероятно, она связана с жизнью равноап. Мефодия и возникла в Охриде в период Второго Болгарского царства или

в Охридской архиепископии (Турилов. 2000. С. 21–23).

В большинстве слав. месяцесловов раннего периода (напр., святцы Остромирова Евангелия 1056/57 г.) дни памяти К. и Мефодия часто объединены в один праздничный цикл с памятью обретения мощей сщмч. Климента Римского (30 янв.).

Общая дата памяти слав. первоучителей 11 мая отмечена только в восточнослав. рукописях — на рус. почве (Турилов. 2000. С. 21). Лишь В. Киселков связывал ее с установлением празднования К. и Мефодию болг. царем Калояном после заключения им унии с Римской Церковью (Киселков. 1963. С. 339). Этот день утвердился после его внесения в Пролог, в списках к-рого (более 140 версий, ранние — кон. XIV и нач. XV в.— определяют хронологическую границу, ср.: Турилов. 2000. С. 21) память К. и Мефодия неизменно стоит под 11 мая, а день памяти 6 апр. не встречается.

Б. Н. Флоря, Д. Чешмеджиев

Почитание К. и Мефодия на Руси и в России до XIX в. Почитание К. пришло на Русь с принятием христианства в кон. X — нач. XI в. через болгарское (и частично, возможно, в сер.— 2-й пол. XI в. через чешское) посредство. При этом на Русь попал неполный корпус памятней текстов, посвященных святым, что, вероятно, объясняется региональными особенностями его почитания в Болгарии. Так, в восточнослав. рукописях не встречается древний канон К. 8-го гласа, дошедший в 2 болг. списках XIV и XV вв., равно как и ряд тропарей из канона 4-го гласа, сохранившихся в южнослав. традиции. Неизвестной осталась и память К. и Мефодия 25 авг., представленная в ряде южнослав. списков Пролога. В месяцесловах восточнославянских списков Апостола в отличие от южнославянских не встречаются тропарь и кондак К. В то же время древнерус. списки службы К. с канонам 4-го гласа (РГАДА. Ф. 381. № 131 («Ильина книга»), кон. XI в.; ГИМ. Син. 164, сер. (?) XII в.; РГАДА. Ф. 381. № 98, кон. XII — нач. XIII в.) являются древнейшими во всей слав. рукописной традиции. Только в 2 древнерус. списках (ГИМ. Син. 165, сер. (?) XII в.; РГАДА. Ф. 381. № 111, кон. XIV (?) — нач. XV в.) сохранился общий канон К. и Мефодию с анонимным текстовым акростихом «Коури-

ла философа и блаженаго Мефодия пою», открытый А. В. Горским (Горский. 1856). Наиболее полным и репрезентативным во всей совокупной слав. средневеков. рукописной традиции является набор четых текстов, посвященных К.: ЖК и Проложное Житие, Похвальное слово ему и общая похвала К. и Мефодию.

О постепенном ослаблении почитания К. на Руси свидетельствует отсутствие службы ему в древнерус. Минеях праздничных после кон. XI в. и исключение ее (во всяком случае, в Сев.-Вост. Руси) из Минеи служебных после сер. XIV в., если не ранее, еще до замены Студийского устава Иерусалимским (напр.: РГАДА. Ф. 381. № 102, ок. 1415 г., Переславль-Залесский; БАН. 16.14.10, 1-я четв. (нач.?) XV в., Сев.-Вост. Русь); позднейший из списков представлен в рукописи псковского происхождения 1-й пол. (нач.?) XIV в. (РГАДА. Ф. 381. № 105). Младший из списков общего канона равноапостольным К. и Мефодию заметно сокращен. Служба К. не была включена в краткий вариант Минеи праздничной в составе Обихода (старший список (галицко-волинского происхождения) — Ганкенштейна кодекс нач. XIII в.: Vindob. slav. 37), предназначенный, вероятно, для приходских храмов. После XIV в. служба К. присутствует лишь в неск. провинциальных рукописях Минеи служебных западноукр. происхождения. Стихиры и кондаки К. не встречаются в составе древнерус. Стихирарей и Кондакарей XI — нач. XV в.

Возможно, не позднее 2-й пол. XII в. на Руси память К. вместе с его Кратким Житием была включена в состав пространной редакции Пролога (старшие списки: РГАДА. Ф. 381. № 153 («Юрьевский пролог») и ГИМ. Син. 247, 2-я пол. XIV в.; ГИМ. Син. 248, 1406 г.; РНБ. СПбДА. № А.1.264, нач. XV в., и др.). Хотя с рубежа XIV и XV вв. на Руси получает известность Стишной Пролог, куда это Житие не было включено, в восточнослав. списках XV–XVII вв. заметно преобладает пространная нестишная редакция этого календарного четых сборника. Соотношение числа списков стишной и нестишной версий Пролога на Руси в XV в. составляет примерно 1 к 9,5; все списки 1-й версии происходят из крупных мон-рей, в Великом княжестве Литовском эта версия получает известность

не ранее последней трети столетия. В XVI в. это соотношение меняется, но, по всей видимости, не достигает показателя 1 к 4. Начиная со 2-го (1-го полного) изд. Пролога (М., 1642–1643), Краткое Житие К. устойчиво публикуется в его составе (1-е изд. сентябрьско-февральской половины осуществлялось по стилизированной редакции).

Память К. помещена под 14 февр. в значительном числе месяцесловов Евангелий и Апостолов XI–XIV вв., начиная с Остромирова Евангелия 1056 г. (Лосева. 2001. С. 76–79, 270). Изредка в них помещается общая память К. и Мефодия под 6 или 7 апр. (Она же. С. 77–78). В *Успенский сборник* XII в. вошла общая похвала К. и Мефодию (где она следует за ЖМ) под 10 или 11 мая (но при этом с указанием «месяца того же [т. е. апреля] в 6»), что несомненно связано с памятью архиеп. Мефодия в Прологе, где она дается под 11 мая (версии о ее происхождении см.: *Турилов*. 2000). Память под 14 июня («св. святитель Мефодия и Кирилла»), встречающаяся в месяцесловах восточнослав. Обиходов (напр.: РГБ. Рум. 284, новгородская рукопись сер. (?) XIV в.), вероятнее всего, не имеет отношения к К. и Мефодию (Лосева. 2001. С. 77; *Турилов*. 2011. С. 45–46). С распространением на Руси Иерусалимского богослужебного устава в состав месяцесловов Псалтирей и Часословов с воследованием (в меньшей степени Уставов) все чаще входят тропарь и кондак К. (старшие примеры: принадлежавший прп. Кириллу Белозерскому (до 1427) пергаменный Месяцеслов с тропарями и кондаками (КБМЗ. № 405), Псалтирь с воследованием «митрополита Киприана», 1-я треть XV в.). При этом в заголовке памяти, к к-рой приурочены песнопения, К. может именоваться епископом Катанским, вероятно вслед. смещения с почти созвучным ему по имени и занимавшим эту кафедру еп. Бериллом (Вириллом; это имя в слав. рукописной традиции нередко передается как Кирилл, см.: *Сергий (Спаский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 81). На протяжении XV–XVII вв. этими песнопениями (в сочетании с Проложным Житием К.) ограничивается церковное почитание первоучителя на восточнослав. землях. Довольно многочисленны списки этого времени Похвального слова К. (*Климент Ох-*

ридски. Т. 1. С. 429–432, не менее 18 списков) и общей похвалы К. и Мефодию (*Она же*. С. 448–454, не менее 24 списков) в составе Миней-Четых (включая ВМЧ) и минейных Торжественников в большей степени представляют дань более древней традиции почитания святого, чем отражают состояние современной им литургической практики.

Со 2-й пол. XV в. (не позднее посл. четв. века) в месяцесловах богослужебных книг (прежде всего Уставов церковных) великорус. (преимущественно новгородско-псковского) происхождения (напр.: РГБ. Рязанское собр. № 28; РНБ. Погод. 295, и др.) встречается память К. под 14 окт., в заключительной части к-рой добавлены слова: «...иже прежде бысть чюдин, имя же ему [или: «нарицаемый»] Чурил [или Чюрил]». Время и обстоятельства возникновения данной памяти остаются невыясненными; возможно, что в какой-то мере они отражают интерес рус. книжников к угро-финской («чудской») тематике; особого внимания заслуживает древняя «народная» (бытовая) форма имени первоучителя. Октябрьская память К. нашла отражение и в календарной приуроченности ЖК. Под этой датой оно помещено в списках октябрьских Миней-Четых 80-х гг. XV в. (РГБ. Вол. 591), 1490 г. (РНБ. Соф. 1385), в «Минее новым чудотворцам» 1494 г. (РНБ. Солов. 619/503), а также в ряде позднейших списков и включено (наряду с февральскими) в октябрьские тома всех комплектов ВМЧ свт. Макария. Со времени издания мартовско-майского тома «Книги житий святых» свт. Димитрия, митр. Ростовского (Киев, 1700), память 11 мая, ранее относившаяся почти исключительно к архиеп. Мефодию, становится общей памятью слав. апостолов.

Наряду с этим в восточнослав. (прежде всего великорусской) традиции почитания К. очень заметна нелитургическая составляющая. ЖК представлено в восточнослав. традиции не менее чем 60 полными (или относительно полными) списками XV–XVIII вв. (старший, новгородский по происхождению (ГИМ. Барс. 619), датируется 10-ми гг. XV в.). Памятник представлен на древнерус. почве не менее чем 4 текстологическими группами, к одной из к-рых восходит текст, содержащийся как в южнослав. кириллических спис-

ках XV–XVII вв. (включая сильно отредактированные списки *Владислава Грамматика* 1469 и 1479 гг.), так и (в извлечениях) в составе хорватско-глаголических служб К. и Мефодию. ЖК может помещаться в составе Миней-Четых (в т. ч. во всех комплектах ВМЧ), минейных Торжественников, при Палее хронографической (в качестве пространной замены «Прибавления к Палее»), Псалтири с воследованием, в сборниках; иногда встречаются отдельные списки памятника, сопровождающиеся Похвальным словом К. либо общей Похвалой К. и Мефодию (*Климент Охридски*. Т. 3. С. 43). Сочинение явно воспринималось древнерус. книжниками не только как житие просветителя славян и создателя слав. письменности и литературы, но и как важный полемический памятник, значение которого безусловно актуализировалось в XV в. в связи с Ферраро-Флорентийской унией и ересью жидовствующих. Примечателен заголовок ЖК в списке XVII в. (РГБ. Рогож. 636): «Святаго и блаженнаго Константина философа, во иноческом чину Кирила, наставника словенску языку, поучения многаразлична о правоверии и изобличение безбожных агарян, и нечестивых жидов и самарян, и отпадших латинян обличение». Для XVI–XVII вв. (и, вероятно, ранее) в истории распространения и бытования памятника наблюдаются региональные особенности. Подавляющее число списков происходит из Московской Руси, на западнорус. землях были переписаны только 3 списка, представляющие особую («юго-западную») текстологическую группу: Вильнюс. БАН Литвы. Ф. 19. № 80; РНБ. Отдел редких книг. I.1.29 (при печатном Евангелии, изданном Василием Тяпинским); Vat. Slav. 12 (еще 2 укр. списка кон. XVII в.: РГАДА. Ф. 381. № 420 (в сборнике подготовительных материалов свт. Димитрия, митр. Ростовского, «Календарь, или Жития святых») и НБ НАНУ(Л). Ф. АСП. № 9 — были скопированы с серб. Миней-Четых 1626 г. книгописца *Аверкия* (Ath. Chil. № 444)).

Внимание к наследию равноапостольных К. и Мефодия усилилось в 1-й пол. XVII в., когда деятели униат. Церкви, ссылаясь на слав. первоучителей, доказывали древнюю связь слав. Церкви с Римом. Именно в это время униат. архим.

Лев Кривза впервые процитировал в печатном издании, защищающем унию, «Оборона церковного единства» (Obrona iedności cerkiewneу. Wilno, 1617) тексты из ЖК. Его противник, киевский архим. Захария (Копыстенский), оказался в затруднительном положении, т. к. правосл. полемисты в отличие от униатских не располагали текстом ЖК и не могли использовать его в своих сочинениях против унии (Флоря Б. Н. Кирилло-мефодиевские традиции и униатская иерархия 1-й пол. XVII в. // Слово и культура: Памяти Н. И. Толстого. М., 1998. Т. 2. С. 387–393). Отчасти (но не полностью) ситуация компенсировалась тем обстоятельством, что в ряде западноукр. списков Пролога (старший: выписка в составе сборника смешанного содержания, 1462 г., Луцк, НБ НАНУ. 13.3.21/Яц.) Краткое Житие К. сопровождалось последними 3 главами из ЖК, посвященными диспуту в Венеции и пребыванию святого в Риме (о списках см.: Ангелов Б. 1967. С. 29–35; Лосева О. В. Жития рус. святых в составе древнерус. Прологов XII — 1-й трети XV вв. М., 2009. С. 227–229). В кон. XVII в. на основании текста ЖК и ряда др. источников свт. Димитрием (впсл. митрополит Ростовский) было составлено общее Житие слав. апостолов, помещенное в «Книге житий святых» под 11 мая (Янковска. 1988; Кенанов Д. Св. Димитрий Ростовски и неговите метафразирани «Жития святых» // Трудове Великотърновския ун-т. Правосл. богосл. фак-т. Годишник. Вел. Търново, 1998. Кн. 2 (1992/1993). С. 100–151; Thomson. 2013). Многократное переиздание в XVIII в. популярного календарного агиографического сборника «Жития святых» (Киев, 1716; М., 1759, 1762, 1764, 1767, 1782, 1789, 1796) привело к тому, что представленная в нем переделка ЖК полтора века была в России основным источником сведений о жизни и творчестве К.

Число выписок из ЖК и переделок отрывков текста в восточнослав. рукописях XIII–XVII вв., не говоря уже о позднейших старообрядческих памятниках, с трудом поддается учету (некоторые сведения об этом см.: Климент Охридски. Т. 3. С. 49–59). Древнейшие версии (толкование надписи на чаше Соломона и фрагмент прения в Хазарском каганате в «Прибавлении к Палее») представлены в известном «Избор-

нике XIII века». К числу наиболее ранних, датируемых XII в. (хотя и сохранившихся в более поздних списках), относятся извлечения из ЖК, входящие в «Прибавление к Палее» (пример такого текста см.: Он же. С. 56–59).

На ЖМ основан составленный, вероятно, в чешском Сазавском мон-ре и вошедший в состав «Повести временных лет» под 6406 (898) г. (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 25–29; Т. 2. Стб. 18–20), а через нее во все позднейшее рус. летописание рассказ о просветительской деятельности К. и Мефодия (в версии «Сказания о преложении книг на славянский язык», см.: Флоря Б. Н. Сказание о преложении книг на слав. язык: Источники, время и место написания // Bsl. 1985. Vol. 46. № 1. С. 121–130), который повествует об одобрении папой «славянских книг», но не слав. богослужения.

Еще одним источником сведений о творчестве К. для древнерус. (как и вообще славянских) книжников являлось сочинение черноризца Храбра «О письменах», широко распространенное в восточнославянских списках XV–XVII вв. (см.: Черноризец Храбр. О писменех / Крит. изд. А. Джамбелука-Коссова. София, 1980. С. 25–77). С посл. трети XVI в. (начиная с острожского издания Ивана Фёдорова 1578 г.) сочинение Храбра под заглавием «Сказание како состави святой Кирилл Философ азбуку по языку словенску» устойчиво входило в старопечатные буквари (включая старообрядческие переиздания XVIII–XIX вв.), что способствовало укреплению представлений о К. как о создателе слав. алфавита.

Существует значительное количество древнерус. списков текстов, содержащих в заглавии имя К. Философа, хотя заведомо не принадлежащих ему (см.: Сухомлинов М. И. О псевдонимах в древней рус. словесности // ИОРЯС. 1855. Т. 4. Кн. 2[Б]. Стб. 117–159; Петухов Е. К вопросу о Кириллах-авторах в древней рус. лит-ре // СБОРЯС. 1887. Т. 42. Отд. 3. С. 1–33; Соболевский. 1901; Никольский. 1928; Трендафилов Х. Произведения, приписывани на Константин Кирил Философ // КМЕ. 2003. Т. 3. С. 340–343). С XV в. в древнерус. традиции К. приписывается создание Минеи общей (старший список — посл. трети XV в.: РГБ. МДА. Фунд. № 77), а начиная с 1-го московского печатного издания этой книги (1600)

в заглавии даже сообщалось, что этот сборник был вручен автором крестителю Руси св. кн. Владимиру (Ангелов Б. Из историята на старобълг. и възражденската лит-ра. София, 1977. С. 15).

А. А. Турилов

Почитание К. и Мефодия в Сербии и в Хорватии. Почитание равноапостольных К. и Мефодия в средневек. Сербии (и в серб. монастыре Хиландар на Афоне) тесно связано с традициями их почитания в Охридской архиепископии, в церковной юрисдикции которой страна находилась до 1219 г., когда была учреждена автокефальная серб. архиепископия. Известно 8 серб. списков древнейшей службы К. в составе служебных и праздничных миней XIII–XVII вв. (Крысько. 2013. С. 398–399). Замена Евергетидского богослужебного устава Иерусалимским в 1-й пол. XIV в. не привела здесь в отличие от Болгарии к полному исключению службы из употребления (большинство серб. служебных миней после сер. XIV в. службы не содержат). Не ранее 2-й пол. XVI в. была составлена особая серб. служба К. по Иерусалимскому уставу. Тропарь и кондак К. и Мефодию содержатся в серб. списках минеинного Тропарника по Иерусалимскому уставу при Псалтирях с воследованием и Часословах XIV–XVII вв. Встречаются они и в серб. печатных изданиях с кон. XV в., начиная с Псалтири с воследованием (Цетине, 1495; Ангелов Б. Из историята на старобълг. и възражденската лит-ра. София, 1977. С. 7–8). Возможно, именно под влиянием парного культа К. и Мефодия первые серб. святые Симеон и Савва Немани устойчиво именуются «просветителями». Память К. достаточно часто встречается в месяцесловах серб. Евангелий и Апостолов XIII–XIV вв. (Стефановић Д. Прилог проучавању месецослова XIII и XIV в. // Јужнословенски филолог. Београд, 1989. Књ. 45. С. 137–158). Заметное место в почитании К. в Сербии XV–XVII вв. составляет распространение посвященных им небогослужебных текстов. Известны 4 серб. списка ЖК XVI–XVII вв. (Климент Охридски. 1973. Т. 3. С. 37–44. № 9, 12, 18, 44), образующих самостоятельную текстологическую группу; она включена в февральский том единственного полного южнослав. комплекта Минеи-Четых

(Афон. Хиландар. № 444), переписанный в 1623–1626 гг. при участии книжника *Аверкия*. Похвала К. представлена 2 серб. списками 2-й пол. XIV в. (*Климент Охридски*. 1973. Т. 1. С. 428. № 1, 2), общее Похвальное слово К. и Мефодию — 3 списками, в т. ч. в 2 сборниках Владислава Грамматика (Там же. С. 475–476. № 1–3). В серб. рукописной традиции распространены также «Солунская легенда» и Успение Кирилла (старший список последнего посл. четв. XIV в.: Белград. НБС. № Рс 11). Известие о создании К. и Мефодием слав. азбуки нередко встречается (порой под рус. влиянием) в составе кратких (т. н. младших) серб. летописей XV–XVII вв. (*Стојановић Љ*. Стари српски родослови и летописи. Београд; Сремски Карловци, 1927. С. 111, 115, 117, 159, 163–165).

Какими сведениями о К. обладало лат. духовенство на северо-западе Балкан к кон. XII в., позволяет судить «Летопись попа Дуклянина», созданная в это время романским клириком, связанным с архиепископской кафедрой в Баре. Здесь рассказывается, что К., философ из Фессалоники, направившись в Хазарию, обратил в христианство хазар, а затем и болгар. Для славян К. создал алфавит, перевел Евангелие, Псалтирь и все Свящ. Писание, ввел богослужение на слав. языке по греч. образцу. Т. к. выше говорилось о связях К. только с одним слав. народом — болгарами, следов., все сказанное характеризует деятельность К. в Болгарии. Очевидно, автор «Летописи...» судил о деятельности К. по источникам, созданным на болг. почве. Узнав об успехах К., папа Стефан вызвал его в Рим. Когда К. проезжал через Дуклянское королевство, он там проповедовал и обратил в христианство правителя Святополка и народ. Хотя автор «Летописи» хотел связать обращение жителей с К., но его мотивы остаются неясными. Также не сообщается, принес ли К. на эту землю слав. письмо и слав. книги.

О почитании К. в Хорватии свидетельствует наличие в хорват. глаголических богослужебных книгах XIV–XVI вв. молитв слав. первоучителям (их поминовение совершалось 14 февр., см.: *Dvie službe...* 1870. S. 12–15; *Japundžić*. 1988. P. 95–118). Упоминание в 2 разных службах «Чешской земли» или «Чешско-

го полка» как земли, просвещенной К., свидетельствует, что службы пришли в Хорватию из Чехии. В текстах служб также есть следы их позднего происхождения: и К. и Мефодий здесь названы архиереями, как в чеш. легендах XIV в. В составе служб читаются фрагменты ЖК. Это ясно показывает, что в XIV в. в Чехии этот памятник был известен, но он не отразился в чеш. лат. агиографии того времени, следовавшей идеям «Легенды Кристиана». Влияние «Легенды Кристиана» сказалось в одной из служб, где говорится, что папа разрешил особую письменность для славян, «да и те, невернии иногда бивше, обратятъся к вере» (*Лавров П. А.* Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности. Л., 1930. С. 140). В отличие от болг. памятников в службах ничего не говорится о переводе Свящ. Писания, заслуга К. состояла прежде всего во введении богослужения на славянском языке. Служба святым К. и Мефодию дважды издавалась в составе бревиариев: в 1493 и 1561 гг., но в посттридентское время в связи с происходившей унификацией лат. богослужения это чинопоследование перестало включаться в состав бревиариев.

Укреплению почитания К. и Мефодия в Хорватии способствовал Й. Ю. Штрессмайер, еп. Джяковский (1850–1905), активный сторонник католич. панславизма. Епископ уделял особое внимание сохранению слав. богослужения по рим. обряду, способствовал изданию глаголических богослужебных книг. По его инициативе при хорват. ц. св. Иеронима (Сан-Джироламо-деи-Кроати) в Риме была основана коллегия во имя святых К. и Мефодия для подготовки духовенства, способного служить на слав. языке (1863), но она просуществовала недолго. Во многом под влиянием еп. Й. Штрессмайера папа Римский Лев XIII издал посвященную К. и Мефодию энциклику «*Grande munus*» (1880) с призывом к единению слав. народов под сенью Римской Церкви. В 1885 г. епископ организовал паломничество балканских католиков в Велеград на празднование 1000-летия кончины св. Мефодия (*Šuljak A. I. meriti di Strossmayer per il culto e lo studio dei SS. Cirillo e Metodio // Christianity among the Slavs*. 1988. P. 305–313).

А. А. Турилов, Б. Н. Флора

Почитание К. и Мефодия на румынских и валахских землях. Почитание св. слав. просветителей в Молдавии и Валахии в XV–XVII вв. является в основном продолжением болг. (тырновских) традиций XIV в. и отчасти сербских. Литургические тексты ограничиваются в слав. письменности этих княжеств тропарем и кондаком К., житийные — списками Успения Кирилла (старший в сборнике, переписанном в 1437 г. книгописцем *Гавриилом*: Бухарест. Б-ка АН Румынии. Слав. 164). Памяти К. и Мефодия встречаются (нерегулярно, возможно, под влиянием укр. изданий) в месяцесловах славяно-румынских печатных изданий, напр. в Псалтири с воссложением 1638 г. (*Ангелов Б.* Из истории на старобългар. и възражденската лит-ра. София, 1977. С. 14; КМЕ. Т. 4. С. 132–141). В нек-рых храмах Сев. Добруджи (совр. Румыния) хранятся иконы К. и Мефодия, созданные в XIX в. местными мастерами, а также путешествующими художниками тревненской иконописной школы (*Божков*. 1984. С. 460–476).

А. А. Турилов

Почитание К. и Мефодия на болгарских землях с XVIII в. Сведений о почитании солунских братьев в османский период практически не сохранилось (*Ангелов Б.* 1958. С. 202–214). Возобновление празднований дней их памяти относится лишь к кон. XVII в. К этому периоду относятся и появление их новых изображений в храмах. Возрождению их почитания способствовала просветительская деятельность архиеп. Охридского *Иоасафа II* (1719–1745). По его указанию в типографии в Мосхополе (ныне Воскопопя, Албания) в 1742 г. были изданы службы, посвященные К. и Мефодию и их ученикам. Прп. *Паусий Хиландарский* в посвященной слав. просветителям главе «Истории славяноболгарской» (1760–1762) подчеркивал, что они создали именно болг. азбуку и книжность, к-рая позже стала называться славянской, и что болгары, первые из славян принявшие крещение и получившие письменность, из-за османского порабощения утратили навык чтения на родном языке, в то время как другие славяне более образованным благодаря своей свободе (*Паусий Хиландарски, иером.* История славяноболгарская / Ред.: Й. Иванов. София, 1914. С. 68). Мн. южнослав. писате-

ли и историки XVIII–XIX вв. (напр., свящ. Христофор *Жефарович* (Стематография. Виена, 1741), архим. *Иоанн (Раич)*, Парфений Павлович и др.) считали солунских братьев олицетворением Православия, духовного просвещения и культуры в слав. мире.

В «Хрестоматию славянского языка» (Царьград, 1852) архим. *Неофит Рильский* перенес Житие К. и Мефодия из Четых-Миней свт. Димитрия Ростовского, под 11 мая (дата также появилась из Миней Димитрия Ростовского и стала главной болг. датой памяти равноап. учителей) о них сообщает и «Месяцеслов и календарь вечный» (1853, см.: *Ангелов Б.* 1969. С. 126–127; *Колева.* 2003. С. 273). В 1857 г. еп. Патароликийский Поликарп (Цонков) опубликовал в болг. «Цариградском вестнике» (позже и отдельной брошюрой) «Краткое Житие и историю святых отцов наших Кирилла и Мефодия» (*Желев Й.* Към биографията на еп. Поликарп Патароликийски // ИП. 2004. Год. 60. Кн. 3/4. С. 142–176).

Впервые на болг. землях общественное празднование дня памяти равноапостольных братьев К. и Мефодия 11 мая состоялось в 1851 г. в епархиальном уч-ще в Пловдиве по инициативе преподавателя Н. *Герова*, к-рый также предложил назвать это учебное заведение в честь слав. просветителей (*Плачков И. П.* Празникът на бълг. възраждане: Из един разговор с Н. Геров // Бълг. сборка. София, 1894. Кн. 1. С. 54–56). 11 мая 1857 г. торжественная литургия была отслужена в болг. храме в К-поле, а № 329 «Цариградского вестника» (от 18 мая 1857) с опубликованной в нем проповедью, произнесенной на этой службе, был распространен по всей Болгарии. С каждым годом число болг. населенных пунктов, где ежегодно или иногда отмечался этот день, возросло (1857 — Шумен и, вероятно, Лом; 1858 — Велес, Видин, Калофер, Карлово, Копривштица, Русе, Свиштов, Скопье, Сопот, София, Стара-Загора и Чирпан; 1859 — Горна-Джумая (ныне Благоевград), Габрово, Елена, Казанлык, Клисурса, Татар-Пазарджик (ныне Пазарджик), Панагюриште, Сливен, Эски-Джумая (ныне Тырговиште), Ямбол и др.; 1860 — Кюстендил, Нова-Загора, Самоков, Севлиево, Хаджиоглу-Пазарджик (ныне Добрич) и др.)

и к 1878 г. достигло 135. За этот период в 32 болг. периодических изданиях («Цариградский вестник», «Македония», «Век», «Прогресс» (Напредък), «Стара планина», «Народность», «Дунайская заря», «Гайда», «Училище», «Независимость», «Право» и др.) было опубликовано ок. 430 статей о К. и Мефодии (*Чолаков Г.* Дело на св. Кирил и Методий на страниците на в. «Право» // Международен симпозиум 1100 години от блажената кончина на св. Методий. 1989. Т. 1. С. 265–270). Этот день назывался «второй Пасхой» и отмечался даже, как писали, более «торжественно» (България. 1859. Бр. 9, 11; 1860. Бр. 62, 63).

Праздничные мероприятия начинались с литургии, после к-рой шествие направлялось в местное учебное заведение, б-ку (Бухарест, 1867, Плоешти, 1870, Александрия, 1872) или в мастерские (швейный цех в Котеле в 1860). Во время шествия участники (прежде всего учащиеся) несли иконы равноапостольных К. и Мефодия, по окончании — служили молебен. В некоторых учебных заведениях в этот день проходили



Крестный ход
в честь равноапостольных
Кирилла и Мефодия. Болгария.
Фотография. 20-е гг. XX в.

экзамены (Севлиево, 1861, Видин, 1867 и др.), освящались новые храмы, в т. ч. и во имя слав. первоучителей (Варна, 1865, Бухарест, 1869, Кюстендже (ныне Констанца, Румыния), 1872), открывались учебные заведения (Варна, 1862, Бобошево, 1871, Черна-Воде, 1870, Лясковец (Главное уч-ще, 1871, Богословское уч-ще, 1874)). На службу 11 мая в болг. храм в К-поле приезжали болгары как из К-поля, так и из Болгарии, Фракии и Македонии (Македония. 1867. Бр. 24 от 13 мая). В 1866 г. в с. Родосто (ныне Текирдаг, Турция) гильдия болг. ткачей объявила 11 мая своим патрональным праздником. В 1867 г. в этот день в Софии прошел съезд 25 каази (уездных правителей).

Иногда празднования в честь К. и Мефодия обостряли отношения

с османскими властями (11 мая 1862 по приказу берковицкого паша Юсуфа ок. 120 участников праздничных мероприятий в *Клисурском мон-ре*, были избиты, а обитель разрушена (в 1867 ее восстановили и освятили во имя слав. первоучителей)) или с местным греч. духовенством, напр. в Пловдиве (1859), Силистрии (ныне Силистра, 1860), Тулче (1862), Неврокопе (ныне Гоце-Делчев, 1863), Малко-Тырнове (1870), Черна-Воде (1870). Во многих местах в торжествах участвовали и греки: в Шумене (1859), Смирне (ныне Измир, Турция, 1867), Неврокопе (1868). В городах со смешанным населением в праздниках иногда участвовали и жители др. национальностей: напр., в К-поле в 1867 г. в торжествах приняли участие бошнаки, турки, арабы, а в 1870 г. — и русские (в т. ч. рус. консул), хорваты, сербы, черногорцы и др.

Слав. просветители стали символами болг. освободительного движения. Болгарский центральный революционный комитет опубликовал в 1871 г. прокламацию с призывом: «Братья болгары! Молитесь нашим

святым, равноапостольным братьям Кириллу и Мефодию, и готовьтесь

к бою!» (*Страшимиров Д.* Васил Левски. София, 1929. Т. 1. С. 503). Болг. революционер В. *Левский*

переписал тропарь равноапостольным К. и Мефодию в рабочую тетрадь, а Г. С. Раковский и Л. Каравелов опубликовали несколько статей о слав. просветителях. Х. Ботев в статье писал о дне памяти К. и Мефодия: «...праздник нашего исторического возрождения, праздник народный, праздник, который нам напоминает наше прошлое и настоящее, и праздник, который должен нас воодушевить идеей полного духовного и политического освобождения» (Знамя. 1875. Бр. 15 от 9 мая; *Колева.* 2003. С. 276).

В честь св. братьев болгары написали более 90 стихотворений, поэм и песен. Наиболее известный поэма И. Груева «И после тысячи лет» (И след тысяща годин), песни «Кириллу и Мефодию» Каравелова,



«Да прославим память» Д. Войникова и всеучилищный гимн, написанный в 1882 г. учителем из г. Русе С. Михайловским, «Востань, народ возрожденный!» (Върви, народе възродени), в к-ром К. и Мефодий названы «отцами болгарского знания, творцами нашего любимого наречия» (*Петкова-Марчевска С.* В прослава на св. Кирил и Методий: Сб. с песни и песнопения. Велико Търново, 2013).

В XIX в. на болг. землях появились храмы во имя К. и Мефодия (о подобных храмах в средневековье неизв.): строительство 1-го храма началось в Тырнове (ныне Велико-Търново) 10 марта 1860 г., 4 сент. 1861 г. в нем была отслужена 1-я литургия. На службу 11 мая 1862 г. сюда пришли почти все жители города (*Кулелиев Й.* Нови данни за първото честване на св. братя Кирил и Методий в Търново // ДК. 1961. Год. 41. Кн. 5. С. 21–24), а освятил его 4 окт. 1872 г. митр. Макариопольский *Иларион (Михайловский)*; в посл. митрополит Тырнольский. Слав. первоучителям были посвящены храмы в Стара-Загоре (1862), с. Калековец около Пловдива (1863), Тутракане (1863), Панагюриште (1864), с. Хасарджик (ныне Штипско) около Варны (1865), с. Гевреклер (ныне с. Калиманци, 1866), с. Караманлий (ныне Караманите, 1869) близ Варны, с. Староселци близ Плевена (1867), Бургасе (1869) (*Колева, Кръстев.* 2003) и др.

В 1868 г. болг. община Фессалоники впервые отметила день памяти равноапостольных братьев К. и Мефодия и попросила митрополита Солунского предоставить храм, чтобы освятить его во имя «народных просветителей», но получила отказ. Но идею возведения храма в честь слав. просветителей в их родном городе поддержала Болгарская эказархия (Македония. 1872. Бр. 17 от 18 июля). Каравелов писал, что такой храм «должен стать общеславянским Иерусалимом... Славянские племена должны построить в честь своих апостолов по храму в каждом селе и в каждом городе, а Солунь должна стать средоточием всех славянских храмов», чтобы каждый славянин хотя бы раз в нем побывал, «как поклоняются греки в Иерусалиме, турки в Мекке, а католики в Риме» (Независимосте. 1873. Бр. 35 от 19 мая). На собранные болгарскими деньгами (мон-рь Зограф выделил

500 тур. лир) в Фессалонике был приобретен участок с домом, в котором были устроены уч-ще и параклис во имя К. и Мефодия, освященный 20 июня 1873 г. («Право» от 20 июля 1873). В 1876 г. вопреки протестам Фессалоникийского митрополита этот параклис был обращен в храм. Он был разрушен в 1913 г., во время 2-й Балканской войны (*Снегаров И.* Солун в бълг. духовна култура: Ист. очерк и док-ти. София, 1937. С. 57–58).

В 70-х гг. XIX в. были построены храмы во имя К. и Мефодия в Севлиево (1871), Меджидие, Тулче и Карапче (ныне Маломир) (Юж. Добруджа) (1872), с. Богдалий-Чамурлий (ныне Житен) близ Добрича и Даутларе (ныне Царимир) близ Пловдива (1874), с. Арабаджиево (ныне Коларово) близ Стара-Загоры, с. Гердеме (ныне Питово) близ Сливена, Свиштово и Горна-Бане (ныне в черте Софии) (1875) и др. После освобождения Болгарии от османского владычества с 1878 г. до кон. XIX в. были построены еще 24 храма во имя К. и Мефодия, самый большой — в с. Константин возле Тырново (1879–1881). В Софии солунским братьям посвящены 2 церкви, а устроенный в нач. XX в. храм в бывш. Черной мечети (1528) освящен во имя их ближайших учеников — св. *Седмочисленников*. К 1985 г. на территории Болгарии ок. 100 храмов и 7 параклисов были посвящены равноапостольным К. и Мефодию, к 2002 г. — 104 храма и 6 параклисов, также им посвящено 2 монастыря — Клисурский и Горнобанский (Люлинский). Во имя братьев 9 февр. 2002 г. был освящен католич. собор в Свиштово.

Храмы во имя слав. просветителей были возведены и в центрах болг. эмиграции: в Бухаресте (1869), в т. н. Болгарском хуторе близ Киева (1869, позже переосвящен в честь Преображения Господня (*Темелски Х.* Заслугата на архиеп. Йосиф Соколски за основаването на храм св. Кирил и Методий в Киев, 1869 г. // Международен симпозиум 1100 години от блажената кончина на св. Методий. 1989. Т. 1. С. 262–264)), Мельбурне (Австралия) и Торонто (Канада), Загребе, параклис — в Вене (1994) и др. (см.: *Колева, Кръстев.* 2003. Т. 4).

Учебные заведения, названные именами К. и Мефодия, появились на болгарских землях впервые в 40-х гг.

XIX в.: в с. Кипилово близ Сливена (1840), Софии (1842), Прилепе (1843), с. Калипетрово возле Силистрии (1850), Перуштице (1850). Уч-ще в Пловдиве, основанное в 1850 г., в 1851 г. было названо в честь просветителей, в 1868 г. преобразовано в гимназию, в 1869 г. в духовную семинарию. В 1855 г. в Тырново было открыто «Высшее училище Болгарии, Фракии и Македонии» им. К. и Мефодия (в 1880 преобразовано в Народную муж. гимназию им. К.). В 1857 г. в Сливене было открыто училище, на печати к-рого был помещен образ святых братьев. Училища имени св. братьев были открыты в Охриде (1858), Копривштице (1860), Карлове (1861), Варне (1862), Карнобате (1862), Тырново (1862, женское) — с 1860 по 1912 г. как минимум 30 болг. училищ были названы во имя К. и Мефодия. В 1866 г. было основано жен. уч-ще им. К. и Мефодия в Фессалонике, в 1869 г. в нем насчитывалось уже ок. 100 учениц. Материальную поддержку уч-щу оказывали рус. консул и монастырь Зограф. В 1880 г. в Фессалонике также была открыта муж. гимназия им. К. и Мефодия. В 1989 г. в Болгарии действовали 992 учебных заведения им. К. и Мефодия, в т. ч. ун-т в Велико-Търново, ДА в Софии. В дек. 2013 г. в Пловдиве была основана ДА во имя солунских братьев. Во 2-й пол. XIX в. появилась традиция называть именами К. и Мефодия 6-ки: в наст. время таких 6-к 98, в т. ч. Народная 6-ка в Софии (НБКМ, см.: *Кръстев А.* Св. Кирил и Методий — патрони на храмове, училища и читалища в България от Възраждането до днес // Междунар. симпозиум 1100 год. от блажената кончина на св. Методий. 1989. Т. 1. С. 238–248; *Пърличева, Колева.* 2003. Т. 4).

Первый памятник К. и Мефодию в Болгарии был установлен в 1934 г. во дворе уч-ща в Казанлыке. В посл. подобные памятники появились во мн. городах Болгарии: в Софии перед зданием НБКМ (1972), Благоевграде (1980) и др. В честь К. названо с. Кирилово возле Стара-Загоры (1971).

С введением в Болгарии григорианского календаря (1916) официально праздник стал отмечаться 24 мая, но после перехода Болгарской Православной Церкви на этот же календарь (с 20 дек. 1968) произошло разделение праздника на государствен-



ный (24 мая) и церковный (11 мая). Даже в коммунистический период день К. и Мефодия всегда торжественно отмечался в Болгарии: учащиеся и деятели культуры проводили шествия и возлагали венки к памятникам и изображениям слав. просветителей, проходили научные и культурные мероприятия, во многих учебных заведениях в этот день были выпускные мероприятия. 30 марта 1990 г. Народное собрание Болгарии объявило 24 мая общенациональным праздником — Днем болгарского просвещения, культуры и славянской письменности.

В честь провозглашения независимости Болгарии (1908) был учрежден гос. орден св. К. и Мефодия 1 степени (сейчас 3 степени) для награждения болг. и иностранных граждан, учебных, общественных, научных и культурных сообществ и организаций за заслуги в научной, просветительской и культурной деятельности.

ЮНЕСКО провозгласила 1969-й год Юбилейным в честь 1100-летия со дня смерти К. 14 февр. в Софии состоялся многотысячный митинг возле здания НБКМ, а 11 мая в храме-памятнике св. блгв. кн. Александра Невского была торжественная служба с участием 3 патриархов (К-польского Афиногора, Александрийского Николая VI и Болгарского Кирилла) и делегаций из всех Поместных Православных Церквей. 21–23 мая в Софии прошел Международный научный симпозиум, организованный Болгарской АН, Софийским ун-том им. Климента Охридского и Высшим педагогическим ин-том Велико-Тырнова (Иг-

Болгария стала центром изучения жизни, деятельности и наследия равноапостольных братьев К. и Мефодия. В 1971 г. при Болгарской АН возникла Кирилло-Мефодиевская комиссия, преобразованная в 1980 г. в *Кирилло-Мефодиевский научный центр*, занимающийся исследованием деятельности просветителей. Ин-т лит-ры при Болгарской АН издал *Кирилло-Мефодиевскую энциклопедию* (КМЕ. 1985–2003. 4 т.).

Д. Чешмеджиев

Почитание К. и Мефодия в России в XIX–XXI вв. К кон. XVII в. почитание К. и Мефодия сократилось под влиянием печатного Месяцеслова (1682), в котором список святых был исправлен по греч. образцам. Но с развитием национального движения среди слав. народов, распространением идей панславизма и славянофильства интерес к жизни и деятельности слав. просветителей усиливается, а их почитание приобретает политический характер. В 1-й пол. XIX в. в разных странах, как славянских, так и неславянских, издаются первые исследования, посвященные К. и Мефодию. Для широкого круга читателей А. В. Горский опубликовал исследование ЖК (*Горский А. В. О св. Кирилле и Мефодии // Москвитянин. 1843. Ч. 3. № 6. С. 405–434*), и П. Й. Шафарик издал текст памятника (*Šafárik P. J. Památky dřevního písmenictví Jihoslovanaŭ. Praha, 1851*). Почти во всех публикациях подчеркивалась важность влияния созданной равноап. братьями книжности на историческое развитие и самосознание слав. народов. Солунских братьев стали воспринимать как объединителей всех славян, как символ стремления прежде всего юж. славян к независимости от Османской империи и просвещению. Именно поэ-

Праздник славянской письменности в Скопье. Фотография. 1901 г.

тому св. братья были избраны покровителями созданного в 1845 г. в Киеве Н. И. Костомаровым и В. М. Белозерским тай-

ного политического об-ва (братства), деятельность которого была направлена на создание демократической федерации слав. гос-в (России с Украиной, Польшей, Чехией,

Сербией и Болгарией) со столицей в Киеве, на проведение реформ на основе христ. морали, на отмену крепостного права и т. п. В 1847 г. деятельность братства была раскрыта, некоторые его члены (в т. ч. писатель Т. Г. Шевченко) арестованы и приговорены к различным тюремным срокам (Кирило-Мефодийське товариство. К., 1990. 3 т.).

Но в большей степени К. и Мефодий почитались как покровители просвещения. В 1855 г. историк М. П. Погодин передал подаренную



Равноапостольные Кирилл и Мефодий. Горельефы памятника «Тысячелетие России» в Вел. Новгороде. 1862 г. Скульптор М. А. Чижов.

ему в Праге частицу мощей К. домовому храму Московского ун-та (судьба частицы неизв.). В нач. 1861 г., в преддверии 1000-летнего юбилея создания славянской азбуки (1863), еп. Смоленский *Антоний (Амфитеатров)* обратился к обер-прокурору Синода А. П. Толстому с прошением о возобновлении церковного почитания К. и Мефодия и об одобрении составленной им в их честь службы: в ней испрашивалось молитвенное ходатайство слав. просветителей за почитающий их русский народ. В 1862 г. имп. Александр II учредил по 4 именные Кирилло-Мефодиевские стипендии на каждый ун-т в России. В том же году в России отмечали 1000-летие создания Российского государства (с 6370 г. (862), указанного в «Повести временных лет» как начало правления династии Рюриковичей), поэтому последовательность 1000-летних дат придавала юбилейным мероприятиям характер единства православной Церкви, нации



натъев А. Празднование в Болгарии 1100-й годовщины блаженной кончины св. Кирилла-Константина Философа // ЖМП. 1969. № 8. С. 66–73).



и языка. 8 сент. 1862 г. в Новгороде был открыт монумент «Тысячелетие России» (архит. М. О. Микешин, И. Н. Шредер, скульптор М. А. Чижов), на к-ром среди выдающихся деятелей гос-ва первыми в ряду просветителей представлены К. и Мефодий.

В 1863 г. Синод РПЦ установил день памяти К. и Мефодию 11 мая (ДБ. 1863. Т. 17. № 3. С. 89): в тот же год 11 мая службы во имя равноап. братьев были совершены почти во всех храмах России. Текст службы слав. просветителям был издан тиражом 35 тыс. экз., а вполсл. включен в Дополнительную Минею (К., 1890) и разослан по храмам России и др. слав. гос-в (позже служба была издана в Белграде). Митр. Московский и Коломенский *Филарет (Дроздов)* составил песнь канона в честь слав. первоучителей (ДЧ. 1863. Ч. 5; 1885. Ч. 1).

В 1869 г. в России отметили 1000-летие со дня кончины К. Помимо торжественных служб (главная состоялась в Чудовом мон-ре в Московском Кремле) 14 февр. прошли различные общественные мероприятия. В Московском ун-те состоялось заседание Славянского благотворительного комитета, на к-ром объявили об учреждении Кирилловской премии для учащейся молодежи, «дабы поощрить молодых людей к занятиям славянством», а директор Московского Публичного и Румянцевского музеев В. А. Дашков пообещал устроить при университетском музее храм во имя К. и Мефодия с приделом во имя св. кн. Владимира Великого.

6 апр. 1885 г. прошли мероприятия в честь 1000-летия кончины Мефодия, к-рые имели характер гос. и общеслав. торжеств. Их подготовкой занимался обер-прокурор Свящ. Синода К. П. Победоносцев, который 3 апр. 1885 г. в письме к рос. имп. Александру III писал, что «...семя всей нашей исторической культуры заложено в азбуке, изобретенной Кириллом и Мефодием, и в книгах, ими переложенных на славянский язык и донныне составляющих драгоценное достояние духа народного в России» (Письма Победоносцева к Александру III. М., 1926. Т. 2. С. 70–71). Указом Синода в 1885 г. память слав. первоучителей 11 мая была отнесена к средним праздникам с бдением, а поминание «иже во святых отцев наших Кирилла

и Мефодия, учителей словенских» включено в молитву, читаемую при завершении литии на великой вечерне, и в молитву по прочтении Евангелия на утрени («Спаси, Боже, люди Твоя...»). Также св. братьев стали помянуть на каждой полной литургии во время проскомидии при изъятии 8-й частицы из 3-й (т. н. девятичинной) просфоры.

В честь юбилея были напечатаны и бесплатно распространены Жития св. братьев, в различных изданиях публиковались научные (в т. ч. тексты древних церковных служб) и популярные исследования, в к-рых миссия солунских братьев осмыслялась прежде всего как славянская и православная. Эти празднования были призваны стать аналогом торжеств в Велеграде, к-рые в честь этого же юбилея проводила католич. Церковь, преследуя цели объединения зап. и вост. славян под юрисдикцией Рима. 6 апр. была отслужена торжественная литургия в Исаакиевском соборе в С.-Петербурге, на к-рой присутствовали имп. чета и зарубежные гости. На др. день состоялся гражданские празднества, в т. ч. торжественное собрание Славянского благотворительного об-ва, на котором прозвучали предложения о восстановлении самостоятельной Моравской архиепископии. В Москве на торжественной службе в храме Христа Спасителя присутствовали по неск. учеников от каждой городской школы. Затем крестный ход направился в Кремль, а потом под звон всех кремлевских колоколов прошел от Успенского собора через Спасские ворота на Красную пл. (где была установлена икона равноапостольных Кирилла и Мефодия) и через Никольские ворота вернулся обратно на Соборную пл. Также в этот день состоялись торжественные акты во мн. московских учебных заведениях, в библиотеках были прочитаны лекции. К этому юбилею музыки к гимну «Обнимись со мной, славянский брат» в честь К. и Мефодия написал П. И. Чайковский, специальные церковные песнопения составили свящ. В. Ф. Старорусский и Р. Главич. В 1885 г. Синод РПЦ одобрил текст акафиста солунским братьям.

Тогда же в Москве было учреждено «Братство вспомоществования церковно-приходским училищам им. Кирилла и Мефодия» (Кирилло-Мефодиевское московское братство), к-рое до 1917 г. поддерживало раз-

личные учебные заведения. В 1892 г. попечением братства была открыта бесплатная церковноприходская школа для бедных при Даниловом мон-ре (см.: За четверть вѣка: К истории церк.-приходских школ Моск. епархии / Моск. Кирилло-Мефодиевское братство, 1884–1909. М., 1910). Подобные братства были учреждены в Екатеринославе (ныне Днепропетровск) (1883), Астрахани (1885), Пскове (1885), Минске (1886), Саратове (1886), Баку (1887) и др.; они занимались созданием и финансированием бесплатных учебных заведений и б-к.

К посл. четв. XIX в. относится появление в России храмов во имя К. и Мефодия (до этого времени о подобных храмах сведений нет). Одним из первых был освящен в их честь храм на нижнем ярусе колокольни Казачьего Крестовоздвиженского собора в С.-Петербурге (1872–1873; именно этот храм был первым возвращен РПЦ в 1991). В основном кирилло-мефодиевские храмы устраивались как домовые при учебных заведениях: в Земледельческой школе в Москве (1887), в духовных семинариях (в Тамбове, в 1909, возобновлен в 2005), духовных уч-щах (в Перми (1887), Пошехонье (1887)) и различных школах — в муж. гимназии в г. Короча (ныне Белгородской обл.) (1885), промышленном училище в Красноуфимске (1887), Ст. Руссе (1892), Венёве (1892), Муроме (1892), Орле (1894), 9-й гимназии им. Петра Великого в С.-Петербурге (1896), церковно-учительной школе в Казани (1905–1907). В 1901 г. Синод предписал ежегодно совершать 11(24) мая праздничное богослужение в домовых храмах при всех учебных заведениях духовного ведомства с освобождением учащихся от занятий. В этот день в рус. церковных школах проходил выпускной акт.

После революции 1917 г. память о К. и Мефодии в России помимо РПЦ сохраняли исследователи, занимавшиеся изучением их книжного наследия. В 1963 г. в Москве прошла конференция в честь 1000-летия создания слав. письменности. В 1969 г. 1100-летию со дня смерти К. было посвящено только неск. статей о его жизни и деятельности, опубликованных в ЖМП (№ 6, 7).

В 1985 г. под влиянием европ. торжеств в память 1100-летия преставления Мефодия впервые в СССР 24 мая было объявлено Праздником



славянской культуры и письменности. В 1986 г. этот праздник прошел в Мурманске по инициативе писателя В. С. Маслова. В последующие годы столицей праздника были: Вологда (1987), Новгород (1988), Киев (1989). Постепенно значение праздника в СССР возрастало, и для проведения торжеств в 1989 г. был создан Фонд славянской письменности и культуры. После постановления Президиума Верховного совета РСФСР (30 янв. 1991) о ежегодном проведении «Дней славянской культуры и письменности» при Мин-ве культуры РФ и Славянском фонде был создан специальный оргкомитет, председателями которого стали министр культуры РФ и до 2008 г. митр. Крутицкий и Коломенский Ювеналий (Полярков). Комиссия РПЦ по проведению празднований была учреждена 22 февр. 1993 г. В посл. празднования прошли в Минске (1990), Смоленске (1991), Москве (1992; I Международный конгресс славянских культур, 1993), во Владимире (1994), в Белгороде (1995), Костроме (1996), Орле (1997), Ярославле (1998), Пскове (1999), Рязани (2000), Калуге (2001), Новосибирске (2002), Воронеже (2003), Самаре (2004), Новочеркасске (2005), Ханты-Мансийске (2006), Коломне (2007), Твери (2008), Саратове (2009). В 2010 г. было принято решение проводить Дни славянской письменности и культуры в Москве, чтобы придать им общегос. статус. Каждый год



Памятник равноапостольным Кириллу и Мефодию в Москве. 1992 г. Скульптор В. М. Клыков

В Дни славянской письменности и культуры во всех епархиях РПЦ проходят культурные и научные конференции («Кирилло-Мефодиевские чтения», «Славянская культура: Истоки, традиции, взаимодействия»), выставки, концерты, паломничества. Подобные празднования проходят и в неслав. странах: напр., в 2012 г. оно состоялось в ун-те Малайя (Малайзия).

В 1997 г. Московская Патриархия и Славянский фонд России учредили «Международную премию св. равноапостольных братьев Кирилла и Мефодия», к-рая ежегодно присуждается различным деятелям за сохранение и развитие кирилло-мефодиевского наследия. Премия (бронзовая статуэтка К. и Ме-

Молебен на Славянской пл. в Москве в День славянской письменности и культуры. Фотография. 2012 г.



фодия, памятная медаль и диплом) торжественно вручается патриархом Московским и всея Руси

на специальном заседании. 25 дек. 2009 г. в РПЦ была учреждена патриаршая лит. премия К. и Мефодия для поощрения писателей, утверждающих в своем творчестве духовные и нравственные ценности.

В 2009 г. Московский патриархат открыл общецерковную аспирантуру и докторантуру им. К. и Мефодия, к-рая стала приемницей аспирантуры МДА при ОВЦС и вклю-

чает неск. кафедр (библейстики, богословия, внешних церковных связей, истории, управления и канонического права, церковно-практических наук, церковных искусств и археологии, древних и новых языков, философии).

В 2013 г. в России прошли мероприятия в честь 1150-летия создания слав. письменности, в т. ч. выставки «В начале было Слово...» (28 мая – 21 июля, Музей рус. иконы, Москва), «Да радуются днесь народы словенстии...» (30 окт. – 29 нояб. 2013, РНБ ОР, С.-Петербург), Международная научная конференция «Ad fontes: К 1150-летию слав. письменности» (20–22 нояб. 2013 в Доме русского зарубежья им. А. И. Солженицына, Москва) и др. К этому юбилею был снят документальный фильм с участием митр. Подольского Илариона (Алфеева) «Код Кирилла: Рождение цивилизации» (режиссер А. Серпов).

В 90-х гг. XX в. в России во имя К. и Мефодия были освящены храмы: кафедральный собор в Самаре (1995), в Воронеже (1997), во Владивостоке (2002), в пос. Угра Смоленской обл. (2002), в Кургане (2003), в с. Малые Маячки Белгородской обл. (2005), в пос. Элита Красноярского края (ок. 2005), в дер. Писаной Кемеровской обл. (ок. 2008), в Московской обл. (Химки (2007), Подольск (2011), дер. Конев-Бор Коломенского р-на (2004), пос. Оболенск Серпуховского р-на (2006), дер. Еднево Волоколамского р-на (2010)), в Туле (2008), в г. Велиж (2009) и т. д. (более 20 храмов). В Москве в их честь возводится храм в память жертв теракта в Театральном центре на Дубровке (заложен в 2012). Кирилло-мефодиевский домовый храм есть в Духовном уч-ще Витебска (Белоруссия, 1998), кафедральный собор в г. Хуст Закарпатской обл. (Украина, 1991), храмы в г. Нарве (Эстония, 1992–1994), пос. Первомайском Алматинской обл. (Казахстан, 1999), г. Днестровске (Молдавия, 1999), с. Волынцеве Сумской обл. (Украина, 2004), в Павлограде (Украина, 2006) и др.

Также в России возрождается традиция посвящения слав. первоучителям храмов при учебных заведениях: во Владимирском Государственном ун-те (2008), в Курском гос. педагогическом ун-те (1998, новый собор освящен в 2008), Екатеринбургской ДС (1995), Саратовском

медицинском ун-те (2013), правосл. гимназии в Белгороде (1995), средней школе № 28 г. Волжский Волгоградской обл., колледже связи в Ростове-на-Дону (1999) и т. д.

Памятники К. и Мефодию установлены в Саратове (2009), в Мурманске (подарен городу болгарями в благодарность за 1-е проведение празднования дня письменности), в Киеве, во Владивостоке, в Дмитрове, памятная доска установлена на стене Троицкого кафедрального собора в Пскове (1999) и др.

Э. П. П.

Почитание К. и Мефодия в Греции. В поствизант. период почитание К. и Мефодия среди греков было забыто. Первый храм во имя этих святых в Фессалонике был построен болг. общиной, но после присо-



Храм равноапостольных Кирилла и Мефодия в Фессалонике. 1981–1985 гг.

единения в 1912 г. города к Греческому королевству болгары в 1913 г. его покинули, а почитание солунских братьев временно прекратилось.

Когда в 1957 г. Фессалоникийский митр. Пантелеимон I (Папагеоргиу) учредил празднование Собору Фессалоникийских святых (в Неделю жен-мироносиц), в их число вошли и слав. просветители.

В 1966 г. Фессалоникийская митрополия и Богословский факультет Фессалоникского ун-та организовали на родине равноапостольных К. и Мефодия празднования в честь 1100-летия начала их просветительской миссии. Эти торжества, сопровождавшиеся церковными и научными мероприятиями и изданием исследований о св. братьях, пробудили в Греции интерес к личностям славянских просветителей. Во время празднований возникла идея построить в Фессалонике храм, посвященный им (*Ἰωάννης (Ἀλεξίου), ἀρχιμ. Κύριλλος καὶ Μεθόδιος οἱ ἱεραπόστο-*

λοι. Ἀθήναι, 2007³. Σ. 150). В 1966 г. по инициативе Фессалоникийского митр. Пантелеимона I была издана служба равноапостольным К. и Мефодию, составленная новогреч. гимнографом мон. *Герасимом Микраяннанитом* (впосл. он написал еще одну службу в честь этих святых, канон молебный и 24 икоса). В 1970 г. в календари Элладской Православной Церкви под 11 мая был внесен день памяти равноапостольных К. и Мефодия (*Ἡμερολόγιον τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος. Ἀθήναι, 1970. Σ. 101, 190*). В 1972 г. в Фессалонике были учреждены Кирилловские дни (*Κυρίλλεια*), к-рые сопровождались благотворительными акциями и спортивными состязаниями.

30 нояб. 1974 г. папа Римский Павел VI подарил К-польскому патриарху Димитрию часть мощей К., а тот 7 февр. 1976 г. передал их Фессалоникийскому митр. Пантелеимону II (Хри-

софакису). До завершения строительства храма, посвященного равноапостольным К. и Мефодию, эта реликвия хранилась в базилике вмч.

Димитрия Солунского. Храм был заложен 17 июня 1981 г. на просп. Мегалу-Александру, рядом с набережной, и освящен 12 мая 1985 г. Он представляет собой большой крестово-купольный собор в визант. стиле (образцом для него послужила к-польская ц. Пресв. Богородицы Фары), но с позолоченным куполом, что несвойственно греч. храмам. Мощи выставляются для поклонения каждую среду в 6 ч. вечера. 14 сент. 2008 г. рядом с храмом была установлена стела в виде раскрытой книги с мозаичными изображениями К. и Мефодия с одной стороны и кириллического алфавита — с другой (скульптор Д. Ставринуду, мозаичист Е. Галинос, архит. К. Галинос). 24 мая 2013 г. рядом с храмом был установлен памятник солунским братьям, выполненный скульптором А. А. Архиповым (С.-Петербург) в связи с тем, что 2013 год провозглашен муниципалитетом Фессалоники годом Кирилла и Мефодия. Также на набережной недалеко от

храма находится памятный крест в честь этих святых.

Хотя церкви во имя слав. просветителей есть в разных регионах Греции (напр., 26 сент. 2013 был заложен храм в Олимпиako-Хорью в пригороде Афин), но большинство их находится в окрестностях родного города святых (напр., в Эвоссосе и Александрии) и в Лангадаской митрополии: часовня во имя ап. Павла и равноапостольных К. и Мефодия в местности Дервени-Лайина, ц. Пресв. Богородицы и равноапостольных К. и Мефодия в с. Периволаки близ Лангадаса (малое освящение совершено 10 мая 2013, храму переданы частицы мощей слав. просветителей), мон-рь равноапостольных К. и Мефодия близ Аскоса (собор освящен 9 мая 2012), главной святыней к-рого являются частицы мощей учеников первоучителей — святых Климента, Наума, Саввы, Горазда и Ангеляра. В мон-ре Св. Троицы близ сел. Пенде-Врисес работает Международная академия богословских и философских исследований «Св. Кирилл и Мефодий».

Благодаря славянским населенкам равноапостольных К. и Мефодий с XIX в. почитаются на Афоне. В скиту Ксилургу (принадлежащем Русскому мон-рю вмч. Пантелеимона) хранятся частицы их мощей и построен храм во имя св. братьев. Парекклисион во имя этих святых также был воздвигнут в 1900 г. в болгарском мон-ре Зограф (*Γεράσιμος (Σμυρνάκης), ἀρχιμ. Τὸ Ἅγιον Ὄρος. Ἀθήναι, 1903. Καρνές, 1988². Σ. 679; Πεντζίκης Ν. Γ. Ἅγιον Ὄρος. Ἀθήναι, 2003. Τ. 2. Σ. 345*).

Э. П. А.

Почитание К. и Мефодия в Чехии в раннее средневековье во многом зависело от условий, в к-рых существовали в стране славянские письменность и богослужение. Они сохранялись и периодически пользовались покровительством княжеского двора, но господствующее положение в стране занимали сторонники лат. обряда.

Рассказ о деятельности К. читается в начальной части Мученичества святых Вячеслава и Людмилы, известного как «*Кристианова легенда*» (BNL, N 5028–5029), созданного в Чехии в 90-х гг. X в. Здесь говорится, что К. обратил жителей Моравии ко Христу, создал для славян особое письмо, перевел для них ВЗ и НЗ и мн. др. тексты, латинские

и греческие, ввел богослужение на слав. языке, как в Болгарии. Когда К. прибыл в Рим как паломник, буквально «ради молитвы» (*causa orationis*), то был обвинен папой и др. высокопоставленными духовными лицами в совершении «вопреки каноническим правилам» (*contra statuta sanctorum*) службы на слав. языке. К. убедил их в своей правоте, доказав, что не нашел иного способа, чтобы приобщить к христ. учению народ «невежественный и жестоковыйный». В подтверждение своей правоты К., согласно «Легенде...», цитировал Псалтирь («всякое дыхание да хвалит Господа») и ап. Павла («не запрещайте говорить языками»). Папа и др. духовные лица, убежденные этими доводами, дали К. письменное разрешение совершать богослужение на славянском языке. Эти цитаты показывают, что автору «Легенды...» было известно ЖК, где содержались ссылки на те же тексты. Вместе с тем автору, клирику, пользовавшемуся латинским письмом и близкому к Пражскому еп. св. Войтеху (Адальберту), была чужда мысль о равноправии славянского письма с др. системами письменности; существование слав. письменности допускалось только для удобства миссионерской деятельности.

В XI в. главным центром слав. письменности в Чехии был Сазавский мон-рь: связанные с обителью источники даже после изгнания из нее в 1096 г. сторонников слав. обряда отражали память об изобретенном «святейшим епископом Кириллом» (a sanctissimo Quirillo episcopo) слав. письме (ММФН. Т. 2. С. 236–237).

Во 2-й пол. XIII в. была написана «Всемирная хроника» Мартина Опавского, в к-рой рассказывается об обретении мощей сщмч. Климента, а К. назван «апостолом почти всех славян» (raepe omnium Slavorum apostolus) (ММФН. Т. 4. С. 416–418). Однако до сер. XIV в. не выявлено следов церковного почитания К. на чеш. землях. Первым проявлением интереса к К. в Чехии в XIV в. стало копирование «Легенды Кристиана» для Пражского еп. Яна IV из Дражице (1301–1343). Развитие его офиц. церковного почитания в Чехии связано с приходом на чеш. трон Карла IV (1347–1378, с 1355 император Свящ. Римской империи). Центром почитания К. стал бенедиктинский *Эммаусский мон-рь* в Пра-

ге, основанный в 1347 г. кор. Карлом IV, к-рый пригласил в обитель монахов из Хорватии. С разрешения папы Римского в мон-ре совершалось богослужение на слав. языке по книгам, написанным глаголицей. Главным патроном аббатства считался блж. Иероним, но в ряде документов, в т. ч. в королевской дарственной грамоте от 21 нояб. 1347 г., указывалось, что обитель была воздвигнута «в честь Бога и блаженнейшей Девы Марии, Матери Его, и славных Иеронима, Кирилла и Мефодия, Адальберта и Проккопия, покровителей... королевства Чешского» (*Die Urkunden des königlichen Stiftes Emaus in Prag, Prag, 1904. Bd. 1: Das vollständige Registerum Slavorum. S. 10–12, 18, 43–44, 55, 217*). Провозглашенные патронами Чешского королевства К. и Мефодий были изображены наряду с др. патронами на мозаике в соборе св. Вита, главном храме Пражского архиеп-ства. В соборе также были поставлены их статуи.

Несмотря на то что традиция богослужения на слав. языке была прервана во время гуситских войн (1419–1434), под влиянием Эммаусского мон-ря почитание К. получило распространение в Чехии, гл. обр. в еп-стве Оломоуц. Так, в 1360 г. К. и Мефодию был посвящен алтарь в Оломоуце, в 1367 г. – в Праге. В 1380 г. Ян IX из Стршеды, еп. Оломоуца, писал об «исповедниках Христовых и епископах» К. и Мефодии как об «отцах, апостолах и покровителях» (*Dvie službe... 1870. S. 11; Japundžić. 1988. P. 114*). В XV в. при участии духовных лиц из диоцеза Оломоуц почитание К. стало распространяться на территории соседней Словакии. Вместе с тем на территории Пражского архиеп-ства не сохранилось данных о праздновании дня К. и Мефодия, в значительной части литургических календарей 2-й пол. XIV в. этот праздник отсутствует. В Чехии поминовение К. и Мефодия обычно совершалось 9 марта, но в Реймском Евангелии, написанном в Эммаусе в 1395 г., память К. указана под 14 февр.

Распространение офиц. церковного почитания равноапостольных К. и Мефодия сопровождалось созданием ряда посвященных им служб и агиографических сказаний. Важными источниками преданий послужили «Итальянская легенда», по-видимому ставшая известной в Чехии

в нач. XIV в., и «Легенда Кристиана» с некоторыми дополнениями. В наиболее крупном памятнике из этой группы – «Моравской легенде» (ВНЛ, N 2074) читается, что на пути в Моравию К. обратил в христианство болгар, говорится о крещении К. моравского правителя и мораван. Труды равноапостольных К. и Мефодия по созданию славянской письменности, обсуждение в Риме вопроса о богослужении на славянском языке излагаются в соответствии с «Легендой Кристиана». В эпоху Карла IV, когда было создано Пражское архиеп-ство (1344), возникла лат. легенда (т. н. «*Quemadmodum*»; ВНЛ, N 2076), в к-рой К., происходящий из Александрии, в Греции обрабатывает в христианство мораван и их правителя Святополка, становится архиепископом в его столице Велеграде и имеет в подчинении 7 епископов в Польше и Венгрии. Появление сюжета о крещении Святополка объясняется, возможно, влиянием хорват. традиции, принесенной в Чехию монахами, поселенными Карлом IV в Эммаусском мон-ре. Святополк из хорват. легенды на чеш. почве был отождествлен с хорошо известным здесь правителем Вел. Моравии. Далее следует текст из «Легенды Кристиана» о спорах по поводу богослужения на слав. языке, сведения о выполненных К. и Мефодием переводах отсутствуют. Затем сообщается, что, предвидя гибель Вел. Моравии, К. перенес в Рим останки сщмч. Климента, сложил с себя сан и умер в Риме. Мефодий, согласно этому рассказу, хотел тайно перевезти останки К. в Моравию, несмотря на запрет папы, но недалеко от Рима вынужден был остановиться, т. к. мощи вдруг отяжелели, а правая рука святого указала, что он хочет вернуться в Рим. В этих памятниках сведения о К. как о создателе слав. письменности и взгляды на его деятельность не выходят за рамки тех сведений, к-рые сообщал Кристиан. Созданная также в XIV в. легенда «Блаженный Кирилл» (*Beatus Cyrillus*; ВНЛ, N 2075) прославляла К. как святого, обратившего в христианство болгар и мораван, не упоминая о создании им славянского письма. В формах, сложившихся на рубеже XIV и XV вв., агиографические сказания о равноапостольных К. и Мефодии сохранялись в Чехии и в последующие века.



В католич. диоцезах Чехии богослужбное поминание равноапостольных К. и Мефодия получило широкое распространение в XVII в. Праздник, посвященный святым, указан не только в проприи диоцеза Оломоуц (1630), но и в директории Пражского архиепископства (1663) со статусом «двойного» (*duplex*) (*ActaSS. Mart. T. 2. P. 12*). Впосл. важнейшим центром почитания К. в Чехии стал цистерцианский монастырь в Велеграде (близ г. Угерске-Градиште), самые ранние сведения об этом восходят ко времени освящения монастырского храма (1735, см.: *Cinek F. Velehrad víry: Duchovní dějiny Velehradu. Olomouc, 1936. S. 42–44*). В 1890 г. храм был передан иезуитам, к-рые активно способствовали утверждению культа равноапостольных К. и Мефодия. При участии пресв. Антонина Цирила Стояна (в 1921–1923 архиепископ Оломоуца) здесь был организован Апостолат святых Кирилла и Мефодия для распространения и укрепления католицизма среди слав. народов (1892), в 1928 г. основана конгрегация сестер святых Кирилла и Мефодия. С 1907 г. в Велеграде проходили съезды католич. богословов и церковных деятелей, посвященные вопросам воссоединения и экуменических связей Церквей (последний, VII съезд состоялся в 1936). В 1927 г. храму в Велеграде был присвоен статус малой базилики (официальное название — базилика Вознесения Богоматери и святых К. и Мефодия). Паломничества в Велеградскую базилику совершаются 4 и 5 июля. В Чехии и Словакии день памяти св. К. и Мефодия (5 июля в соответствии с действующим календарем Римско-католической Церкви) является гос. праздником. В преамбуле Конституции Словакии, принятой в 1992 г., говорится о «духовном наследии Кирилла и Мефодия и историческом завете Великой Моравии».

В 1928 г. на Карловом мосту в Праге появились скульптуры св. братьев: К. традиционно представлен в монашеском одеянии, Мефодий — в епископском. Главным центром почитания св. К. и Мефодия в Чехии является Велеград, в к-ром локализируют условную могилу св. Мефодия. К кон. XX в. все большее число чеш. и словац. историков придерживались теории, что к распространению христианства на их землях слав. пер-



Памятник равноапостольным Кириллу и Мефодию на Карловом мосту в Праге. 1928 г. Скульптор К. Дворжак

воучители не имели отношения, т. к. это сделали нем. миссионеры. Поэтому слав. азбука и письменность здесь не прижились, а почитание братьев не получило распространения и возродилось только под влиянием националистических настроений XIX в. Получившая автокефалию в сер. XX в. Православная Церковь Чешских земель и Словакии считает слав. просветителей своими основателями. В их честь освящен кафедральный собор в Праге (построен в 1730–1736 как католический в честь кард. св. Карло Борромео, в 1933 передан православным и освящен), а также 14 храмов в епархиях. В 2012 г. в Словакии отчеканили монеты с профилем св. К. и Мефодия достоинством 2 евро, но по указанию Еврокомиссии они не были введены в оборот, чтобы не вызвать национальные протесты проживающих в стране венгров. В 2013 г. в Чехии был снят художественный фильм «Кирилл и Мефодий — апостолы славян» (*Cyril a Metoděj — apoštolové Slovanů*, режиссер П. Николаев).

Почитание в Польше появилось под чеш. влиянием; его возникновение связывают с основанными бенедиктинцами из аббатства Эммаус польск. мон-рями в Олеснице (1380) и Св. Креста «на Клепарже» в Кракове (1390). В этих мон-рях богослужение совершалось по рим. обряду, но на слав. языке с использованием глаголических книг. В рукописях,

написанных в Польше, приведен ряд текстов, возникших с развитием почитания св. К. и Мефодия в Чехии в XIV в. В польск. богослужбные книги поминание К. и Мефодия было внесено в XV в. О праздновании 9 марта памяти святых К. и Мефодия, «исповедников, покровителей и апостолов нашего королевства», упоминается в синодальных статутах Краковского еп. Збигнева Олесницкого (1436) (*Statuty synodalne krakowskie Zbigniewa Oleśnickiego (1436, 1446) / Oprac. S. Zachorowski. Kraków, 1915. S. 50*). Проприй мессы в день памяти св. братьев приведен в печатном миссале епископа Краков, подготовленном по указанию кард. Фридерика Ягеллончика (праздник имеет статус «двойного» — *Missale Cracoviense. Nürnberg, [с. 1493]. Fol. 191v–192*). В бревиарии Краковского еп-ства 1443 г. под 9 марта указан официальный К. и Мефодию с 6 чтениями, к-рые приведены и в печатном бревиарии еп-ства Познань, подготовленном под рук. еп. Яна Любранского (*Viaticum Posnaniense. Lugduni, 1513*). Гимн в честь К. (инципит «*Festis praecipuis debita cantica*»; АНМА. Bd. 4. N 222), включенный в бревиарий еп-ства Влоцлавек, заимствован из богослужбных книг еп-ства Оломоуц (*Viaticum Wladislaviense. Norimbergae, 1502*). Празднование памяти св. К. и Мефодия указано также в бревиарии Гнезненского архиеп-ства 1511 г. (*Dwie służbe... 1870. S. 19*). В 1580 г. каноник Станислав Соколовский († 1593) по указанию Виленского еп. Ежи Радзивилла составил новые чтения в день памяти святых; эти чтения включались в польск. богослужбные книги до XIX в. (*Officia propria patronorum Provinciae Polonae / Ed. S. Socolovius. Cracoviae, 1596. P. 71–72; Schenk. 1985*). В XVII в. почитание св. К. и Мефодия получило распространение среди греко-католиков, живших в Речи Посполитой.

Возрождение культа равноапостольных К. и Мефодия в XIX в. в Польше не получило такого масштаба, как в др. слав. странах. В 1873 г. была заложена греко-католич. церковь во имя св. братьев в Сахрыни (близ Грубешова, ныне Хрубешув, Польша), в 80-х гг. XIX в. в честь святых названа польск. католич. семинария в Детройте (США). Однако до XX в. в Польше не было католич. храмов, освященных во имя К.



и Мефодия. Нет сведений и о посвящении до XX в. слав. первоучителям польск. правосл. храмов: только в 1970 г. в их честь была освящена 1-я церковь (Вроцлав), в к-рой богослужение первоначально шло на польск. языке, в наст. время иногда используются церковнославянский или греческий. Братьям посвящены домовый храм в резиденции епископа Белостокского и Гданьского (Белосток), храмы в г. Бяла-Подляска (1989) и г. Сандомир (2013), действует *Кирилло-Мефодиев монастырь в Уйковице* (1984). В 1989 г. было основано правосл. братство во имя К. и Мефодия, к-рое открыло начальную школу (2007), детский сад (2008) и 2 гимназии (2013).

Почитание в католической Церкви. Свидетельств сохранения слав. богослужения и зарождения почитания К. в Риме сразу же после его смерти не сохранилось. Поминовение святых К. и Мефодия под 9 марта внесено кард. Цезарем *Баронием* в Римский Мартиролог (дата заимствована из польск. богослужебных книг; см.: *Martyrologium Romanum ad novam kalendarii rationem et ecclesiasticae historiae veritatem restitutum...* auctore Caesare Baronio Sorano. Venetiis, 1587. P. 114–117). Распространение почитания святых К. и Мефодия в Римско-католической Церкви относится к XIX в.; оно было связано с ростом национального самосознания слав. народов, формированием идеологии панславизма. Сторонники этой идеологии подчеркивали общее историческое и культурное наследие славян, важность сохранения слав. языков, выступали за национальное самоопределение слав. народов, против герм., итал., венг. и греч. господства. Для участников Славянского конгресса в Праге (1848) К. и Мефодий являлись символами единства слав. народов. Наряду с культурными и политическими об-вами имена слав. просветителей принимали религ. орг-ции. Так, в 1850 г. в Моравии теолог свящ. Франтишек Сушил основал об-во «Наследие святых Кирилла и Мефодия», в 1851 г. в Словении Антон Мартин Сломшек, еп. Лаванта, организовал братство во имя К. и Мефодия, члены которого должны были молиться о единстве Церкви. Ведущим деятелем католического панславизма был хорват. еп. Й. Штрессмайер, который помогал проведению крупных юбилейных торжеств в память о К. и Мефодии.

Папский престол способствовал утверждению общецерковного почитания святых К. и Мефодия. С 1863 г. по указанию папы Римского Пия IX поминовение слав. просветителей совершалось в Чехии, Моравии и Хорватии 5 июля (считается, что на выбор дня повлияло поминовение чехами 6 июля дня сожжения Яна *Гуса* (1415)). В энциклике папы Льва XIII «Grande munus» (Великая обязанность; 30 сент. 1880) К. и Мефодий представлены как святые неразделенной Церкви, в деятельности к-рых проявилось единство слав. народов и Римской кафедры (AAS. Vol. 13. Fasc. 147. P. 145–153). Энциклика была издана после многочисленных обращений католич. епископов из слав. стран о необходимости внести дату почитания святых К. и Мефодия в католич. календарь, но основную роль сыграло влияние еп. Й. Штрессмайера и историка-иезуита П. *Пирлинга*. В соответствии с энцикликкой было установлено общецерковное поминовение святых К. и Мефодия 5 июля (в 1897 перенесено на 7 июля). Вскоре после издания «Grande munus» в Риме прошло т. н. Славянское паломничество (июль 1881); в памятных торжествах приняли участие представители слав. народов Австро-Венгерской империи. 1000-летние юбилеи событий из жизни слав. просветителей отмечались



католической Церкви. Католические панслависты во главе с еп. Й. Штрессмайером представляли миссию К. и Мефодия как символ религ. объединения славян под эгидой Римского престола, воссоединения «отпавших» «братьев восточного обряда». Славянское паломничество 1881 г. вызвало негативную реакцию мн. рус. и серб. церковных иерархов, в т. ч. еп. *Никодима (Милаша)* (подробнее см.: *Tamborra A. La riscoperta di Cirillo e Metodio nel secolo XIX e il suo significato // Christianity among the Slavs. 1988. P. 315–341*). Заслуги слав. просветителей в распространении христианства в Европе были отмечены в апостольском послании папы Пия XI к архиепископам и епископам Королевства сербов, хорватов и словенцев и Чехословацкой Республики «Quod sanctum Cyrilium» (Святому Кириллу; 1927). Здесь повторяется мысль, что К. и Мефодий показали вост. христианам образец верности Папскому престолу.

В связи с 1100-летием слав. миссии было издано апостольское послание папы Римского Иоанна XXIII к епископам слав. народов «Magnifici eventus» (Чудесное событие; 11 мая 1963), в к-ром К. и Мефодий изображены как проповедники христ. единства, подчеркивается основополагающая роль братьев в истории слав. народов. По случаю 1100-летия со дня смерти К. папа Павел VI издал послание «Antiquae

Шествие учеников франц. католич. колледжа Пловдива в День славянской письменности. Фотография. 1924–1927 гг. (?)

на моравских землях в 1863 (приход в Моравию), 1869 (смерть Кирилла) и 1885 гг. (смерть Мефодия).

Использование культа К. и Мефодия католич. иерархами было связано в т. ч. с конфессиональной полемикой. Рус. славянофилы видели в братьях-просветителях основоположников духовной и культурной самобытности слав. мира во главе с Россией, противостоявшей натиску католич. Запада. Напротив, пресв. И. С. *Гагарин* подчеркивал, что К. и Мефодий, носители визант. культуры, посвятившие себя просвещению славян, были верными сынами

nobilitatis» (Древняя слава; 2 февр. 1969), адресованное епископам, духовенству и верующим Чехословакии и др. слав. стран. В связи со 100-летием энциклики «Grande munus» была издана энциклика «Egregiae virtutis» (За беспримерное достоинство; 30 дек. 1980), в которой папа Иоанн Павел II отметил вклад К. и Мефодия в становление христ. европ. культуры и провозгласил братьев небесными покровителями Европы наряду со св. Бенедиктом Нурсийским. К 1100-летней годовщине смерти Мефодия Римский папа Иоанн Павел II издал энциклику «Slavorum Apostoli» (Славянские апостолы; 2 июня 1985).

После литургической реформы II Ватиканского Собора поминовение К. и Мефодия было перенесено на 14 февр., день смерти К. Под этой датой память святых указана в Римском календаре и в действующей редакции Римского Мартиролога (2001/04). В Восточных католических Церквях поминовение К. и Мефодия совершается 11 мая (24 мая н. с.).

А. А. Королёв

Гимнография, посвященная К., подразделяется на православную, представленную кириллическими списками на церковнослав. языке древнерус., среднеболг. и серб. изводов, и католическую, к-рая в свою очередь делится на латинскую и хорватско-глаголическую. Древнейшая служба К. под 14 февр., дошедшая в большом (не менее 25) числе кириллических списков XI–XVII вв. (Попов. 2003), была написана вскоре после его кончины на греч. языке, что окончательно установлено в наст. время (см. статьи В. Б. Крысько за 2005–2013 гг.; Темчин. 2007), вопреки долго бытовавшему в науке мнению о ее слав. происхождении. При обратном переводе на греч. язык текста канона 4-го гласа восстанавливается начальная часть акростиха с именем Василий в 3-й песни. Предпринимавшиеся ранее (Костић Д. Бугарски епископ Константин — писац Службе св. Методију // Bsl. 1938. Vol. 7. P. 187–211) и в наст. время (Мирчева. 2001; Она же. 2010) попытки прочесть слав. акростих в каноне К. (по аналогии с канонами архиеп. св. Мефодию, написанными свт. Климентом Охридским и свт. Константином, еп. Преславским) с атрибуцией его одному из св. Седмочисленников (Савве) представляются неубедительными. Реконструируемое имя гимнографа отсутствует в источниках, связанных с кирилло-мефодиевской миссией, автором канона в равной мере мог являться как неизвестный сотрудник К. и Мефодия, так и лицо, принадлежавшее к греч. колонии в Риме. Одним из лит. источников этого канона послужил греческий канон св. Павлу Исповеднику Феодора Начертанного (Крысько. 2005). Вскоре после написания этот канон был переведен на слав. язык, очевидно в Вел. Моравии до 885 г. Данному канону (и службе в целом) посвящена огромная исследовательская лит-ра (см.: Попов. 2003. С. 665–666). На протяжении многих веков бытования текст службы неоднократно подвергался изменениям — целый ряд составляющих его песнопений (в т. ч. несомненно первоначальных) сохранился лишь в отдельных списках. Подробный разбор по всем спискам и реконструкция темных мест канона К. предприняты в цикле статей Крысько, изданных в 2005–2013 гг.

В 2 среднеболг. праздничных Минеех — ок. 1339 г. (Sinait. slav. 25) и нач. XV в. (София. Архив БАН. № 23) — известен (также под 14 февр.) др. древний канон К., 8-го гласа (при этом синопсический список сохранил 2-ю песнь), опубликованный по младшей из них Минее Б. Ангеловым (Ангелов Б. С. Старобългарски текстове: Из слав. ръкописи на БАН. Служба на Кирил // ИАИ. 1957. Т. 1. С. 283–289). Канон был введен в научный оборот лишь в сер. XX в. и изучен гораздо меньше первого (Попов. 2003. С. 657–658). Два разных канона сопровождаются в рукописной традиции одними и теми же песнопениями малых жанров: вероятно, первоначально они (по аналогии со службой архиеп. Мефодию, также включавшей 2 канона) входили в состав особо торжественной службы, позднее разделенной на 2 самостоятельные. Судя по всему, этот канон исходно был также написан на греч. языке и рано (возможно, одновременно с первым) переведен на славянский. Обратный перевод канона 8-го гласа на греч. язык не предпринимался, вопрос о наличии в нем акростиха (как греческого, так и славянского) не рассматривался. Разделение первоначальной единой службы произошло (судя по тому, что восточнослав. списки 2-го канона отсутствуют) не позднее кон. X в., и это свидетельствует об определенном снижении почитания К. в Болгарии в это время.

В нач. 90-х гг. XX в. К. Иванова обнаружила и опубликовала еще одну службу К. — из серб. Минеи праздничной 2-й пол. XVII в. из собрания Баварской гос. б-ки в Мюнхене (Иванова К. Неизвестна служба за св. Кирил в състава на празнична миней от XVII в. // Palaeobulgarica. 1992. Год. 16. № 2. С. 16–32; № 3. С. 37–40). Служба написана по Иерусалимскому уставу и представляет сочинение, составленное серб. книжником не ранее XVI в., неизвестным с древним текстом (кроме тропаря и кондака) и прославляющим К. как просветителя лишь балканских славян.

К. прославляется также в общем каноне равноапостольным К. и Мефодию (6 апр.) и в составе служб св. Седмочисленникам (пам. 27 июля), написанных и изданных в XVIII в. на греч. языке (Бърлиева С. Служби за св. Седмочисленици // КМЕ. 2003. Т. 3. С. 680–682; Škovičera. 2010. S. 159–165). Общий канон, содержащий анонимный слав. акростих «Курила философа и блажена Методия пою», относится к числу древнейших памятников слав. гимнографии (Попов. 2003. С. 664). Он сохранился лишь в 2 восточнослав. списках — XII в. (ГИМ. Син. № 165) и рубежа XIV и XV вв. (РГАДА. Ф. 381. № 111); младший был открыт в 80-х гг. XX в. при составлении Каталога рукописей ЦГАДА (Каталог слав.-рус. рукописных книг

XI–XIV вв., хранящихся в ЦГАДА СССР / Сост.: О. А. Князевская. М., 1998. Ч. 2. С. 188. № 89).

Лат. и хорватские (глаголические) службы прославляют совместно К. и Мефодия (9 марта). Их создание в сер. XIV в. связано с культурно-политической доктриной чеш. кор. и имп. Свящ. Римской империи Карла IV Люксембурга, основавшего в 1347 г. в Праге Эммаусский мон-рь «на Славянах» («на Слованех») с богослужением на слав. языке (первыми его населенниками были хорват. бенедиктинцы-«глаголаши»). Первоначальная служба, включенная в *бreviари*, была составлена на основе общей службы исповедникам и мученикам и чтений из лат. Жития К. и Мефодия. Не позднее рубежа XIV и XV вв. на ее основе были созданы 2 более пространственные службы с рифмованными песнопениями, именуемые по начальным словам вводного антифона в навечерие «Adest dies gloriosa» и «Gaudet plebs Christianorum». 1-я из них получила распространение в Чешском королевстве и в Польше, 2-я связана в основном с литургической практикой собственно Пражского архиеп-ства. Помимо этого ряд лат. рукописных и старопечатных Миссалов XIV–XVI вв. западнослав. происхождения содержит уставные указания («формуляры») в честь праздника (Бърлиева С. Служби за Кирил и Методий, латински // КМЕ. 2003. Т. 3. С. 648–652).

Хорват. (глаголические) службы К. и Мефодию (14 февр.), сохранившиеся в относительно небольшой группе рукописных и старопечатных breviариев кон. XIV–сер. XVI в., по происхождению связаны с Эммаусским мон-рем, однако дошли преимущественно в списках, созданных на хорват. территории. Можно предполагать, что во 2-й пол. XIV в. они были известны также в «филиалах» пражской обители — в мон-ре в Олеснице (Силезия) и «на Клепаже» в Кракове, однако свидетельство тому не сохранилось. Надежное обоснование принятой в наст. время датировки первоначальной редакции памятника не ранее 1347 г. принадлежит В. Ткадльчику (Tkačik. 1977), до этого в лит-ре неоднократно высказывалось мнение о том, что служба была написана в Чехии в X–XI вв. Первоначальный текст службы, предназначенный для устава бенедиктинского мон-ря, каковым являлся Эммаус, очевидно, не сохранился; известные в наст. время списки представляют результат переработок, осуществившихся во францисканской среде в Хорватии. В лит-ре варианты хорватской (глаголической) службы К. и Мефодию традиционно разделяются на 2 типа, Люблянский и Новлянский, однако со временем было установлено существование смешанных и промежуточных вариантов, отдельные из которых (в частности, в Breviарии

попá Мавра 1460) вполне могут претендовать на право именоваться самостоятельным видом. Особенностью хорватской (глаголической) службы К. и Мефодию является наличие в составе ряда ее списков чтений, представляющих извлечения из ЖК и Похвального слова ему (Станчев К. Службы за Кирилл и Методий, хърватски // КМЕ. 2003. Т. 3. С. 666–670).

В совр. рус. Типиконе (Типикон. Т. 1. Л. 243 об.) память К. 14 февр. отмечена знаком ✚ (см. ст. *Знаки праздников месяцевлова*), что предполагает совершенные праздничной службы с *полиелеем*. Помещенное в совр. рус. Минее (Минее (МП). Февр. С. 513–521) богослужбное последование К. содержит следующие элементы: отпустительный тропарь 4-го гласа *Ѡ пелѣнъ прилѣжно*; кондак 2-го гласа *Твердымъ и вгодѣхъ оубоу нѣмъ оучѣнѣмъ*; с икосом; канон 4-го гласа с ирмосом *Ѡвѣрзъ оустъ моѡ*; нач.: *Къ чашѣ прѣмѣдрости*; цикл стихир-подобнов, неск. стихир-самогласов, седальны, 2 светильна. Большинство этих песнопений зафиксировано уже в службе К. 14 февр., сохранившейся в слав. рукописях XII–XIII вв. (напр., ГИМ. Син. № 164, XII в. — см.: *Горский, Невоструев*. Описание. Отд. 3. Ч. 2. С. 52; Кирилло-Мефодиевский сборник / Изд.: М. П. Погодин. М., 1865. С. 243–257, 285–290). На литургии назначаются прокимен Пс 115. 6, Апостол (Евр 7. 26 – 8. 2), аллилуиарий Пс 131. 9, Евангелие (Мф 5. 14–19), причастен Пс 111. 6б.

Также К. прославляется вместе со св. равноап. Мефодием в службе 11 мая, к-рая рассчитана на совершение *всенощного бдения*. Изначально эта служба помещалась в Дополнительной Минее (напр.: СПб., 1909. Л. 100 об. — 106 об.), но была включена в Минеею на май, изданную в 1987 г. (см.: Минее (МП). Май. Ч. 1. С. 406–419). Содержащийся в совр. Минее (Там же. С. 419–424) 11 мая дополнительный канон К. и Мефодию 8-го гласа с ирмосом *Вѡдѣ прошѣдъ*, нач.: *Кѡ достоѣннѡ прѣнесѡ похвалнѡ пѣснѣ* — известен уже по рукописной слав. Минее XII в. (ГИМ. Син. № 165, см.: *Горский, Невоструев*. Описание. Отд. 3. Ч. 2. С. 56; Кирилло-Мефодиевский сборник. 1865. С. 291–296).

А. А. Турилов

Ист.: *Горский А. В.* О древних канонах св. Кириллу и Мефодию // ПрТСО. 1856. Ч. 15. С. 33–48; *Dvje službe rimskoga obreda za svetkovinu svetih Ćirila i Metuda / Izd. I. Berčić.* Zagreb, 1870; *ActaSS.* Mart. T. 2. P. 12–25; *Кирилков В.* Панонские легенды, или Пространные жития на слав. просветители Кирилл и Методий. Ямбол, 1923; *MGN.* Err. 1928. Bd. 7. P. 160–161, 222–224, 243–244, 280–287, 352–358; *VHG.* 1957³, N 1; *VHG.* 1984; *Constantinus et Methodius Thessalonicenses.* Fontes / Ed. F. Grives, F. Tomašić. Zagreb, 1960; *Партевий (Стаматов), еп.* Богослужбные последования на все лето с житиями святых

равноапостольных седмочисленных славяноболг. просветителей. София, 1958; *Мишев А.* Гръцките жития на Климент Охридски. София, 1966; *MMFH.* 1966–1977. Т. 1–5; *Климент Охридский, св.* Похвала блаж. Кириллу, учителю словенскому // ЖМП. 1969. № 6. С. 77–79; *он же (Климент Охридски, еп.)*. Сѣбр. соч. София, 1970–1973. 3 т.; *Жития Кирилла и Мефодия.* М.; София, 1986; *Слово и Премудрость («логосна структура»): «Проглас» Константина Философа: (К кирилло-мефодиевскому наследию на Руси) // Топоров В. Н.* Святость и святые в рус. духовной культуре. М., 1995. Т. 1: Первый век христианства на Руси. С. 17–256; *Житие Константина-Кирилла // БЛДР.* 1999. Т. 2: XI–XII вв. С. 22–65; *Житие Мефодия // Там же.* С. 66–81; *Пространные, или так называемые Паннонские, жития святых Кирилла и Мефодия / Пер.: П. А. Лавров // Тахиаос А.-Э. Н.* Св. братья Кирилл и Мефодий, просветители славян. Серг. П., 2005. С. 256–363; *Capaldo M.* Materiali e ricerche per l'edizione critica di Vita Constantini / Ed. M. Capaldo, C. Diddi // *Ricerche slavistiche.* N. S. R., 2004. Vol. 2(48). P. 49–66; 2005. Vol. 3(49). P. 63–151; 2011. Vol. 9(55). P. 301–316; *Крысько В. Б.* О греч. источниках и реконструкции первоначального текста древнейшей службы Кириллу Философу // *Palaeobulgarica.* 2005. Т. 29. № 4. С. 30–63; *он же.* Новые греч. источники канона Кириллу Философу // *Ibid.* 2007. Т. 31. № 2. С. 21–48; *он же.* Ранние слав. гимнографические тексты: Источники и реконструкция (на материале канона Кириллу Философу) // *Известия АН: [Журн. РАН], сер.: лит. и яз.* 2008. Т. 67. № 3. С. 3–23; *он же.* Грамматика и текстология: К реконструкции древнейшего канона первоучителю Кириллу // В тѣрсе на смисъла и инварианта: Сб. в чест на 80-годишнината на С. Станишева. София, 2008. С. 214–224; *он же.* К реконструкции древнейшего канона Кириллу Философу: Песнь четвертая // *Известия АН: [Журн. РАН], сер.: лит. и яз.* 2009. Т. 68. № 1. С. 16–27; № 2. С. 3–21; *он же.* Служба первоучителю Кириллу по Палаузовскому списку // *Text – Sprache – Grammatik: Slavisches Schriftum der Vormoderne: FS für E. Weiher.* Münch., 2009. S. 95–123; *он же.* Древнеслав. канон первоучителю Кириллу: Источники и реконструкция (песнь шестая) // *Palaeobulgarica.* 2009. Т. 33. № 4. С. 3–59; *он же.* Древнеслав. канон первоучителю Кириллу: Источники и реконструкция (песнь пятая) // *Die Welt der Slaven.* Köln, 2010. Bd. 55. H. 1. S. 117–147; *он же.* «Копиемъ словесъ тѣхъ»: К реконструкции древнейшего канона Кириллу Философу // *Пение мало Георгиево: Сб. в честь 65-годишнината на Г. Попов.* София, 2010. С. 48–66; *он же.* «Словесными призывая пищальми»: К реконструкции древнейшего канона первоучителю Кириллу // *Schnittpunkt Slavistik: Ost und West im wissenschaftlichen Dialog.* Festgabe für H. Keipert zum 70. Geburtstag. Gött., 2012. Bd. 3: Vom Wort zum Text. S. 285–306; *он же.* Древнеслав. канон первоучителю Кириллу: Песнь седьмая // *Palaeobulgarica.* 2013. Т. 37. № 1. С. 30–88; *он же.* Древнеслав. канон первоучителю Кириллу: Песнь восьмая // *Die Welt der Slaven.* 2013. Bd. 58. H. 2. S. 326–373; *он же.* Древнеслав. канон в честь Кирилла Философа: Итоги исследования // *Известия АН: [Журн. РАН], сер.: лит. и яз.* 2013. Т. 72. № 3. С. 10–46; *Равноапостольные Мефодий и Кирилл, учителя и просветители словенские // Патерик земли Болгарской.* М., 2008. Т. 2: Февр. — авг. С. 139–217.

Изд.: Написание о правой вере, сказанное блаженным Константином Философом, учителем о Боге словенского народа / Пер.: В. Бордич // ЖМП. 1969. № 6. С. 74–77; *Верещанин Е. М., Юрченко А. И.* «Написание о правой вере» Константина-Кирилла Философа: Библинарно-спатигическая публикация источника, представление и оценка нового издательского метода // *Русистика сегодня.* М., 1996. № 3. С. 67–102; № 4. С. 61–95.

Библиогр.: *Ильинский Г. А., Попруженко М. Г., Романски С. М.* Опыт сист. Кирилло-Мефодиевской библиографии. София, 1934; *Попруженко М., Романски С.* Кирилло-Мефодиевская библиография за 1934–1940 гг. София, 1942; *Petrović I.* Literatura o Ćirilu i Metodiju prilikom 1100 jubileja slavenske pismenosti // *Slovo.* Zagreb, 1967. Т. 17. S. 136–188; 1969. Т. 18/19. S. 233–382; *Весковикъ J.* Прилог кон кирилло-мефодиевската библиография // *Гласник за ин-т за нац. история.* Скопје, 1969. Год. 13. С. 319–324; *Можалева И. Е.* Библиография по кирилло-мефодиевской проблематике, 1945–1974 гг. М., 1980; *Дуйчев И., Паунова А., Кирмагова А.* Българска Кирило-Мефодиевска библиография, 1940–1980. София, 1983; *Диневъ П.* Константин-Кирилл // КМЕ. 1993. Т. 2. С. 421–423; *Кирило-Мефодиевска библиография, 1516–1934 / Ред. С. Николова.* София, 2003.

Лит.: *Погодин М.* Речь, произнесенная в заседании моск. Об-ва любителей рос. словесности, 11 мая 1863 г. // *Кирилло-Мефодиевский сборник.* М., 1865. С. 81–144; *Срезневский И.* Служба св. Константину Философу по восьми древним спискам // *Он же.* Сведения и заметки о малозвестных и неизвестных памятниках. СПб., 1867. С. 67. (= ЗИАН; 11. Прил.); *Mullooly J.* Saint Clement, Pope and Martyr, and His Basilica in Rome. R., 1873²; *Порфирий (Успенский), еп.* Второе путешествие по Святой горе Афонской в годы 1858, 1859 и 1861 и описание скитов Афонских. М., 1880; *Bartolini D.* Memorie storico-critiche archeologiche dei santi Cirillo e Metodio e del loro apostolato fra le genti Slave. R., 1881; *Петров А. Н.* Чествование св. слав. апостолов Кирилла и Мефодия в древнерус. Церкви по служебным минеям и месяцесловам до 1682 г. // *ХЧ.* 1893. № 5/6. С. 526–539; *Ягич И. В.* Вновь найденное свидетельство о деятельности Константина Философа, первоучителя славян, св. Кирилла. СПб., 1893. (ЗИАН; 77. Прил.); *Баласчев Г.* Издания, преписите и значение на Кодекса на Охридската архиепископия за нейната история // *Периодическо списание на Българ. книжовно дружество.* София, 1898. Т. 55/56. С. 183–185; *Сърку П. А.* К истории исправления книг в Болгарии в XIV в. СПб., 1898. Т. 1. Вып. 1; *Соболевский А. И.* Шестоднев Кирилла Философа // *ИОРЯС.* 1901. Т. 6. Кн. 2. С. 177–202; *Начов Н.* Градиво за историята на калоферските училища // *Училищен преглед.* София, 1903. № 1. С. 1–43; *Воскресенский Г.* Кирилл философ // *ПБЭ.* 1909. Т. 10. С. 285–325; *Nolan L.* The Basilica of S. Clemente in Rome. R., 1910; *Теодоров-Балан А.* Кирилл и Методий. София, 1920–1934. 2 т.; *Огненко И.* Константин и Мефодий, их жития та діяльність. Варшава, 1927. Ч. 1; *Николюский Н. К.* К вопросу о сочинениях, приписываемых Кириллу Философу // *ИОРЯС.* 1928. Т. 1. Кн. 2. С. 339–457; *Велчев В.* Константин-Кирилл и Методий в старобългар. книжнина. София, 1939; *MartRom.* Comment. P. 62–64, 273–274; *Михайлов С.* Козяк и Брегалнишката епископия // *Изв. на Българ. археол. ин-т.* София, 1946. Кн. 15. С. 1–23; *Ангелов Б. С.* Празникът на славянските Кирил и Методий (произход



и развитие) // ИИБИ. 1954. Кн. 5. С. 253–290; *он же*. Към историята на празника на Кирил и Методий през средните векове // Сб. в чест на акад. А. Теодоров-Балан. София, 1955. С. 55–68; *он же*. Славянски извори за Кирил и Методий // Изв. на Народната б-ка В. Коларов за 1956. София, 1958. С. 179–215; *он же*. Кирил и Методий в слав. печатни книги от XV–XVII в. // Хиляда и сто години слав. писменост, 863–1963: Сб. в чест на Кирил и Методий. София, 1963. С. 360–375; *он же*. Из старата българска, руска и сръбска литература. София, 1967. Т. 2; *он же*. Борба за делото на Кирил и Методий. София, 1969; *Алеш Б., прот.* Кирилло-мефодиевската традиция в Чехия до XII в. // Правосл. мисъл. Прага, 1957. № 4. С. 243–252; *Нанков С.* Църковно-богослужбена прослава на св. братя Кирил и Методий. София, 1962; *Киселков В. С.* Кирилло-Методиевският култ в България // Хиляда и сто години слав. писменост. София, 1963. С. 339–343; *Duthilleul P.* L'évangélisation des Slaves: Cyrille et Méthode. Tournai, 1963; *Йонков Х.* Празникът на Кирил и Методий по време на Българското възраждане // НИИ. 1964. Т. 14/15: Сб. трудове, посветени на акад. И. Снегаров: По случай 80-годишнината му. С. 411–428; *Dostál A.* The Origins of the Slavonic Liturgy // DOP. 1965. Vol. 19. P. 67–88; *Божилков И.* Писмата на Теофилакт Охридски като исторически извор // Изв. на държавните архиви. София, 1967. Т. 14. С. 60–100; *Грозданов Ц.* Појава и продор портрета Климента Охридског у средновеков. уметности // ЗЛУ. 1967. Т. 3. С. 49–72; *он же*. Охридско ѕидно сликарство од XIV в. Охрид, 1980. С. 75; *он же*. Портрети на светителите од Македонија од IX–XVIII в. Скопје, 1983; *он же*. Месецо-слов Асемановог јеванђеља и старје ѕидно сликарство у Македониј // ЗЛУ. 1985. Књ. 21. С. 13–27; *Гавлик Л.* Представления о родствениости слав. народоѵ в древней Моравии и Чехии // ССл. 1969. № 3. С. 27–40; *Райков Б.* Два новооткрети преписа от службата на Кирил Философ и неколку бележки върху нейния състав // Константин-Кирил Философ: Юбил. сб. София, 1969. С. 203–218; *он же*. Светото Кирилло-Методиево дело в отец Паисиевата история // Междунар. симпозиум 1100 год. от блажената кончина на св. Методий. София, 1989. Т. 1. С. 257–261; *он же*. Старата слав. служба на Константин философ // Слав. филология. София, 1993. Т. 21. С. 5–13; *Филарет (Вахромеев), еп.* Церковно-служебно почитание св. братьев Кирилла и Мефодия в России // ЖМП. 1969. № 6. С. 51–52; № 7. С. 41–46; *Боровић-Љубинковић М.* Одрас култа Пирила и Методија у балканској средњовеков. уметности // Симпозиум 1100-годишнина од смртта на Кирил Солунски. Скопје, 1970. Т. 1. С. 123–130; *Пандурски В., Босилков С.* Кирил и Методий в Рим. София, 1970; *Dvornik F.* Byzantine Missions among the Slavs: SS. Constantine-Cyril and Methodius. New Brunswick, 1970; *Vlasto A. P.* The Entry of the Slavs into Christendom: An Introd. to the Medieval History of the Slavs. Camb., 1970; *Иванова К.* Някои моменти на българ-визант. лит. връзки през XIV в.: Исихазъм и неговото проникване в България // Старобългар. лит-ра. София, 1971. № 1. С. 209–242; *она же*. Житийно-панегиричното наследство на Търновската книжовна школа // Търновска книжовна школа. София, 1980. Т. 2. С. 193–214; *она же*. Новоизводните Търновски сборници и въпросът за ролята на патриарх Евтимий в техния превод // Старобългар. лит-ра. 1991. Т. 25/26. С. 124–134; *она же*. Успение Ме-

тодиево // Palaeobulgarica. София, 1999. Т. 23. № 4. С. 7–24; *она же*. Успение Методиево // КМЕ. 2003. Т. 4. С. 231–233; Константин-Кирил Философ: Докл. от симп., посветен на 1100-години от смъртта му. София, 1971; *Дуйчев И.* Връзки между чехи, словаци и българи през Средновековието // *Он же*. Българ. средновековие. София, 1972. С. 322–373; *он же*. Климент Охридски и неговото дело в научн. книжнина: Критико-библиографски преглед // *Он же*. Проучвания върху средновеков. българ. история и култура. София, 1981. С. 279–287; *он же*. Към тълкуването на пространните жита на Кирил и Методий // Там же. С. 129–152; *Tachiaos A.-E.* L'origine de Cyrille et de Méthode: Verité et légende dans les sources slaves // Cyrillomethodianum. Thessal., 1972/1973. Т. 2. P. 98–140; *idem.* (Тахиаос А.-Э. Н.). Св. братья Кирилл и Мефодий, просветители славян. Серг. П., 2005; *Петканова Д.* Кирил и Методий в някои легендарни слав. параметри // *Она же*. Хилядолетна литература: Студии за развитието на българ. лит-ра от Кирил и Методий до Софроний Врачански. София, 1974. С. 36–41; *она же*. Извори за делото на Константин-Кирил и Методий // Изследвания по Кирилло-Методиевистика. София, 1985. С. 5–60; *Стоилова К.* Чествуване на празника на Кирил и Методий през Възраждането // Изв. на държавните архиви. София, 1976. Кн. 32. С. 231–239; Methodiana. W.; Köln; Graz, 1976; *Thadčik V.* K datování hláholšských služeb o sv. Cyrilu i Metoději // Slovo. Bratislava, 1977. Т. 27. S. 85–128; *idem.* Cerilometodějský kult na křesťanském Západě. Olomouc, 1995; *Стара българска литература.* София, 1981. Т. 1: Апокрифи / Съст.: Д. Петканова; 1986. Т. 4: Житиеписни творби / Съст.: К. Иванов; *Ангелов Д.* Образуване на българ. народност. София, 1981; *он же*. Българско средновековие — идеологическа мисъл и просвета. София, 1982; *он же*. Славянският свят през IX–X в. и делото на Кирил и Методий в книжовната традиция // Palaeobulgarica. 1985. Т. 9. № 2. С. 3–28; *Литаверин Г.* Формиране на етническото самосъзнание българской народности // Развитие етническото самосъзнание слав. народоѵ в епоху ранного средновековья. М., 1982. С. 49–82; *Флоря Б. Н.* О самосъзнании великоморавской народности // Там же. С. 82–96; *он же*. К вопросу о датировке «Успения Кирилла» // ССл. 1986. № 6. С. 63–69; *он же*. Кирилло-Методиевские традиции в развитии средневеков. болгар. культуры // История, культура, этнография и фольклор слав. народоѵ / X Междунар. съезд славистов. М., 1988. С. 159–168; *он же*. Возникновение слав. письменности: Ист. условия ее развития // Очерки истории культуры славян. М., 1996. С. 299–306; *он же*. Сказания о начале слав. письменности. СПб., 2000; Константин-Кирил Философ, българ. и слав. първоучител. София, 1983; *Алексеев А. А.* Принципы ист.-филол. изучения лит. наследия Кирилла и Мефодия // ССл. 1984. № 2. С. 94–106; *он же*. Проект текстологического исследования кирилло-мефодиевского перевода Евангелия // Там же. 1985. № 1. С. 82–94; *Бернштейн С. Б.* Константин-философ и Мефодий: Начальные главы из истории слав. письменности. М., 1984; *Голубинский Е. Е.* Св. Константин и Мефодий — апостолы славянские // БТ. 1985. Сб. 26. С. 91–154; 1986. Сб. 27. С. 5–60; *Иванова В.* Проблеми на авторството на Похвално слово за Кирил и Методий // Palaeobulgarica. 1985. Т. 9. № 4. С. 103–111; КМЕ. 1985–2003. 4 т.; *Schenk W.* Kult liturgiczny świętych Cyryla i Metodego w Polsce // Polskie kontakty

s piśmiennictwem cerkiewnosłowiańskim do końca XV wieku. Gdańsk, 1985. S. 57–62; *Дылевский Н. М.* Житие слав. первоучителей Мефодия и Кирилла в обработке Димитрия Ростовского // Études balkaniques. Sofia, 1986. Т. 22. N 1. P. 105–113; *Романкова Н. В.* Формальные признаки авторского стиля Климента Охридского и житие Константина Кирилла // ССл. 1986. № 2. С. 89–96; Salzburg und die Slawenmission / Hrsg. H. Dopsch. Salzburg, 1986; *Фрайданк Д.* Литературные традиции похвального слова Кириллу и Мефодию // КМС. 1987. Кн. 4. С. 91–95; Der Heilige Method, Salzburg und die Slawenmission / Hrsg. Th. Piffil-Perčević. A. Stirnemann. Innsbruck, 1987; *Истрин В. А.* 1100 лет слав. азбуке. М., 1988; *Станчев К.* Идеологические модели и худож. реализации в Пространных житиях Кирилла и Мефодия // Symposium Methodianum. Regensburg, 1985. Neuried, 1988. S. 541–547; *Станчев К., Попов Г.* Климент Охридски: Живот и творчество. София, 1988; *Янковска Л. А.* «Житие и труды» св. Мефодия и св. Константина-Кирилла в Четврьх-Минях св. Димитрия Ростовского // Slavia orientalis. Warsz., 1988. Roc. 37. N 2. S. 179–221; Christianity among the Slavs: The Heritage of Saints Cyril and Methodius / Ed. E. G. Farrugia et al. R., 1988; *Japundžić M.* Il culto i l'ufficio dei SS. Fratelli Cirillo e Metodio mella letteratura glagolitica // Christianity among the Slavs. 1988. P. 95–118; *Божков А.* Изображения на Кирил и Методий през вековете. София, 1989; *Култура Византия, 2-я пол. VII–XII в. М., 1989.* С. 11–35; *Международен симпозиум 1100 години от блажената кончина на св. Методий.* София, 1989. 2 т.; *Češmedžiev D.* La contamination entre Constantine-Cyrille le Philosophe et Cyrille d'Alexandrie et sa répercussion dans l'art balkanique médiéval // Études balkaniques. Sofia, 1989. Vol. 25. N 1. P. 45–59; *он же* (Чешмеджиев Д.). Кирил Катански и Константин-Кирил Философ // Palaeobulgarica. 1992. Год. 16. № 3. С. 55–60; *он же*. За «руските букви» в Пространното житие на Константин-Кирил Философ // КМС. 1995. Кн. 10. С. 116–137; *он же*. Кирилло-Методиевская идея у русских // Bulgarian Hist. Review. Sofia, 1995. God. 23. Кн. 4. P. 5–14; *он же*. За едно малко известно «Сказание за превода на Священото писание» от Хилендарския манастир // Бог и цар в българ. история. Шумен, май 1992 г. Пловдив, 1996. С. 166–169; *он же*. Кирил и Методий в българ. ист. памет през Средните векове. София, 2001; *он же*. Бележки върху култа на св. Седмочисленици в средновеков. България // Пъти достойнство: Сб. в памет на С. Кожухаров. София, 2003. С. 425–444; *он же*. Култовете на българ. светци през XI–XII в. // Науч. трудове / Филол. фак-т Пловдивски ун-т «Паисий Хилендарски». Пловдив, 2003. Т. 41. Кн. 1. С. 495–503; *Zlámal V.* Slovanští apoštolové sváti Konstantin-Cyryl a Metoděj // Bohemia sancta: Životopisy českých světců a přátel božích. Praha, 1989. S. 7–14; *Capaldo M.* Rispetto del testo trådito o avventura congetturale? Su di una recenta interpretazione di VC 13 // Europa Orientalis. R., 1990. Vol. 9. P. 541–644; *idem.* Sulla datazione di un'iscrizione pseudo-salomonica ad opera di Constantino il Filosofo // Filologia e letteratura nei paesi slavi: Studi in onore di S. Graciotti. R., 1990. P. 945–960; *idem.* Sulla Vita Constantini: Questioni minori di metodo, di esegesi, di critica testuale // Ibid. 1992. Vol. 11. N 2. P. 295–356; *idem.* Sul «programma» di Constantino per lasoluzione di un enigma salomonico: In risposta a R. Picchio // Ibid. 1996.



Vol. 15. N 1. P. 237–260; Чешмеджиев Д., Кръстова И. Бандуриевата легенда и нейната историческа стойност // *Palaeobulgarica*. 1991. № 1. С. 86–95; *Leben und Werk der byzant. Slavenapostel Methodios und Kyrillos: Beiträge eines Symposiums der Griechisch-deutschen Initiative, Würzburg im Wasserschloß Mitwitz vom 25.–27. Juli 1985, zum Gedenken an den 1100. Todestag des hl. Methodios*. Münsterschwarzach, 1991; *Picchio R. Letteratura della Slavia ortodossa (IX–XVIII sec.)*. Bari, 1991; *idem*. (Пикио Р.). Правосл. славянство и старобълг. културна традиция. София, 1993; *Miljković-Pepek P. Quatre saints non identifiés de Kurbinovo (1191) et hypothèses sur quelques exemples antérieurs et analogues en Macédoine* // *Byz.* 1992. Vol. 62. P. 389–401; *Скоморохова-Вентурини Л.* Слав. месечесловы как памятник междуслав. связей и отношений слав. и неслав. народов // *Ricerche Slavistiche*. R., 1992/1993. Vol. 39/40. N 1. P. 49–261; *Бакалова Е.* Живописна интерпретация на сакрализирания образ в средновеков. изкуство // *Palaeobulgarica*. 1994. № 1. С. 96–107; *Дзиффер Дж.* Новые данные о традиции и тексте пространного жития Константина // *Славяноведение*. 1994. № 1. С. 60–66; *он же* (Ziffer G.). Un nuovo gruppo di testimoni (frammentari) della Vita Constantini: Il «Gruppo della palaia» // *Slovo*. Zagreb, 1994/1996. Sv. 44/46. S. 7–25; *Grozdanov C., Bardhieva D.* Sur les portraits des personages historiques à Kurbinovo // *ЗРВИ*. 1994. Т. 33. С. 61–84; *Димитров С.* Формирането на средновеков. бълг. народност в светлината на някои наши апокрифи // *ИП*. 1994/1995. Т. 50/51. № 5. С. 134–165; *Динев П.* Константин-Кирил // *КМЕ*. 1995. Т. 2. С. 388–421; *Верещанин Е. М.* Кирилл и Мефодий как создатели первого лит. языка славян // *Очерки истории культуры славян*. М., 1996. С. 306–319; *он же*. История возникновения древнего общеслав. лит. языка: Переводческая деятельность Кирилла и Мефодия и их учеников. М., 1997; *он же*. Церковнослав. книжность на Руси: Лингвотекстологические разыскания. М., 2001; *Тъпкова-Займова В., Милтенова А.* Историко-апокалиптичната книжнина във Византия и в средновеков. България. София, 1996; *Трендафилов Х.* Хазарската полемика на Константин-Кирил. София, 1999; *Турилов А. А.* Гипотеза о происхождении майской и августовской памяти Кирилла и Мефодия // *Славяноведение*. 2000. № 2. С. 18–28; *он же*. От Кирилла Философа до Константина Костенецкого и Василия Софийнина. М., 2011. С. 45–62; *Флора Б. Н., Турилов А. А., Иванов С. А.* Судьбы Кирилло-Мефодиевской традиции после Кирилла и Мефодия. СПб., 2000, 2004²; *Лосева О. В.* Русские месечесловы XI–XIV вв. М., 2001; *Мирчева Б.* Канонът за Кирил и Мефодий и Службата за Кирил в слав. книжнина. София, 2001; *она же*. По въпроса за реконструкцията на оригиналната слав. служба за Константин-Кирил Философ // *Palaeobulgarica*. 2010. Т. 34. № 1. С. 3–24; *Калева П.* Празникът на Кирил и Мефодий // *КМЕ*. 2003. Т. 3. С. 269–277; *Калева П., Кръстев А.* Храмове с имената на Кирил и Мефодий // *Там же*. Т. 4. С. 419–426; *Попов Г.* Служби за Кирил и Мефодий, старобългарски // *Там же*. С. 652–666; *Пърличева О., Калева П.* Учебни заведения с имената на Кирил и Мефодий // *Там же*. Т. 4. С. 240–247; *Kružiak I.* Cyrilometodská kult u Slovákov: Dlhá cesta k slovenskej cirkevnej provincii. Prešov, 2003; *Поповић П.* Търило и Методије. Београд, 2004; *Тъпкова-Займова В., Чешмеджиев Д.* Етническият произход на Кирил и Мефодий: Ист. бележки //

Слав. диалози. София, 2005. Т. 2. Кн. 1. С. 67–87; *Methodius und Kyrillos in ihre europaischen Dimension* / Hrsg. E. Konstantinou. Fr./M.; N. Y., 2005; *Темчин С. Ю.* О греч. происхождении древнейшей службы Кириллу Философу // *Liturgische Hymnen nach byzantinischem Ritus bei den Slaven in ältester Zeit*. Paderborn, 2007. S. 328–338; *Budniak J.* Jednoczeni w różnorodności: Tradycja cyrylo-metodiańska jako paradygmat procesu pojednania Kościołów, kultur i narodów. Katowice, 2009; *Котляревский А. А.* Древняя русская письменность: Опыт библиолог. изложения истории ее изучения. М., 2010; *Škoviera A.* Svätí slovanskí sedmoročetníci. Bratislava, 2010; *Святые равноапостольные Кирилл и Мефодий* / Сост.: А. А. Маркова. М., 2011; *Ковальская Э.* Традиция национальных св. Кирилла и Мефодия: Возникновение и использование в полит. пропаганде словацкого национализма // *Славяноведение*. 2013. № 2. С. 68–78; *Лошиц Ю. М.* Кирилл и Мефодий. М., 2013. (ЖЗЛ); *Mezi Východem a Západem: Svätí Cyril a Metoděj v kultúre českých zemí* / Ed. S. Jemelková. Olomouc, 2013; *Thomson F.* The Vita of Cyril and Methodius in the Menologium of Demetrius Tuptalo published at Kiev in 1689–1705 // *The Cyril and Methodius Mission and Europe: 1150 Years Since the Arrival of the Thessaloniki Brothers in Great Moravia* (в печати); *Vavřínek V.* Cyril a Metoděj mezi Konstantinopolí a Římem. Praha, 2013; *Betti M.* The Making of Christian Moravia (858–882): Papal Power and Political Reality. Leiden, 2014.

А. А. Королёв, А. А. Турилов,
Д. Чешмеджиев

Иконография. В Византии и на Балканах. IX–XVII вв. Изображения К. и Мефодия весьма немногочисленны вплоть до XVIII в., несмотря на раннюю канонизацию и значимость просветительской



Равноап. Кирилл (?).
Фрагмент росписи
нижней базилики Сан-Клементе.
IX в.

деятельности святых. Сложение их почитания связано с Моравией и Болгарией, где были составлены Жития К. и Мефодия и службы святым, однако говорить о возникновении там первых образов не представляется возможным, поскольку К. умер в Риме, а после смер-

ти св. Мефодия сразу началось преследование их учеников.

О первом изображении К. над его погребением в базилике Сан-Клементе в Риме (см. ст. *Климент, сщмч., базилика в Риме*) сообщает ЖК святого: «В раку положили его, по правой стороне от алтаря в церкви святого Климента, где начали тогда происходить многие чудеса. Увидев это, римляне стали еще больше почитать святость его и, написав икону его над гробом, стали жечь (лампаду) день и ночь, хваля Бога...» (*Климент Охридски*. 1973. Т. 3. С. 109). По преданию, базилика была построена в кон. IV в. на месте дома сщмч. Климента, папы Римского, где он жил до ссылки в Херсонес. Значительная часть существующего здания относится к нач. XII в., ко времени реставрации базилики папой Пасхалием II (1099–1118). В ее основании оказалась сокрыта нижняя часть прежнего храма с гробницей К. и фрагментами фресок IX–XI вв., обнаруженных во время археологических работ в 1857–1870 гг. (Дж. Де Росси и Дж. Маллули). Особенный интерес представляет полуфигурное изображение монаха слева от композиции «Сошествие во ад» (IX в.). Это средовек с темной бородой, в темно-синей рясе и белом платке с красными вышитыми крестами, указывающими на его вост. происхождение. Левою рукою он придерживает напрестольное Евангелие в драгоценном окладе, а крупная ладонь правой руки развернута вовне. Необычное одеяние и огромный кодекс, не соответствующий как атрибут монашескому статусу изображенного, подчеркивают его равноапостольную деятельность, а если признать в нем К. — то и его перевод Евангелия на слав. язык. Поскольку монах изображен на фоне здания, напоминающего гробницу, и рядом с обычной для погребений сценой «Сошествие во ад», можно предположить, что это и есть надгробный образ К., сделанный еще до его канонизации и потому не имеющий нимба; квадратный ореол вокруг головы может напоминать как о его ктиторийской роли, так и о начальном этапе формирования почитания святого.

Еще одним изображением, предположительно связанным с К. и Мефодием, является вотивный по характеру Деисус, расположенный на стелере нартекса (IX в.). У подножия восседающего на троне Иисуса Христа с архангелами Михаилом и Гавриилом по сторонам представлены ап. Андрей и сщмч. Климент, папа Римский. Они указывают на 2 коллопроклоненных клириков, которых можно рассматривать как К. и Мефодия. Их лица не лишены портретности, на головах тонзуры. Выступающие ходоатами перед Иисусом Христом за своих подопечных, сщмч. Климент и ап. Андрей свидетельствуют об их трудах: сщмч. Климент — об обретении нетленных



мощей святителя и о переносе их в Рим; ап. Андрей — о миссионерской деятельности солунских братьев среди народов Сев. Причерноморья и славян, с к-рыми, по преданию, была связана его апостольская проповедь.

Фрагменты еще одной фрески находятся в юж. нефе подземной базилики, под сценой «Распятие ап. Петра». Здесь угадывается изображение восседающего на престоле визант. императора и про-



Деисус.
Роспись базилики
Сан-Клементе в Риме. Кон. IX в.

стертого перед ним ниц монаха с нимбом. Вверху просматриваются еще 2 изображения, вероятно послов, испрашивающих у императора снаряжение миссии на их земли. Со времени раскрытия нижней базилики господствует мнение, что изображенный император — это Михаил III, принимающий посольство от хазар и отправляющий К. на земли каганата (860). Гипотезу подтверждает лат. надпись: «Cutili» — у простертой ниц фигуры. Рядом с этим образом находятся фрагменты сюжета: клирик совершает крещение по вост. обряду через погружение. Маллули считал, что это одна из сцен крещения К. и Мефодием иноверцев (хазар. хана, или Ростислава, герц. Моравии, или болг. кн. Бориса-Михаила, или герцога Богемии), однако данных, подтверждающих эту догадку, нет.

В одном из люнетов галереи нижней ц. Сан-Клементе (рубеж XI и XII вв.) на-

кви. На 1-м плане выделены 3 фигуры — папы Адриана II и сопровождающих его 2 монахов (священников?), возможно К. и Мефодия: старший по возрасту поддерживает процессионный крест, другой — папу. Над этой сценой могла размещаться еще одна композиция, связанная с обретением К. и Мефодием мощей сщмч. Климента.

Одним из первых изображений солунских братьев нередко называют миниатюру «Чудо с отроком» из Минология имп. Василия II, 1-я четв. XI в. (Vat. gr. 1613. P. 204, под 25 нояб.), связанную с чудом от мо-

щей сщмч. Климента. К. и Мефодия видят в фигурах 2 клириков (напр., И. Дуйчев), к-рые возглавляют процессию, направляющуюся из Херсонеса к морю, где на волнах качается саркофаг с мощами сщмч. Климента. Старший из клириков несет кадильницу и свечу, младший — процессионный крест. Рядом с саркофагом изображен отрок, забытый родителями у заливаемой морем гробницы святого и обнаруженный живым лишь год спустя (Dujcev. 1971); К. Уолтер справедливо считал атрибуцию Дуйчева сомнительной (Walter. 1978).

В Болгарском царстве почитание К. и Мефодия и иконография этих святых приобрели новую форму. Болг. памятников кон. IX — нач. X в. не сохранилось, но об их существовании можно говорить с определенной долей уверенности. Древнейшие образы К. и Мефодия этого периода сохранились в росписи храма Св. Софии в Охриде, созданной при визант. архиеп. Льве (1037–1056), и, видимо, по его же инициативе их изображения были включены в состав развитого святительского чина в алтаре. Этим подчеркивалась преемственность традиций

Чудо с отроком.
Миниатюра из Минология
Василия II. 1-я четв. XI в.
(Vat. gr. 1613. P. 204)



ходитсЯ уникальная композиция, представляющая торжественную процессию с перенесением мощей сщмч. Климента из Херсонеса в Рим и положение их в цер-

ковной кафедры, основанной в кон. IX в. ближайшим учеником и активным распространителем идей солунских братьев свт. Климентом Охридским. К. и Мефодий представлены в архиерейских облачениях на юж. стене диаконника рядом со свт. Климентом. К. изображен с черными корот-

кими волосами и недлинной бородой, на нем светло-зеленый подризник, белая фелонь и омофор с крестами, в левой руке книга; надпись по-гречески: «Ο ΑΓΙΟΣ ΚΥΡΙΛΛΟΣ ΔΙΑΣ ΚΑΛΟΣ ΤΩΝ» (Св. Кирилл Учитель). Иконография двойного портрета братьев, очевидно, следовала традиции изображения святителей Кирилла и Афанасия, епископов Александрийских. К этому же периоду можно отнести росписи ц. вмч. Георгия в Курбиниове, Македония (1191), где на юж. стене алтаря в сцене «Поклонение Жертве» К. и Мефодий также представлены среди архиереев в святительских одеждах, с Евангелием в руках; при образе К. та же греч. надпись: «Св. Кирилл Учитель».

После восстания Асеня и Петра (1185) и возникновения Второго Болгарского царства, достигшего расцвета в кон. XII — 1-й пол. XIII в., Охридский диоцез снова стал болгарским, что благоотворно повлияло на почитание в восстановленной национальной Церкви К. и Мефодия. Памятников иконографии этого времени не сохранилось, но о том, что они были, свидетельствуют произведения XIV в.

По мнению Н. П. Кондакова (Кондаков. 1909. С. 198–199) и Ц. Грозанова (Грозданов. 1983. С. 28–30; см. также: Чешмеджиев. 2001. С. 48–49), солунские братья с именуемыми, но не уточняющими их род деятельности надписями («Ο ἅγιος Μεθόδιος» и «Ο ἅγιος Κύριλλος») изображены в настенном минологии под 14 июня, в нартексе ц. вмч. Георгия в Старо-Нагоричино (1317–1318), в рост, рядом, оба в архиерейском облачении (св. Мефодий в крещатой ризе — полиставрии), в руках — Евангелие. К. представлен с короткими седыми волосами и округлой бородой, как у свт. Николая Чудотворца, св. Мефодий выглядит старше брата, у него седеЯ, сужающаяся к концу длинная борода. Эту идентификацию оспаривал, в частности, В. Петкович (Петковић. 1923. С. 7); не без основания он видел в этом образе свт. Мефодия, патриарха К-польского, который часто встречается в минологиях под 14 июня; др. образ он менее доказательно идентифицировал как свт. Кирилла, еп. Гортинского — память этого святого приходится на 9 июля, под к-рым в календарном цикле в Старо-Нагоричино и помещена его полуфигура (см.: Мијовић. Менолог. С. 283). По утверждению архим. Павла (Стефанова), тут изображены святители Мефодий, патриарх К-польский, и, что наиболее вероятно, Кирилл Александрийский, празднование к-рому отмечается 9 июня; кроме того, его изображение отличает такой атрибуционный признак, как характерная шапочка на голове (Павел (Стефанов). 1987. С. 11).

Уверенно можно говорить об изображении К. в росписи 2 небольших церковей времени царя Иоанна Александра



(1331–1371). В ц. ап. Петра в с. Беренде близ г. Годеч К. (с эпитетом «Философ» в надписи), изображенный на южной, примыкающей к апсиде стене, включен в группу архиереев-литургистов алтарной композиции «Поклонение Жертве» (Мелисмос), что подчеркивало его роль в утверждении богослужения на слав. языке. В ц. свт. Николая в с. Станичене близ Пирота, Сербия (1331–1332), К. изображен в конхе апсиды вместе со свт. Николаем Чудотворцем в молении Богородицы с Младенцем Христом. В обоих памятниках К. представлен в плетеной шапочке — головном уборе, характерном для изображения свт. Кирилла Александрийского, к-рый в дальнейшем часто усваивался К. (в т. ч. в виде крещатой шапочки-скуфьи). Предположительно образ К. находится в росписи ц. Спаса в с. Кучевиште близ Скопье (XIV в.).

От следующих 3 веков, когда территория Балкан оказалась под владычеством Османской империи, сохранились лишь единичные памятники, включающие образы К. и Мефодия. Это может объясняться, в частности, сменой Студийского устава Иерусалимским: имена слав. просветителей не были включены в новые месячесловы (Чешмеджиев. 2001. С. 136–137). В иконографии сохраняется традиция уподобления К. свт. Кириллу Александрийскому — так передает К. плохо сохранившаяся фреска в южной части алтаря ц. Пресв. Богородицы монастыря Матка близ Скопье (1496/97). Напротив него на сев. стене алтаря представлен свт. Климент Охридский. Атрибутируемый по надписи образ К. есть в сцене «Служба св. отцов» в нише-ар-



Свт. Николай Мирликийский на престоле, со святителями на полях.
Икона. 1-я пол. XVI в.
(мон-рь Дохиар, Афон)

то следующий по времени балканский пример — росписи ц. Пресв. Богородицы Сливницкого (Слимницкого) мон-ря близ оз. Преспа, Македония (1612), где К. показан с раздвоенной бородой, как у свт. Василия Кесарийского. Это изображение представляет собой тройной портрет святителей — Климента Охридского и К. и Мефодия, также облаченных в святительские ризы и держащих Евангелия.

К XVI в. относится появление иконописных образов К. и Мефодия: впервые — на полях храмовой иконы «Свт. Николай Чудотворец на престоле, с предстоящими святыми» из мон-ря Дохиар на



Равноап. Кирилл и свт. Климент Охридский (?).
Роспись пещерного храма Рождества Пресв. Богородицы в Калиште, Македония.
Рубеж XV и XVI вв.

Афоне (1-я пол. XVI в.). Слав. первоучители изображены в числе др. вел. отцов один над другим в центре

левого поля, в $3/4$ -ном повороте, обращенными в молении к свт. Николаю. Они представлены как святители: в крещатых ризах, с омофорами, с закрытыми Евангелиями в руках. К. написан с короткой, чуть выбеленной округлой бородой, в крещатой шапочке.

Особое место в становлении иконографии автора слав. письменности занимает икона с образом К., написанная ок. 1644 г. мастером Йованом и вложенная в мон-рь Морача. На ней фронтально в рост изображены свт. Савва Сербский,

прп. Симеон Мироточивый (Стефан Неманя), св. кн. Стефан — ктигор Морачи, а также К. (подпись на иконе: «Философ»). Важно отметить, что К. представлен не архиереем, а преподобным, облаченным в монашеские одежды (в темный подризник, мантию, схиму, с аналавом, куколь на плечах); в руках он держит длинный свиток, развернутый вверх. Текст на свитке является сокращенным вариантом молитвы К. — отрока Константина к Спасителю о даровании ему благодати постижения Премудрости Божией (текст молитвы см.: Житие Константина-Кирилла. М., 2000. С. 26–27). Указанные элементы в иконографии К. говорят о формировании новой иконографической традиции, которая не следовала устоявшимся представлениям о святом, а опиралась на лит. источники.

И. А. Шалица, Г. Геров, Д. Чешмеджиев В Болгарии в росписях неск. церквей XVI–XVII вв. сохранились изображения святых, к-рых отождествляют с К. и Мефодием. Фигуры архиереев, именованных «св. Кирилл» и «св. Мефодий», представлены на юж. стене алтарной апсиды ц. арх. Михаила мон-ря в с. Долна-Бешовица близ г. Враца (XVI–XVII вв.) в композиции «Поклонение Жертве», рядом со святителями Григорием Богословом и Иоанном Златоустом; симметрично им на сев. стене — святители Василий Великий, Герман К-польский и Афанасий Александрийский. Они изображены в крещатых фелонях, с омофорами, на К. — головной убор, характерный для свт. Кирилла Александрийского. Отсутствие при изображении К. эпитета «Философ» заставляет нек-рых исследователей сомневаться в атрибуции изображений (Ангелов. 1956. С. 348; Василева. 1969. С. 419–426; Боровић-Љубинковић. 1970. С. 123–130; Марди-Бабицова. 1981. С. 304; Василев. 1987. С. 69; Паскалева. 1995. С. 269; Чешмеджиев. 2001. С. 50). Образ архиерея, подписанный «св. Кирилл Философ», сохранился в алтаре скальной ц. св. Афанасия в Калиште (XVII в.) (см.: Кънчов. 1891. С. 79–80; Снегаров. 1932. С. 431; Трайчев. 1933. С. 35–36). Он следует иконографии свт. Кирилла Александрийского (на голове — шапочка); на атрибуцию образа как К. указывает помещенная рядом фигура епископа одной из слав. кафедр — свт. Климента Охридского.

Изображениями К. считаются также 2 образа в росписи ц. святых Феодора Тирона и Феодора Стратилата в с. Добырско близ г. Самоков (1614). Первый находится на юж. стене диаконника в композиции «Поклонение Жертве», подписан: «Св. Кирилл Философ» — и уподоблен образу свт. Кирилла Александрийского. Ряд исследователей полагают, что здесь изображен свт. Кирилл Александрийский (Василев. 1970. С. 7; Флорева. 1981. С. 108; Божков. 1989. С. 160).

Второй образ находится в алтарной части сев. нефа среди фигур святителей, расположенных в календарном порядке дней их памяти, подписан: «Св. Кирилл». Рядом находятся изображения святых Поликарпа Смирнского (23 февр.), Тарасия, патриарха К-польского (25 февр.), Порфирия Газского (26 февр.) и Василия, еп. Парийского (28 февр.), за ними следует образ К., что позволило некоторым исследователям отождествить его с свт. Кириллом Иерусалимским (18 марта). Мнение А. Василиева, что это изображение следует атрибутировать как образ К., разделяет Грозданов, отмечая, что оно близко к образу К. в росписи храма Сливницкого мон-ря (Грозданов. 1983. С. 35). Изображение К., представленного в преклонном возрасте, может свидетельствовать о том, что при создании росписи использовалось ЖК, где под 14 февр. говорится о кончине святого в глубокой старости (Чешмеджиев. Кирилл Катански. 1992. С. 55–60; Он же. 2001. С. 51).

Др. спорный образ К. находится в церкви Вознесенского мон-ря в с. Алино близ Самокова (1626; см.: Прашков, Бакалова, Бояджиев. 1992. С. 201) на сев. стене возле иконостаса. Святой представлен фронтально, в крещатой ризе с омофором, с непокрытой головой, у него высокий лоб, короткие белые волосы и длинная белая борода, в левой руке — свиток с текстом; частично сохранилась надпись с именем Кирилл. Мнение о том, что это изображение К., не имеет достаточного обоснования (Марди-Бабикова. 1981. С. 309–310); возможно, это свт. Кирилл Александрийский (Енчев-Видю. 1927. С. 291) или свт. Кирилл Иерусалимский (Флорева. 1983. С. 71).

В ц. Севастийских мучеников в с. Лева-Река близ Перника (XVII в.) образ святого, подписанный: «Св. Кирилл Философ», расположен на юж. стене алтаря (на голове крещатая скуфья). Среди др. фигур эта выделяется крупным размером; святой представлен фронтально в рост, а не развернут к центру композиции «Поклонение Жертве», правой рукой благословляет, в левой держит раскрытый свиток с литургическим текстом. Над К. в медальонах расположены образы архиереев, святых Дионисия, Мефодия и Ахиллия. Однако в отождествлении этого образа с изображением слав. апостола высказываются сомнения (Джоннова. 1982. С. 189–190; Митова-Джонова. 1983. С. 107; Павел (Стефанов). 1987. С. 12; Смядовски. 1987. С. 71; Чешмеджиев. 1985. С. 160; Он же. 2001. С. 52). Это не единственное изображение К. В литературе имеются др. сведения о возможных образах К., находящихся в небольших храмах Зап. Болгарии XV–XVII вв. (Паскалева. 1995. С. 269).

Множество изображений К. и Мефодия появилось в XVIII–XIX вв., когда



Равноап. Кирилл.
Роспись ц. Севастийских мучеников
в с. Лева-Река, Болгария. XVII в.

их деятельность приобрела в Болгарии значение этно-консолидирующего фактора и стала символом стремления к просвещению и культуре. В этот период возникли новые иконографические схемы. В Охридской архиепископии, где была сильна традиция почитания учеников равноапостольных К. и Мефодия — святых Климента и Наума Охридских, в 1-й пол. XVII в. под влиянием почитания св. Седмочисленников (К., Мефодия и их ближайших учеников Горазда, Климента, Наума, Ангелария и Саввы) появилась иконография, где все 7 святых изображены в единой композиции. В составе св. Седмочисленников К. показан на сев. стене нартекса ц. Пресв. Богородицы Сливницкого мон-ря. Это изображение (1612) было создано ранее, чем



Св. Седмочисленники.
Роспись ц. мон-ря св. Наума
на Охридском оз., Македония.
1706 г.

1-й известный Мосхопольский список службы святым (Чешмеджиев. 2001. С. 56; Он же. 2003. С. 425–444). Одним из ранних примеров этой иконографии является роспись церкви мон-ря св. Наума на Охридском оз. (1706). В центре группы в архиерейском облачении представлены святые Мефодий, К. и Климент Охридский, вокруг них в монашеских одеждах — Наум, Савва, Ангеларий и Го-

разд. К., Мефодий и Климент держат модель церкви (символ Церкви Христовой), К. указывает на нее свободной рукой, а Климент ее благословляет. Композиция с изображением св. Седмочисленников встречается почти во всех храмах Бератской епархии, что связано с изданной в 1742 г. в Мосхополе службой этим святым (Москополски сборник. 1996; Чешмеджиев. 2003. С. 435).

Эта композиция повторялась в иконописи, напр. на иконе XIX в. из мон-ря Зограф. Существовали и др. иконографические изводы с изображением св. Седмочисленников. В ц. вмч. Георгия Победоносца в Берате хранится икона XIX в. работы А. Христа, на которой К. и Мефодий вместе со святыми Климентом, Наумом и Саввой изображены стоя, а святые Горазд и Ангеларий — лежащими под крепостными стенами. То же изображение помещено на иконе нач. XIX в. иконописца И. Куатро (Калев. 1970. С. 60–63; Божков. 1989. С. 156). На иконе 1889 г. братьев Марко и Теофила Миновых из ц. Петра и Павла в Софии в центре стоят свт. Климент Охридский, К. и Мефодий (все в архиерейских облачениях).

Упоминание К. и Мефодия включено в Ерминию К. Хаджиангелова, переведенную в 1863 г.; под 11 мая есть добавление переводчика В. Т. Коларова: «Св. Кирилл и Мефодий, народные болгарские просветители... и оба во облачениях владычных, с бородами старческими, размешанные, держат оба буквы, написанные донизу... Кирилл и Мефодий имеют статуи в Праге» (Василиев. 1977. С. 25).

В ряде памятников фигуры братьев представлены по отдельности. К. в монашеском облачении вместе с прп. Иоанном Рильским предстоит Пресв. Богородице на иконе, написанной мон. Климентом Рильцем

в 1832 г. для Преображенского монастыря в Тырнове (ныне Велико-Тырново). Образ подписан: «Святы Кирилл учитель книга славяном, ро-сиаком и болгарому» (Василиев. 1970. С. 112. Обр. 5). В 1841 г. Димитр Молеров с сыном Симеоном написали в ц. свт. Николая Чудотворца собора Рильского монастыря образы К. (названного только по имени) и Мефодия (архиепископа Моравского) в группе со святыми Стефаном Неманей и Саввой, архиеп. Сербским. Раздельно изобразил К. и Мефодия И. Доспевский на фресках



Равноап. Мефодий.
Ростись собора
Рильского мон-ря, Болгария.
Мастера Димитр
и Симеон Молеровы. 1841 г.

ц. вмч. Георгия Победоносца в с. Колуша (ныне в черте Кюстендила) в 1882 г. Др. тип композиций, на к-рых братья представлены вместе (в $\frac{3}{4}$ -ном повороте друг к другу или анфас), показывает К. и Мефодия как просветителей славян, создателей азбуки; известен в неск. вариантах иконографических схем. В ряде памятников особенно подчеркнута роль К. и Мефодия не только как просветителей, но и как крестителей болгар. На формирование подобных образов оказала влияние литография по рис. худож. В. Кацлера, напечатанная в 1864 г. в Вене по заказу издателя Х. Г. Данова и посвященная болг. революционеру Т. Райнову (Божков. 1989. С. 171. Обр. 118). Она получила широкое распространение и стала популярным образцом для болг. иконописцев. Равноапостольные К. и Мефодий названы на гравюре болг. просветителями, представленны на фоне Преслава — древней столицы Первого Болгарского царства (893–972). В 1864 г. А. Керкисийский создал икону К. и Мефодия с 4 житийными сценами, повторяющими сюжеты росписи в ц. Успения Пресв. Богородицы в Вербице близ Преслава. В 4 углах в медальонах помещены сцены крещения язычников; обширная надпись сообщала о создании братьями азбуки в 855 г. В 1864 г. А. Атанасов и Г. Данчов-Зографина в росписи храма св. Недели Араповского мон-ря поместили житийный цикл К. и Мефодия со сценами «Кирилл и Мефодий создают

славянскую азбуку», «Рукоположение Кирилла в священнослужителя», «Постриг Кирилла», «Кирилл крестит кн. Бориса, Мефодий проповедует», «Кирилл рукополагает первосвященника», «Кирилл проповедует Христово благовестие», «Рукоположение Мефодия в священнослужителя», «Постриг Мефодия», «Мефодий рукополагает священноинока», «Успение Мефодия», «Успение Кирилла». Неск. сцен из Жития в то же время украсили монастырскую часовню над источником: «Святые Седмочисленники», «Кирилл и Мефодий создают славянскую азбуку», «Крещение Преславского двора». В 1866 г. по образцу литографии 1864 г. тревненский иконописец Ц. Симеонов представил святых в архиерейских облачениях: св. Мефодия — со скипетром и раскрытой книгой, у К. свиток с азбукой и крест; между ними — река, по берегам стоят храмы и гражданские постройки (вероятно, изображение Преслава). В 1874 г. Симеонов воспроизвел эту композицию на иконе из ц. св. Архангелов в Трявне. Вариант подобного изображения представлен на иконе Х. И. Цокева 1874 г. из музея в Свиштове; на иконах Х. Апостола 1885 г. из ц. Св. Троицы в Ямболе и Н. Василева из ц. Св. Троицы в с. Карапелит близ Добрича К. держит в руке крест. Эту композицию повторяли З. Цанюв (в храме в с. Оризаре возле Бургаса), С. Георгиев (в ц. Успения Пресв. Богородицы в Малко-Тырнове) и др. На литографии И. Цветкова 60-х гг. XIX в. (Народная б-ка им. И. Вазова, Пловдив) представлена развернутая сцена Крещения болгар: К. проповедует, св. Мефодий крестит; вверху — композиция «Коронавание Пресв. Богородицы». На иконе, написанной Н. Василевым для ц. вмч. Димитрия в с. Вербица возле Преслава (1891), братья стоят на фоне древней болг. столицы, перед воротами города изображены вооруженные воины, за воротами совершается крещение кн. Бориса. Отход от иконописной стилистики виден на цветной литографии Н. Брайковича «Крещение кн. Бориса, семьи и его войска в Преславском дворце Кириллом и Мефодием» (1865). Композиция худож. Н. Павловича (1835–1894) «Крещение Преславского двора» написана в духе нем. романтизма (Василев. 1970. С. 120. Фиг. 53–57; Божков. 1972. С. 87. Обр. 42). Картину на этот сюжет «Кирилл и Мефодий в Преславском дворце» создал Данчов-Зографина (Василев. 1970. С. 122. Фиг. 70).

К. и Мефодий могут быть показаны как создатели слав. азбуки, оба облачены в монашеские одежды, обращены друг к другу, между ними — развернутый свиток с азбукой. Одно из ранних таких изображений находится в «Болгарском букваре» Георгия Поп Илиева Бусилина, изданном в Москве в 1844 г. на сред-

ства московского купца А. Н. Хаджиоглу. Братья представлены монахами с длинными белыми бородами. Почти та же композиция повторена Захарием Зографом в сев. левнице церкви Троянского мон-ря (1848). Просветители названы преподобными, изображены монахами, с куколями на головах, с крестами в руках, над ними в небесах — «Всевидящее Око», от к-рого к ним нисходят золотые лучи. Пожилыми монахами, держащими развернутую азбуку, Захарий Зограф



Равноапостольные Кирилл и Мефодий
со сценами Жития. Икона. 1864 г.
Иконописец А. Керкисийский

изобразил К. и Мефодия в Преображенском мон-ре. К этому же типу композиции относится и выполненная в 1857 г. Атанасовым для книги еп. Поликарпа «Житие и история святых наших Кирилла и Мефодия, болгарских просветителей» гравюра по рис. К. Тромониана. С. Доспевский представил варианты этой композиции (К. — монах, Мефодий — архиерей) на иконе 1857 г., написанной по заказу И. Денкоглу, и на иконе 1866 г., созданной для ц. Пресв. Богородицы в г. Пазарджик (Василев. 1970. С. 113–115. Фиг. 10, 11, 17). Аналогично слав. апостолы изображены на мн. иконах: напр., на иконе 1858 г. из ц. Успения Пресв. Богородицы в Копривштице, приписываемой Х. П. Енчеву, святые впервые представлены как архиереи — с митрами на головах, а также в работах Н. Тодоровича, А. Керкисийского и др. (Божков. 1989. С. 186; Паскалева. 1995. С. 271).

Изображения др. типа отличаются тем, что в той же композиции К. и Мефодий представлены в епископском сане (оба в архиерейском облачении, с омофорами, на головах митры), между ними



*Свт. Савва Сербский,
прп. Симеон Мироточивый,
св. кн. Стефан и равноап. Кирилл.
Икона. Ок. 1644 г. (мон-рь Морача)*

в центре помещается развернутый свиток с азбукой. Подобные иконы часто писались представителями Самоковской иконописной школы. С. Доспевский воспроизвел эту композицию на иконах 1865 г. из ц. свт. Николая в с. Устове (ныне в черте г. Смолян) и 1866 г. из музейного собрания г. Елена. Братья в архиерейском облачении стоят напротив друг друга, К. держит хлеб, Мефодий — чашу с Дарами, на престоле лежат свиток с азбукой и книга. Композиция неоднократно повторялась на иконах и фресках Енчевым (1858, ц. Пресв. Богородицы в Копривштице), С. Андоновым (1870, ц. св. Недели в с. Райкове, ныне в черте г. Смолян), И. Д. Доспевским, К. Х. Ангеловым (1882). Как правило, в этом иконографическом изводе братья представлены ровесниками, в некоторых памятниках сравнительно молодыми, на других — пожилыми, напр. на гравюре «Болгарские книжники» Н. Иванова из Пазарджика, отпечатанной в Белграде в 1858 г. (Васишев. 1970. С. 114. Фиг. 15), на иконе 1860 г. тревненского иконописца Симеонова из ц. Св. Троицы в Свиштове. В 1863 г. иконописец Н. Тодорович изобразил К. молодым, а Мефодия — седым (Там же. С. 115. Фиг. 19). В росписи 1889 г. по сторонам входных ворот мон-ря св. Петки Мулдавской возле Асеновграда оба святых изображены пожилыми архиереями, над вратами — буквы кириллицы. Подобные изображения есть в соседних храмах: в Араповском мон-ре, в с. Хвойна, в с. Лесидрен близ Тетевена и др. Отличается образ 2-й пол. XIX в. из ц. К. и Мефодия в болг. г. Русе, на к-ром св. братья показаны в крещатых ризах и головных уборах с крестами, подобно изображениям свт. Кирилла Александрий-

ского. На свитке в правой руке К. написана глаголица, а в раскрытой книге у Мефодия помещен кириллический текст. Подобная икона была создана Х. Молдау в 1902 г. для ц. К. и Мефодия в Зографском монастыре. На иконе 1861 г. Д. Зографа из ц. Пресв. Богородицы в Скопье К. — молодой, в монашеских одеждах, Мефодий — средовек в архиерейском облачении. Подобное изображение есть на гравюре 1867 г. из Хиландарского мон-ря, созданной по заказу проигум. Анфима Хиландарца из Тырнова. В небесном сегменте представлена Пресв. Богородица (Там же. С. 118. Фиг. 44). Монахом и архиереем соответственно изображены К. и Мефодий на фресках Н. И. Образописова в ц. вмч. Георгия в с. Долни-Лозен (ныне Лозен) близ Софии, на иконе 1886 г. Е. Попдимитрова в ц. Св. Троицы с. Горановци возле Кюстендила и на иконе 1886 г. Й. Недялкова в храме с. Байлово близ Софии.

Вариантом парной композиции представляется иконография с аналоем (или столом) в центре, на к-ром лежит Свящ. Писание. На сев. стене Преображенской ц. часовой башни Зографского мон-ря в росписи 1869 г. К. и Мефодий показаны ровесниками, в одинаковых архиерейских облачениях, с митрами на головах, стоящими возле маленького столика, на к-ром лежит Евангелие, и держащими



*Равноапостольные
Кирилл и Мефодий.
Роспись ц. Успения Пресв. Богородицы
Троянского мон-ря, Болгария.
Мастер Захарий Зограф. 1847 г.*

развернутый свиток с кириллицей; рядом св. Иоанн Владимир с отрубленной головой в руках. Эта композиция повторена Захарием Зографом в Троянском мон-ре (1847), С. Доспевским (1857, 1866, 1867), неизвестным автором на иконе 1858 г. в Копривштице, Н. Ивановым на гравюре 1858 г., Симеоновым в 1860 г., Тодоровичем на иконе из храма в с. Жеравна (1863), Керклияским на иконах из храма в с. Тича (1865, 1866),

на многочисленных афонских гравюрах, иконах и фресках. По этой схеме написаны поздние иконы Н. Василева и К. Хаджиангелова. На иконе 1880 г. И. Доспевского в ц. Успения Пресв. Богородицы в с. Ново-Село близ Видина К., темноволосый, в монашеской одежде, с куколом на голове, указывает на лежащий на столе развернутый свиток с азбукой; седовласый св. Мефодий держит крест и раскрытое Евангелие; в облаках — ангелы и Спаситель, благословляющий братьев. Та же композиция — на барочной иконе шуменского иконописца Василева 1874 г. (ныне в Музее Возрождения в Варне), на к-рой К. представлен в экспрессивной позе, он старец, Мефодий молодой. Пожилыми, в архиерейских облачениях братья изображены на иконе 1883–1884 гг. А. Дичова в ц. св. Кирилла в с. Раяновци близ Белградчика.

Еще одна иконография представляет братьев литургисующими, со Св. Дарами в руках: К. держит хлеб, а св. Мефодий — потир с вином. Смысл этой сцены трактовался и как освящение слав. книг, являющихся причастием для души; такое прочтение было близко эпохе болг. возрождения, поэтому композиция получила широкое распространение. Н. Мавродинов и А. Василюев считали, что подобные иконы повторяли рус. образцы, т. к. впервые этот сюжет встречается у С. Доспевского, рус. воспитанника. Такую икону он написал для ц. Пресв. Богородицы в Татар-Пазарджике (ныне Пазарджик) после возвращения на родину из России (Божков. 1974. С. 24–28). Эта композиция повторена на иконах 1865 г. из ц. свт. Николая в Устове, 1865 г. из музея г. Елена, на иконах последователей самоковской иконописной школы братьев Николая, Захария и Ивана Доспевских. Созданные ими аналогичные иконы можно видеть в храмах Пресв. Богородицы в Бобошеве возле Кюстендила, вмч. Дмитрия в Радомире, вмч. Георгия Победоносца в Панагюриште, св. Иоанна Крестителя в Кракове, в Тетевенском мон-ре, Пресв. Богородицы в Кюстендиле, Успения Пресв. Богородицы в с. Ново-Село близ Видина, Вознесения в с. Бели близ г. Кочани, свт. Николая в с. Тырговиште близ Белградчика 1873–1874 гг., в мон-ре св. Иоанна Рильского в с. Железна 1885 г. На иконе из ц. прор. Илии в с. Тича возле Котела Керклияский изобразил братьев архиереями, молодой К. держит чашу со Св. Дарами. На иконе И. Стоянова Зографского из ц. свт. Николая в Челопечене 1879 г. потир с Дарами левой рукой держит св. Мефодий, в правой у него двойной крест, к-рый в нижней части завершается копьем.

Еще одна группа икон представляет К. и Мефодия архиереями, просветителями и защитниками Православия. Символический смысл композиции, возникшей не без влияния изображения равно-

апостольных Константина и Елены, подчеркивает большой крест в центре между братьями. На напечатанной в Белграде в 1870 г. гравюре (ныне в Рильском мон-ре) братья стоят на холме по сторонам креста, из-под которого вытекают



Равноапостольные Кирилл и Мефодий. Икона. 1864 г. (мон-рь Зограф, Афон)

2 водных потока — «реки учения». К. правой рукой держится за крест, в левой — развернутый свиток с азбукой. Вверху Св. Троица (Новозаветная). Надпись («свти славноболгарски учители») замыкает сцену в круг, изображение помещено в крестовидную рамку. Считается, что композиция возникла под влиянием работ чеш. скульптора Э. Макса и литографий Я. Хелиша 1863 г. (Божков. 1989. С. 174, 180; Паскалева. 1995. С. 274). На иконе 1881 г. К. Николаевича в ц. св. Илии в с. Никополи (Зарове) близ Фессалоники братья представлены архиереями, ровесниками, между ними — большой крест.

Изображения братьев на печати 1-го болг. училища в К-поле, основанного в 1857 г., а также на печатях мн. болг. уч-щ демонстрируют влияние образов святых на борьбу болгар за церковную и национальную независимость. Их изображение для болг. ополчения на т. н. Самарском знамени было сделано по заказу жителей Самары худож. Н. Е. Симановым в 1876 г. (Паскалева. 1995. С. 275).

На Афоне изображение св. братьев представлено в росписи 1817 г. собора вмч. Георгия мон-ря Зограф: в алтаре, на пилястре сев. стены, представлен К., на сев. алтарном столбе — святые Мефодий, Феофилакт и Климент Охридские. Все в архиерейских облачениях, на головах митры, с жезлами. Эти же святые представлены на иконе в архондарике мон-ря Зограф (1864): братья стоят по сторонам аналоя, на к-ром лежит книга, поодаль — святые Феофилакт и Климент Охридские; вверху — образ Спасителя

и 4 евангелистов. Икона снабжена длинной надписью патриотического характера. На аналогичной иконе 1861 г. из ризницы мон-ря Зограф 2 ангела разворачивают свиток над головами св. просветителей. На зографской иконе 1863 г. К. и Мефодий представлены со святыми Космой Зографским и Наумом. В 1869 г., при обновлении Преображенской ц. монастыря Зограф, были написаны ростовые изображения К. и Мефодия с книгой и со свитком со слав. азбукой. Много изображений св. братьев сохранилось в скиту Пресв. Богородицы (Ксилургу), где в 1884 г. был построен храм в их честь. В ц. во имя 26 Зографских мучеников и в трапезной мон-ря Зограф сохранились иконы К. и Мефодия XIX в. К 1-й пол. XIX в. относятся ростовые изображения К. и Мефодия по сторонам ворот Хиландарского мон-ря, вероятно исполненные афонским иконописцем иером. Макарием (Младшим), болгаринном из Галатисты близ Фессалоники. Братья представлены в тяжелых архиерейских облачениях с митрами на головах. Церковно-национальная борьба болгар и установление в 1851 г. праздника 11 мая в честь К. и Мефодия определили характер росписей собора Рильского мон-ря (1842–1845), его метоха Орлица (1863), портретной галереи Троянского мон-ря (1847–1848) и мн. др.

Иконы К. и Мефодия встречаются также в некоторых храмах Сев. Добруджи (совр. Румыния), напр. в ц. Св. Троицы в с. Михаил-Когэлничану (1866), в ц. вмч. Георгия в Тулче (1880 и 1897). Нек-рые



Равноапостольные Кирилл и Мефодий. Скульптура в ц. Девы Марии перед Тыном в Праге. Скульптор Э. Макс. 1842–1845 гг.

из них написаны представителями тревненской иконописной школы (см.: Божков. 1972. С. 240–241. Обр. 133–134; Он же. 1984. С. 460–476. Обр. 464, 475).

В XX в. в изображениях К. и Мефодия стали преобладать произведения памят-

ного, посвященного характера. По инициативе болг. студенческого объединения в Риме в ц. св. Климента над гробницей К. была поставлена маленькая мозаичная икона Л. Далчева с надписью: «В память болгарского равноапостольного просветителя св. Кирилла от болгарского народа, 869–1929». На стене напротив гробницы появилось мозаичное панно С. Куюмджиева и Й. Спинова, представляющее К. и Мефодия просветителями и переводчиками священных книг, надпись по-итальянски: «Первоучителям славян св. Кириллу и Мефодию от признательного болгарского народа. 1975». Тогда же в Риме, в парке при Посольстве Болгарии, был установлен памятник братьям, выполненный В. Гиновским по образцу памятника, установленного перед НБКМ в Софии (Божков. 1989. С. 64).

Д. Чешмеджиев

На Руси, очевидно, появления первых изображений равноапостольных братьев следует связывать с временем формирования почитания К. и Мефодия сразу



Неизвестные святители. Роспись ц. свт. Кирилла Александрийского Кирилловского мон-ря в Киеве. Ок. 1170 г.

после принятия христианства, хотя памятники домонг. эпохи не сохранились. Древнейшими «портретами» К. и равноап. Мефодия долгое время считались ростовые фигуры святителей на сев. стене диаконника в росписи ц. свт. Кирилла Александрийского Кирилловского мон-ря в Киеве (ок. 1170), обнаруженные А. В. Праховым в 1881 г. — в преддверии празднования 1000-летия кончины равноап. Мефодия и установления всероссийского почитания святых (1885). Основанием для такой атрибуции послужила надпись: «**А КОСТ/ПТИНЪ**» — рядом с фигурой святителя. Прахов решил, что на фреске указано мирское имя К., соответственно соседнее справа изображение епископа с несохранившейся надписью было идентифицировано

как образ равноап. Мефодия. Идея исследователя подкреплялась уникальным для этой части алтаря количеством фигур святителей, в т. ч. представителей епископата слав. кафедр: святителей Климента Охридского, Иоанна Македонского, Иосифа Солунского, Наума Охридского; т. о., желание видеть среди них образы св. просветителей Руси с т. зр. программы росписи может быть оправданным. Однако, несмотря на то что гипотеза Прахова нашла поддержку, в т. ч. у совр. исследователей, ее сложно считать правомочной. Так, известный по визант. памятникам образ К. обычно уподобляется облику свт. Кирилла Александрийского, с характерной гладкой прической убранных за уши волос и с бородой средней длины, сужающейся книзу, что не соответствует изображению на фреске в Кирилловской ц. Кроме того, все сохранившиеся изображения К. имеют надписи: «Св. Кирилл Учитель» или «Св. Кирилл Философ». В то же время распространенная в балканском средневек. искусстве традиция включения в роспись лиц, тезоименитых святому, в честь которого освящен храм, допускает вероятность того, что изображение К. и его брата, составляющих «священную двоицу», существовало в киевском храме, посвященном свт. Кириллу Александрийскому.

Самые ранние изображения К. и Мефодия сохранились в составе миниатюр Радзивиловской летописи (БАН. 34. 5. 30), созданной в кон. XV в. Миниатюры носят программный характер и входят в единый цикл, посвященный христианизации Руси. Цикл открывается изображением ап. Андрея, водружающего на днепровских горах крест и благословляющего место буд. Киева (Л. 3 об.). Миниатюрам, посвященным миссионерской деятельности К. и Мефодия, предшествует рассказ о событиях 898 г., где летописец упоминает моравов, отмечая: «Симъ бо первое переложена книга мѣравъ, яже прозвася грамота словенскаа, яже ес(ть) в Руси и в болгарехъ Дунайскихъ» (Л. 12 об.). Далее следует миниатюра, на к-рой представлен прием имп. Михаилом III (842–867) посольства слав. князей-христиан (Л. 13, сверху), разделенная на 2 сцены: совет императора с философами в К-поле (слева) и беседа имп. посланника в Фессалонике с Львом, отцом К. и Мефодия (справа). На том же листе рукописи (внизу) размещена еще одна двойная композиция: создание азбуки (слева) и перевод на слав. язык Евангелия и Апостола (справа). В основе иконографии этой миниатюры лежит традиц. портретный тип евангелистов, обычно открывающий соответствующие части НЗ: они сидят за столами и пишут на свитках. К. изображен слева, на его свитке или пергамене (рисунок в процессе работы претерпел изменения) читается схематично начер-

танная азбука; св. Мефодий показан справа в процессе создания перевода, опускающим перо в чернильницу. Как старший из братьев, он изображен седовласым старцем с короткой бородой, К. — с темными волосами. Оба в епископских облачениях, с омофорами, между тем, согласно Житию, архиереем был только св. Мефодий, что подтверждает следующая миниатюра цикла, изображающая



*Равноапостольные
Кирилл и Мефодий.
Миниатюра
из Радзивиловской летописи.
Кон. XV в.
(БАН. 34.5.30. Л. 13)*

его поставление во епископа Паннонии (Л. 13 об.) папой Адрианом II (869). Летописец подчеркивает символическую значимость акта хиротонии просветителя славян, удостоившегося этой чести от руки наследника апостола от 70 Андроника, «единого от ученика святого апостола Павла». Последняя миниатюра цикла (Л. 14) отчасти повторяет композицию создания письмен и переводов. Она также делится на 2 сцены: слева св. Мефодий, изображенный как епископ, с закрытым кодексом в левой руке, правой благословляет монаха-писца, занятого переводом книги. Справа за столом, у раскрытой на высоком пюпитре книги, восседает еще один монах, окончивший свой труд (перо в чернильнице). Исследователи интерпретируют миниатюру по-разному и чаще в соответствии с текстом летописи («...Мефодий же послали два

создатель слав. азбуки. Эта миниатюра отражает особенность почитания братьев, сложившуюся на рус. почве и особенно ярко проявившуюся в Новое время: выделение роли св. Мефодия, что отличается от традиции, существовавшей как в Моравии, так и в Болгарии, где первенствующее значение всегда имел К. Значимость св. Мефодия усиливает и текст ПВЛ, в к-ром подчеркивается, что святитель стал преемником апостольской благодати, но на-

зван, как и его младший брат, «философом»; т. о., ему

приписывается честь совместного создания слав. азбуки, а К. утрачивает статус ее единственного автора. Летописец также связывает св. Мефодия с просвещением Руси: «...не отвергните церковного учения, которое дал вам наставник ваш Мефодий... [он же] посадил двух попов, хороших скорописцев и перелел все книги полностью с греческого языка на славянский... А славянский народ и русский един...» (Л. 13 об. — 14). В части изображения св. братьев в чине святителей рус. традиция шла в одном русле с традицией южнославянской, начиная с портрета К., представленного в архиерейском облачении в росписях ц. Св. Софии в Охриде (между 1037 и 1056; в ЖК упом. о нем как о «епископе града Канаоне»).

В целом состав миниатюр Радзивиловской летописи свидетельствует об изменении характера почитания солунских просветителей на Руси:



*Равноап. Мефодий
благословляет св. монаха —
писца (равноап. Кирилла?).
Равноап. Кирилл (?).
Миниатюра
из Радзивиловской летописи.
Кон. XV в.
(БАН. 34.5.30. Л. 14)*

попá борзописца зело, и преложистався книги исполнь от греческа языка во словенскъ — Л. 13 об.), видят в ней изображение просветительской деятельности св. Мефодия — создание им при участии 2 писцов перевода книг с греческого на славянский. Однако наличие нимбов у всех персонажей и парный характер сцен позволяют предположить, что переписку книг по благословению св. Мефодия осуществляет К., принявший постриг незадолго до смерти. Вероятно, справа он же в монашеском чине показан еще раз как творец и мыслитель,

не отмечена их связь с обретением мощей свт. Климента, папы Римского, в XV–XVI вв., оставлена без внимания миссионерская деятельность братьев. Акцент сделан на истории создания азбуки и совместном труде над переводами богослужебных книг, что окончательно объединяет святых в единую «священную двоицу» с одним днем празднования (напр., отмечен под 6 апр. в Минее ростовского Евангелия нач. XIII в. — ГИМ. Арх. 1. Л. 252 об.; под 11 мая — в ВМЧ сер. XVI в.).

На протяжении XVI–XVII вв. иконография солунских братьев (в данном

случае уместнее говорить лишь о К., тропарь и кондак к-рому сохр. в месяцесловах) отразилась преимущественно на иконах-минидах. Самостоятельные их изображения, судя по отсутствию литургического почитания, вряд ли существовали. В иконописных подлинниках кон. XVI в. (под 14 февр.) помещается описание К., при этом образ св. Мефодия (под 6 апр.) отсутствует: «Кириль Философъ: седъ велми, брада проста, аки Николоина, риза крестчата, в правой руке евангелие, а левая молебна, перьсты верхъ, исподъ санкирь» (Иконописный подлинник Новгородской редакции по Софийскому списку кон. XVI в., с вариантами из списков Забелина и Филимонова / Изд. Об-ва древнерус. искусств. М., 1873. С. 72). Тем самым сохраняется древняя общеслав. традиция изображения К. в архиерейском облачении. Лицевые святцы, аналогично толковым подлинникам, под тем же числом включают изображение К. в святительских одеждах, с Евангелием в руках (Строгановский иконописный лицевой подлинник (кон. XVI и нач. XVII в.). М., 1869. Л. 104). Аналогичная традиция прослеживается в искусстве XVII в., когда лицевые святцы, исключая изображение св. Мефодия, под 14 февр. неизменно отмечают: «Св. и равноапостольный Кирилл, учитель словенский, сед, риза и омофор белы, кресты черные и красные, испод синий» (Лицевые святцы XVII в. Никольского единоверческого мон-ря в Москве: Иконописный подлинник / Изд. иконописцем В. П. Гурьяновым. М., 1904. С. 19). Так изображен К. и на самой иконе-минидах на февр. 1-й пол. XVII в. из Никольского единоверческого мон-ря, на иконе на февр. сер. XVII в., происходящей из комплекса лицевых святцев, принадлежавшего Д. А. Строганову (НГХМ, см.: Балакин П. П. Древнерусское искусство: Кат. Н. Новг., 2001. Кат. № 74. С. 58–59). В обоих случаях К. уподоблен свт. Николаю Чудотворцу: в святительской ризе, седые волосы и борода короткие, в покровенной омофором руке держит Евангелие.

В лицевых изображениях Жития сщмч. Климента, папы Римского, даже в сценах поиска и нахождения реликвий в Херсонесе образы К. не встречаются. Исключением является уникальное клеймо 9 житийной иконы сщмч. Климента из московской ц. Богоматери «Знамение» (ок. 1657, ГТГ. № 20569). В нем проиллюстрирована история обретения в Херсонесе мощей сщмч. Климента: представлен отплывающий на их поиски еп. Георгий, его благословляет сидящий в палатах святитель — К. Изображение в клейме, как видно, и не дошедшие до нас древнерус. иконы с образом К., следует общей балканской традиции, прослеживаемой с XIV в. по памятникам разных слав. регионов, в к-рых иконография К. восхо-



Равноап. Кирилл благословляет еп. Георгия на поиски мощей сщмч. Климента Римского. Клеймо житийной иконы сщмч. Климента. Ок. 1657 г. (ГТГ)

дит к образу свт. Кирилла Александрийского, представленного в крещатой ризе и характерной крещатой скуфье-шапочке. Основанием для атрибуции изображения в клейме служит написанное К. «Слово на перенесение мощей преславного Климента», в к-ром он называет себя непосредственным участником событий.

В Новое время иконография К. и Мефодия также испытала воздействие балканской живописи позднего средневековья. Ключ к решению вопроса о возникновении в России в этот период иконографической схемы с парными образами солунских братьев дает икона мастера Йована из мон-ря Морача (ок. 1644), на которой К. представлен монахом, держащим свиток. Изображенные слева от него святые — Савва Сербский в архиерейском облачении, с Евангелием в руках и прп. Симеон Мироточивый в монашеской мантии, с уникальным для преподобнических изображений большим киноварным крестом в руках — составляют ту основу, на к-рой строилась композиция поздних икон К. и Мефодия. Средник еще одной иконы из мон-ря Морача, написанной в 1645 г., «Свт. Савва Сербский и прп. Симеон Мироточивый, со сценами жития свт. Саввы» (в руках прп. Симеона крест и развернутый свиток), является почти повторением иконы мастера Йована и не оставляет сомнений в балканском происхождении иконографической основы рус. икон Нового времени с образами К. и Мефодия.

Несмотря на исключение службы К. и Мефодия из первых печатных Миней (1645–1647), а затем их памяти из церковного календаря (в 1682), образы святых не только сохраняются в иконописных подлинниках (как можно объяснить консервативным характером таких ру-

кописей), но и наделяются новой иконографией. В XVIII в. иконы К. и Мефодия неизвестны, но можно предполагать их существование в составе миней. Так, в Иконописном подлиннике сводной редакции XVIII в. под 11 мая (с кон. XVII в. за этим днем закрепляется память обоим братьев, несмотря на отсутствие литургической традиции) впервые появляется описание парного изображения К. и Мефодия, ставшего характерным для последующего времени: «И преподобныхъ отецъ нашихъ Мефодия и Константина, нареченного Кирилла, епископовъ моравскихъ, учителей славянскихъ. Мефодий подобиемъ стар, власы сед, брада долга аки Власиева (сщмч. Власия Севастийского. — *Ред.*), ризы святительские, и омофор, в рукахъ Евангелие. Константинъ подобиемъ стар и сед велми, брада аки Василия Кесарийскаго, наконцы подвоилась, ризы преподобническия и в схиме, в рукахъ книга разгнутая, а в ней написана русская азбука: А. Б. В. Г. Д. и прочия слова все по ряду. Ведати подобаетъ, яко сей Константинъ состави русскую грамоту в лето 6406, а передъ смертию посхимился и наречен Кириллъ того ради у насъ в России называется Кирилломъ философомъ» (Филимонов. Иконописный подлинник. С. 341–342). Т. о., если облик св. Мефодия, упомянутого по старшинству первым, сохраняет особенности древней южнослав. традиции, то в изображении К. произошли существенные изменения: впервые появилась новая иконографическая деталь — раскрытая книга в руках, «а в ней написана русская азбука»; вместо святительских риз — монашеские одежды, как на серб. иконах XVI в.; в отличие от ранних памятников, где К. уподоблялся свт. Николаю Чудотворцу, отныне его предписывается изображать с раздвоенной бородой, как у свт. Василия Кесарийского. Иконография К. и Мефодия определялась текстами церковных служб, особенно тропарей и кондаков, к-рые часто читались как молитвы «равноапостольным Мефодию и Кириллу», в к-рых они назывались «священной дволицей просветителей» и «апостолами единоправными». Соотнесение в Житии солунских братьев их подвигов миссионерской и просветительской деятельности с деяниями апостолов Петра и Павла создавало словесный образ парного иконного портрета К. и Мефодия, восходящего к древней иконографии первоверховных апостолов. В основе изображения К. и Мефодия лежит устойчивый и один из самых распространенных в визант. искусстве иконографический тип парного портрета св. братьев, чаще относящихся к одному чину (мучеников, воинов или князей). Вместе с тем восточнохрист. памятники нередко объединяли парные изображения святых, сходных по духовному подвигу или почитавшихся в один день.



На Руси этот композиционный прием часто встречается в иконографии парных образов преподобных, основателей одного монашества или наиболее прославленных создателей (подобно «священным двоицам» Зосимы и Савватия Соловецких, Антония и Феодосия Печерских и др.). На иконном поле положение слева занимает изображение более значимое по духовной иерархии или образ старшего по возрасту из братьев. Большая часть изображений К. и Мефодия следовала порядку произнесения их имен, поэтому слева (по правую руку от Иисуса Христа) изображался К. — младший по возрасту и относящийся к чину преподобных, а не епископов, как св. Мефодий. Тем самым выделялся образ К. — создателя слав. азбуки, автора, переводчика греч. текстов. В то же время встречается иная последовательность, при которой св. Мефодий, как старший и высший по чину, выдвигается на 1-е место, в чем проявляется особое отношение к его личности как наследника апостольской миссии.

Интерес к просветительскому и миссионерскому подвигу солунских учителей в XIX в. был связан с началом освободительного движения у слав. народов, находящихся под властью Османской империи. Исследователи вводят в научный оборот целый пласт письменных источников, в т. ч. Пространные Жития К.



и Мефодия (публикации А. В. Горского 1843, 1851 гг.). Появляются новые памятники, свидетельствующие о возросшем внимании к личности слав. просветителей. В 1844 г. на средства болг. торговца А. Н. Хаджиоглу в Москве был напечатан «Болгарский букварь» с гравюрой с образами К. и Мефодия, где они впервые оба представлены в монашеском облачении: в мантиях, с куколями на головах, с епитрахильями; святые в преклонном возрасте развернуты друг к другу в 3/4-ном повороте, каждый левой рукой придерживает свиток с азбукой, правая в молении. Однако этот извод не оказал существенного влияния на рус. иконографию. Серб. вариант парного портрета святителей в митрах, держащих кни-

ги, запечатленный на силюграфии 1741 г., мог послужить основой для поясных образов К. и Мефодия, исполненных в академической манере худож. И. К. Дорнером в 1848–1852 гг. для иконостаса Исаакиевского собора в С.-Петербурге — главного храма столицы, проекты и эскизы для которого утверждались Синодом и императором.

Формирование новой иконографии равноапостольных братьев было связано с юбилейными событиями 2-й пол. XIX в. Приближение празднования 1000-летия Российского гос-ва (1862) побудило поднять вопрос о возобновлении церковного почитания К. и Мефодия. Богослужебные преобразования и необходимость создания соответствующих празднику парных икон К. и Мефодия обусловили появление новой иконографии. В репортаже И. С. Аксакова о 1-й службе святым 11 мая 1862 г. в ц. мц. Татианы при Московском ун-те есть упоминание о «подписке на сооружение иконы Кирилла и Мефодия... и собрано до 300 руб. серебром»; чуть позже автор свидетельствовал, что икона выставлена в этом храме на поклонение (Аксаков. 1866. С. 538, 540). Совр. местонахождение иконы неизвестно.

Необходимость разработки новой иконографии была связана с отсутствием представлений о древних изображениях св. братьев. В сложении новой кирилло-мефодиевской иконографии особую роль сыграло искусство мо-

Равноапостольные Кирилл и Мефодий. Икона. 1848–1852 гг. Худож. И. К. Дорнер (тридцатилетний Александр Невский Исаакиевского собора в С.-Петербурге)

нументальной скульптуры. Одним из первых изображений равноап. братьев стали их горельефные фигуры, исполненные скульптором

М. А. Чижовым для памятника 1000-летия Российского гос-ва, установленного в Вел. Новгороде в 1862 г. (архитекторы М. О. Микешин, И. Н. Шредер).

В том же году по инициативе Г. И. Ширяева, владельца типографии в С.-Петербурге, было напечатано жизнеописание К. и Мефодия, к-рое предваряла гравюра М. В. Старикова по рис. В. П. Шемиота (см.: Изображение святых равноапостольных братьев Кирилла и Мефодия с кратким жизнеописанием их. СПб., 1862; Краткое житие просветителей славян. СПб., 1864; Проповеднические подвиги апостолов просветителей славянских. СПб., 1875). Святые представлены в епископском облачении: в фелонях (некрещатых), с омофорами, в митрах.



Равноапостольные Кирилл и Мефодий. Гравюра М. В. Старикова по рис. В. П. Шемиота. 1862 г.

Св. Мефодий изображен слева с архиерейским посохом с сулоком и с раскрытым Евангелием, в к-ром читается фрагмент текста 1-й гл. Евангелия от Иоанна. К. правой рукой воздевает крест, в левой держит свиток с азбукой, которую предваряют слова из Псалтири: «Начало мудрости — страх Господень» (Пс 110. 10). В то же самое время в болг. искусстве появился аналогичный по композиции рисунок худож. Кацлера, к-рый лег в основу литографии, отпечатанной в 1864 г. в Вене. В наст. время сложно установить, кто явился автором этой композиции — рус. или болг. художники, тем не менее в рус. искусстве она получила широкое распространение



Равноапостольные Кирилл и Мефодий. Гравюра Л. А. Серякова по рис. Ф. А. Бронникова. 1866 г.

именно в гравюрах в отличие от болг. традиции, использовавшей этот извод в иконописи.

Наибольший интерес представляет еще одно издание Ширяева: «Пропо-



ведические подвиги апостолов славянских святых Кирилла и Мефодия» (СПб., 1866), богато иллюстрированное гравюрами Л. А. Серякова по рисункам Ф. А. Бронникова. В книге содержится житийный цикл, к-рый послужил образцом для произведений мн. художников этого времени, обращавшихся к теме миссии солунских братьев (напр., для картины неизв. художника «Крещение хазар святыми Кириллом и Мефодием», кон. XIX в., ГМИР). Издание открывает монументальной заставкой кресто-



Равноапостольные
Кирилл и Мефодий.
Икона. Ок. 1885 г.

(Музей русской иконы, Москва)

образной формы, в к-рую на фоне условного пейзажа вписаны фронтальные фигуры К. и Мефодия в архиерейском облачении, стоящих на высоком скалистом уступе. Св. Мефодий в виде седовласого старца с длинной бородой изображен слева с раскрытым Евангелием с текстом: «*В начале бгъ слово*» (Ин 1. 1). К. представлен в облике среднего века, с темными волосами и короткой округлой бородой. Правой рукой он придерживает утвержденного в скале большого крест, из-под к-рого вытекает источник, разделенный на 2 потока, в опущенной левой руке К. держит свиток с алфавитом, к-рому предшествуют библейские слова: «Начало мудрости — страх Господень» (Притч 1. 7). Характерные детали иконографии указывают на то, что Бронников в своей композиции ориентировался на монументальный памятник К. и Мефодию чеш. скульптора Э. Макса (исполнен в Риме в 1842–1845, выкуплен кор. Фердинандом I (V) для храма Девы Марии перед Тыном в Праге и установлен там в 1847). В России монумент был воспроизведен на литографии в издании Е. П. Новикова «Православие у чехов» (1848). При определенных различиях литографии и памятника (К. представлен в схиме, Мефодий держит в руках не Евангелие, а икону с изображением Страшного Суда, напоминающую по

форме «скрижалъ») очевидна их близость не только в расположении фигур, форме и размерах креста, но и в трактованном Бронниковым как скалистый уступ постаменте памятника. Литография легла в основу выпущенной в 1885 г. к 1000-летию кончины св. Мефодия памятной медали (Варшавский монетный двор, 1885 г. Медальер лицевой стороны Ф. Витковский, см.: Каталог нумизматического аукциона «Коллекционные русские монеты и медали». М., 2009. № 59. 10 окт. Лот № 325).

Появление большого креста в иконографии К. и Мефодия, в частности на примере литографии Бронникова, вполне закономерно. Миссия святых издавна воспринималась как апостольская, а сами первоучители были носителями не только Слова, но и веры, что в России этого времени ассоциировалось с идеями просвещения страны. Отсюда аллюзии на иконы с изображением равноап. кн. Владимира, крестившего Русь, иконография к-рого получила широкое распространение в те же десятилетия, особенно накануне празднования в 1888 г. 900-летия принятия на Руси христианства. При этом композиция повторяла иконы равноапостольных Константина и Елены, обычно расположенных по сторонам Голгофского креста.

Такая примечательная деталь пражского памятника, как икона «Страшный Суд» в руках св. Мефодия, возможно, отражает фрагмент ПВЛ о демонстрации вел. кн. равноап. Владимиру перед принятием христианства завесы с таким изображением: «И... философ показал Владимиру завесу, на которой изображено было судилище Господне...» (под 986 г.) (ПВЛ. 1950. С. 33). Появлению этой детали способствовало визант. предание, в XIX в. широко распространенное на Балканах. В нем повествуется о создании композиции «Страшный Суд» неким худож. Мефодием Монахом для дворца болг. кн. Бориса. Этот рассказ повторяется у В. Н. Татищева в 1-м повествовании о Крещении болгар, причем повеление живописцу изобразить «Страшный Суд» связано с историей создания К. азбуки, где вспоминается завеса: «Кирилл Моравскому князю на завесе показал суд страшный... иные неведующие, якобы оная завеса принесена была Кириллом ко Владимиру, но Кирилль близ 150 лет прежде Владимира был». Историк также отмечает, что эту завесу в 1716 г. в Гданьске показывали Петру Великому (*Татищев В. Н. История Российская, с самых древнейших времен неусыпными трудами через 30 лет собранная и описанная. М., 1768. Кн. 1. Ч. 1. С. 26–27*). Учитывая популярность издания в 1-й пол. XIX в., можно предположить, что источником иконографии памятника стало именно это сочинение.

Русско-тур. война (1877–1878) и освобождение Болгарии вызвали новый интерес к наследию и миссии солунских братьев.

Набирала силу идея о покровительстве К. и Мефодия народному просвещению. В 1887 г. в Москве в Земледельчес-



Равноапостольные
Кирилл и Мефодий.

Литография по рис. М. О. Микешина.
1884 г.

кой школе на Смоленском бульваре была освящена 1-я домовая ц. во имя К. и Мефодия, в 1911 г. — при церкви-школе близ Даниловского кладбища. Одноименный храм планировали построить близ Сенатской башни. В нач. XX в. вышел указ Синода совершать 11 мая праздничное богослужение в домовых храмах при всех учебных заведениях духовного ведомства с освобождением учащихся от занятий. К этому времени относится появление литографических и печатных грамот, похвальных листов, украшенных сценами из Жития святых К. и Мефодия.

Возрастание почитания К. и Мефодия повлекло за собой появление многочисленных изображений святых, в основе к-рых лежало неск. новых иконографических схем. Первая и наиболее обширная объединяет ряд икон посл. трети XIX — нач. XX в. и восходит к памятнику из ц. Девы Марии перед Тыном в Праге, известному иконописцам по 2 литографиям. Наиболее близка к скульптуре была литография по рис. М. О. Микешина, автора памятника 1000-летию Российского гос-ва, выполненная по заказу С.-Петербургского славянского благотворительного общества в преддверии 1000-летия кончины св. Мефодия. Парный портрет просветителей славян получил в трактовке Микешина новое осмысление: изменилось расположение братьев, очевидно стремление воспроизвести известный по Житию исторический облик К., к-рого теперь пишут в монашеских одеждах, с развернутым свитком



с алфавитом, подчеркивающим его роль создателя слав. азбуки и просветителя. Мефодий, носитель веры и служитель Церкви, держит в покровенной омофоре левой руке потир, а в правой — высокий крест, опирающийся на подиум, на к-ром, как это и было в скульптуре, стоят первоучители. Конструкция процессионного креста, рукава и перекрестья, украшенные выпуклыми позолоченными медальонами, а также и его форма с расширяющимися концами повторяют чеш. памятник сер. XIX в. К нему восходит необычное для рус. икон «вилкообразное» сложение омофора. Декоративное оформление (фигуры заключены в полукруглую орнаментальную рамку) и надписи имитируют древние миниатюры, а фон напоминает цированные средники икон этого времени.

О том, какой популярностью пользовался этот образец, свидетельствуют иконы, детально воспроизводящие литографию по рис. Микешина (из частного собрания, Москва; из НКПИКЗ) или восходящие к ней. Т. о., ряд икон данной иконографии можно датировать ок. 1885 г. Две из них, напр., повторяют подиум с надписью на нем: «Первоучители словенские», даже надписи над нимбами, необычный рисунок омофора с элементами декора оформлены в национальном стиле (обе в Музее русской иконы, Москва).

Мастера еще 3 икон (частное собрание, 2 в Музее русской иконы, Москва)



Равноапостольные
Кирилл и Мефодий. Икона. 1885 г.
Иконописец Г. Н. Журавлёв
(Самарский епархиальный
церковно-исторический музей)

отказываются от подиума, но в точности сохраняют расположение фигур, их одежды, формы омофора, свитка, креста, потира и др. деталей.

Необычный вариант этой же иконографии представляет образ, созданный самарским мастером Г. Н. Журавлёвым

в 1885 г. (Самарский епархиальный церковно-исторический музей; на нижнем поле авторская каллиграфическая надпись: «Сия икона писана зубами в Самарской губернии Бузулукского уезда Утевской волости того же села крестьянином Григорием Журавлевым безруким и безногим 1885 год 2 сентября»). Икона является повтором образа, написанного Журавлёвым 2 июля 1885 г. и обнаруженно в правосл. храме в Боснии в 1963 г. югославским историком живописи и реставратором Займановичем (ныне находится в ц. Св. Троицы в с. Утёвка Невтеторского р-на Самарской обл.). Здесь подчеркнута тема просветительской миссии братьев, вдвоем держащих прочно установленный между ними крест, у св. Мефодия вместо потира закрытый кодекс Евангелия, свиток в руках К. заменяет раскрытая книга с азбукой.

На сложившуюся иконописную традицию, во мн. восходящую к схеме Микешина, безусловно, опирался М. В. Нестеров, создавший отдельные иконы К. и св. Мефодия для иконостаса бокового придела Владимирского собора в Киеве (1890–1894). Несмотря на индивидуальность трактовки внешнего облика святых, прослеживаются такие узнаваемые детали иконографии, как потир в покровенной руке св. Мефодия, представленного в характерном архиерейском облачении, с седыми волосами и короткой округлой бородой. К. в облике средневека изображен в схиме, но с обнаженной головой; в руках он держит раскрытую книгу, в к-рой вместо традиц. алфавита читаются начальные слова текста Евангелия от Иоанна (Ин 1. 1–3), типичного для изображений св. Мефодия (см. солнцевскую схему).

Микешинская иконография была заимствована и живописцами иконописной мастерской Киево-Печерской лавры. Она повторена Г. И. Поповым, в числе прочих создавшим икону равноап. братьев для иконостаса ц. во имя преподобных Антония и Феодосия Печерских (Трапезной церкви; 1906–1910). Единственным отклонением (отсылающим к иконе Нестерова) становится заменяющее свиток раскрытое Евангелие, на развороте которого представлена миниатюра с изображением ап. Иоанна и начальные слова евангельского текста (вместо алфавита). Этот извод буквально воспроизведен художником лаврской мастерской на царских вратах в ц. равноап. К. и Мефодия в с. Тишковка Марковского р-на Луганской обл., Украина (10-е гг. XX в. — см.: Кондратова. 2011). Тот же образец лежит и в основе фрески, исполненной лаврским иконописцем В. Н. Лукиным на юж. стене Всехсвятской ц. Киево-Печерской лавры (1906), но художник, следуя рис. Микешина, повторяет развернутый свиток с алфавитом в руках К., однако заменяет потир закрытым Евангелием



Равноапостольные Кирилл и Мефодий.
Икона В. В. Васильева
по рис. Ф. Г. Солнцева. 1885 г.
(частное собрание, Москва)

у св. Мефодия, держащего в правой руке длинное древко креста.

Др. образцом для иконописцев стал рис. Ф. Г. Солнцева, о существовании к-рого свидетельствует надпись на обороте иконы, созданной в марте 1885 г. в С.-Петербурге акад. В. В. Васильевым для храма Успения Пресв. Богородицы в с. Ваулове Романово-Борисоглебского у. Ярославской губ.: «по рисунку нарочито для названной церкви изготовлен [...] Феодором Григорьевичем Солнцевым... Я письма на картине начертаны по образцам заимствованным из подлинного, хранящегося в Императорской Публичной библиотеке в СПб-бурге же, рукописного Остромирова Евангелия одиннадцатого столетия». Особенностью этой иконографии по сравнению с предыдущей является отсутствие большого креста и раскрытое Евангелие в руках св. Мефодия. Видимо, между рисунками Микешина и Солнцева существовала определенная связь: также варьируется орнаментальная рамка с мотивами процветшего креста, цированный фон, обозначенные вязью даты. Особой приметой иконы Васильева (и рис. Солнцева) является небольшой крест в руках К., к-рый он держит в покровенной руке. В декоре иконы, буквицах раскрытого Евангелия, начертании азбуки заметно влияние убранства Остромирова Евангелия XI в. Данная иконография не была столь устойчивой, как схема Микешина, ее отдельные детали меняются и варьируются. Евангелие может быть открытым или закрытым, иногда появляется высокий крест, но основа композиции хорошо видна в иконах, напр. из Музея русской иконы, Москва (посл. четв. XIX в.), на подписной иконе мастера П. Н. Тереньева, Холуй (нач. XX в., ГРМ), и др.

В ряде случаев при сохранении особенностей иконографии меняется очередность в расположении братьев: напр.,



на иконе, написанной в кон. XIX в. в Центр. России (частное собрание, Москва), повторяется схема Микешина, но св. Мефодий изображается слева и без потира. На иконе, созданной в 1906 г. в мастерской Я. А. Богатенко для старообрядческого Саратовско-Астраханского братства им. святых Кирилла и Мефодия (*MacDougall's. Russian Art. 27 November 2013. L., 2013. Cat. N 448. P. 376*), св. Мефодий представлен слева с за-



Равноапостольные Кирилл и Мефодий.
Икона. Кон. XIX – нач. XX в.
(ц. Воскресения словущего
в Филипповском пер., Москва)

крытым Евангелием, а К. – с раскрытым вверх свитком с алфавитом – деталь, типичная для памятников, создававшихся в стилистике мстёрско-московской иконописи рубежа XIX и XX вв.

В основе группы икон, на к-рых св. Мефодий представлен слева, а монах К. – справа, лежит еще один образец (гравюра опубл. в изд.: ЖСв. М., 1908. Кн. 9: Май. С. 327), причем оба моравских святых (так они названы в надписях) держат развернутые параллельно свитки. Их тексты: начало Евангелия от Иоанна (Ин 1. 1) и алфавит, предваряемый словами из Псалтири (Пс 110. 10), – соответствуют иконографии, к-рая восходит к рис. Бронникова, хотя утратила с ним связь в др. элементах. Композиция этой группы икон отличается устойчивой иконографией, что лишний раз подчеркивает хождение среди иконописцев одних и тех же прорисей-образцов. В художественном отношении лучшими сре-



Равноапостольные Кирилл и Мефодий.
Эмалевая икона. Кон. XIX – нач. XX в.
(ГЭ)

ди таких памятников являются: икона из частного собрания (Москва, кон. XIX в.) и работы палехского мастера кон. XIX в.; храмовый образ из ц. Воскресения словущего в Москве (рубеж XIX и XX вв.); небольшая икона, вставленная в авторскую раму с орнаментами (кон. XIX в., Музей русской иконы, Москва). К той же иконографии относится икона, происходящая, как считают, из Македонии. Этот же извод представлен на иконе кон. XIX в., где К. и Мефодий изображены вместе со свт. Феодосием Углицким (НКПИКЗ); по замечанию Е. В. Питателевой, выбор святых был определен миссионерским принципом: память Черниговского святителя совпадает с днем празднования просветителей Руси (14 февр.) (*Питателева. 2013. С. 121*).

Определенное влияние на разработку новой иконографии солунских братьев оказала древняя икона с образами К. и Мефодия на полях, увиденная настоятелем Русской посольской церкви в К-поле архим. Леонидом (Кавелиным) в 1867 г., во время путешествия на Афон в мон-рь Дохиар. Фотографию иконы он послал



О. М. Бодянскому, благодаря работе которого икона «Свт. Николай Чудотворец со святыми на полях» 1-й пол. XVI в. из монастыря Дохиар была введена в научный оборот (*Бодянский. 1868*). Оба брата

изображены как святители, в крещатых ризах, с омофорами, с закрытыми Евангелиями в руках, в молении. У К. короткая округлая борода, на голове крещатая скуфья. О воздействии данной иконографии на создаваемые в это время памятники свидетельствует, напр., небольшая эмалевая иконка с изображением К. (слева) и св. Мефодия (справа), детально воспроизводящая дохиарский прототип (ГЭ). На нижнем поле размещена надпись, удостоверяющая ее отношение к афонскому образу: «*Объ древнейшаго иконнаго изображенія славаыньскыхъ первоучителейъ свѣ Мефодіа и Кирилла на поляхъ иконы святаго Николаа [...] помощника серскаго пис[ь]ма*». К той же иконографической схеме можно отнести изображение на иконе из собрания ЦАК МДА (кон. XIX – нач. XX в.). Как на эмалевом образке, оба святителя держат закрытые Евангелия, но, повторяя образы И. К. Дорнера, они облачены в тяжелые, расшитые золотом ризы из парчи и такие же богато отделанные митры.

Редкое иконописное единоличное изображение К. посл. четв. XIX в., возможно выполненное в мастерской В. М. Пешехонова, С.-Петербург (частное собрание, Нидерланды), могло составить пару к несохранившейся иконе св. Мефодия; повторено монашеское одеяние, развернутый свиток с азбукой в левой, поднятой к груди руке, но святой держит небольшой крест, укрепленный на длинном древке (*MacDougall's. Icons of the Orthodox World. 7 June 2010. L., 2010. Cat. No. 103. P. 134*). Необычный вариант иконографии представлен и на иконе кон. XIX в. (Музей русской иконы, Москва), на к-рой первоучители облачены в ризы, с омофорами. К. (справа, если верить надписи) в левой опущенной руке держит вертикально закрытый кодекс, правой благословляет; св. Мефодий с крестом, в опущенной левой руке у него развернутый свиток с азбукой. Судя по атрибутам и облику святых, иконописец перепутал надписи, поэтому К. у него по возрасту старше, с удлиненной бородой с проседью,

Равноапостольные Кирилл и Мефодий.
Роспись
ц. Рождества Христова
в с. Масальском близ Углича.
Посл. четв. XIX в.

а св. Мефодий представлен средневеком, с темными волосами и короткой округлой бородой. На иконе избранных святых кон. XIX в. (Музей русской иконы, Москва) К. и Мефодий изображены вместе с рус. митрополитами, прп. Анной Кашинской и блгв. кн. Андреем Боголюбским.

Известна лишь одна житийная икона К. и Мефодия (рубеж XIX и XX вв., ГМИР). Решение средника в своей основе повторяет схему Солнцева: К. монах находится слева, держит развернутый свиток, в руках св. Мефодия раскрытое Евангелие. Между фигурами святых изображен внушительных размеров крест с надписью: «Всяк язык исповесть, яко Господь Иисус Христос в славу Бога Отца» (Флп 2. 11), неизвестный по др.



Равноап. Кирилл.
Икона.

Мастерская В. М. Пешехонова (?).
Посл. четв. XIX в.
(частное собрание, Голландия)

иконам. Иконография 12 клейм вокруг средника, в основе к-рых лежит Пространное Житие святых, уникальна. Она основана на неск. источниках, в т. ч. на гравюре Л. А. Серякова и древних фресках базилики Сан-Клементе в Риме. Среди сюжетов клейм — призвание братьев визант. имп. Михаилом III, миссионерская деятельность в Хазарии и Моравии, перенесение мощей свт. Климента в Рим, освящение на престоле собора ап. Петра слав. переводов Евангелия. Заканчивается житийный цикл редкой сценой демонстрации образа «Страшный Суд» болг. кн. Борису.

Сохранившиеся в монументальной живописи этого времени примеры также свидетельствуют о широком почитании равноап. братьев. Их изображения встречаются в росписи ц. Рождества Христова в с. Масальском (Угличского р-на Ярославской обл., посл. четв. XIX в.), где использован один из самых распространенных изводов: святые представлены по сторонам процессионного креста, к-рый держит монах К. (как на гравюре Бронникова), поднявший к груди свиток с азбукой. Изменено расположение братьев — слева изображен св. Мефодий, благословляющий десницей. Др. примером является роспись основного объема ц. Воскресения в с. Новгородском (Суздальского р-на Владимирской обл., посл. четв. XIX в.), причем поясные фигуры

святых представлены в отдельных медальонах: монах К. — с развернутым свитком, св. Мефодий с крестом и потиром в руках.

О многообразии иконографических вариантов изображений братьев свидетельствуют и поздние иконописные подлинники, предлагающие мастерам обращаться к разным изводам и композиционным вариантам. Так, в руководстве для иконописцев, составленном В. Д. Фартусовым (1910), сказано: «Мая 11 дня — святые равноапостольные Мефодий и Константин, в иночестве Кирилл, учителя словенские: типа болгарских славян. Св. Константин, в схиме Кирилл, — средних лет, т. е. 42, с более чем средней величины окладистой и на конце раздвоенной бородой с проседью; можно его писать как епископа в фелони и омофоре; и как схимника в схиме, в мантии со скрижалями; в руках хартия... Можно писать его и с книгой Евангелия... Святой Мефодий — старший брат святого Кирилла: старец, сед, с большой, но узковатой бородой; волосы не длинные, в фелони и омофоре; в руках книга с буквами: А, Б, В, — так как он изобрел азбуку и грамоту для славянского языка. Можно писать ему и хартию» (Фартусов. Руководство к писанию икон. С. 276).

И. А. Шалина, А. П. Иванникова

Ист.: Аксаков И. С. 11 мая в Москве (1862 г.): Отрывок из письма // Кирилло-Мефодиевский сб.: В память о совершившемся тысячелетии слав. письменности и христианства в России. М., 1865; Климент Охридски, еп. Сб. р. соч. София, 1973. 3 т.; Житие Константина-Кирилла // БЛДР. 1999. Т. 2: XI—XII вв. С. 22—65;

Лит.: Бусилин, Г. Поп Илиев. Български букварь [от Г. Бусилин] / На иждивение моск. купца, Ангела Николаевича Хаджогло, из града Русчук. М., 1844; Новоиков Е. Православие у чехов. М., 1848. С. 95—96; Rossi G., de. Del sepolcro di S. Cirillo nella basilica di S. Clemente // ВАСР. 1863. An. 1. N 2. P. 9—16; Бодянский О. М. Изображения славянских первоучителей и просветителей свв. Кирилла и Мефодия на полях образа свт. Николая Скоропомощника, находящегося в афонском Дохиарском мон-ре // ЧОИДР. 1868. Т. 1. Смесь. С. 247—260; Dudik B. Neuentdeckte Fresken aus dem Leben der heil. Apostel Cyrill und Method in Rom // Mitteilungen der K. K. Central-Comission zur Erforschung und Erhaltung der Baudenkmale. W., 1869. Bd. 14. S. 1—9; Mullooly J. S. Clement Pope and Martyr, and his Basilica in Rome. R., 1869; Прахов А. В. Киевские памятники визант.-рус. искусства: Докл. в Имп. МАО 19 и 20 дек. 1885 г. // Древности: Тр. МАО. М., 1887. Т. 11. Вып. 3. С. 1—31; Кънчов В. Пъгуване по долините на Струма, Места и Брегалница // СБНУНК. 1891. Т. 4. 1891. С. 79—80 (То же // Он же. Избрани произведения. София, 1970. Т. 1); Вильмс З. Г. Святые Кирилл и Мефодий, апостолы славянские. М., 1895²; Белен В. Славянская икона святых Кирилла и Мефодия в базилике св. Петра в Риме // БВ. 1906. Т. 3. № 10. С. 361—377; Wilpert J. Le pitture della basilica primitiva di San Clemente. R., 1906; Семеновский А. И. Памятник тысячелетия России, воздвигну-

тый в Новгороде 8 сент. 1862 г. по повелению Александра II. СПб., 1908; Кондаков Н. П. Македония: Археол. СПб., 1909. С. 198—199; Митов А. Базилика св. Климента в Рим и образы на св. Кирилла и Мефодия в нея // Художественная культура. София, 1910. Т. 1. Кн. 3. С. 35—39; Иванов Й. Старински църкви в Югозападна България // Изв. на Бълг. археол. дружество. София, 1912. Т. 3. Св. 1. С. 53—73; Nolan L. The Basilica of S. Clemente in Rome. R., 1914²; Петковић В. Календар у старом живопису српском: Фреске св. Ђорђа у Старом Нагоричану // Старинар. Београд, 1923. Књ. 1. С. 3—18; Енчев-Видю Й. Халинският манастир // Изв. на Бълг. археол. ин-т. София, 1926/1927. Т. 4. С. 288—291; Филипов В. Стенописите на св. Кирил и Мефодий в базиликата св. Климент в Рим // ДК. 1927. Т. 32/33. С. 65—86; 1928. Т. 36. С. 76—85; Cecchelli C. San Clemente. R., 1930; Снегаров И. История на Охридската архиепископия-патриаршия. София, 1932. Т. 2: От падането и под турците до нейното унищожение, 1394—1767; Трайчев Г. Манастирите в Македония. София, 1933; Филов Б. Църквата на св. Климента и гробът на св. Кирилла в Рим // Родина. София, 1938. Т. 1. С. 5—23; Volbach W. F. Die Ikone der Apostelfürsten in St. Peter zu Rom // OCP. 1941. Vol. 7. P. 480—497; Ангелов Б. С. Образы на Кирил и Мефодий до Освобождението // Изв. на Ин-та за изобразително изкуство. София, 1956. Т. 1. С. 345—360; Захариев В. Захарий Христович Зограф: Художник възрожденец, 1810—1853. София, 1957; он же. Станислав Доспевски. София, 1971; Василев А. Образы на Кирил и Мефодий в чуждото и нашето изобразително изкуство // Хиляда и сто години слав. писменост, 863—1963: Сб. в чест на Кирил и Мефодий. София, 1963. С. 425—430; он же. Български възрожденски майстори: Живописци, резбари, строители. София, 1965; он же. Образы на Кирил и Мефодий в България. София, 1970; он же. Български светци в изобразителното изкуство. София, 1987; Петковић Ср. Зидно сликарство на подручју Пећке патријаршије, 1557—1614. Нови Сад, 1965; он же. Пећка патријаршија. Београд, 1982; он же. Морача. Београд, 1986; Рилска переправка на История славяно-болгарская / Увод.: Б. С. Ангелов. София, 1966; Dujcev I. Une miniature byzantine méconnue avec les images de Cyrille et Méthode? // Byz. 1966. Vol. 36. P. 51—73 (idem. Medioevo bizantino-slavo. R., 1968. Vol. 2. P. 169—190); idem. Legendes byzantines sur la conversion des bulgares // Idem. Medioevo bizantino-slavo. R., 1971. Vol. 3. P. 63—75; Василев А., Василева И. Образы на Климент Охридски. София, 1967; Мильковић-Пенек П. Делото на зографата Михаил и Еутихий. Скопје, 1967; он же (Мильковић-Пенек П.) Quatre saints non identifiés de Kurbinovo (1191) et hypothèses sur quelques exemples antérieurs et analogues en Macédoine // Byz. 1992. Vol. 62. P. 389—401; Василева И. Към въпроса за образа на Константин-Кирил Философ в нашето изобразително изкуство // Константин-Кирил Философ: Юбил. сб. София, 1969. С. 419—426; Боровић-Љубиќовић М. Одраз култа Ђирилла и Методија у балканској средњовековној уметности // 1100-годишнина от смъртта на Кирил Солунски. Скопје, 1970. Т. 1. С. 123—130; Калев Д. Св. Горазд, славянски просветител. София, 1970; Лазарев В. Н. Русская средневековая живопись. М., 1970. С. 140; Пандурски В., Босилков С. Кирил и Мефодий в Рим. София, 1970; Божков А. Българската ист. живопис-

София, 1972. Ч. 1; *он же*. Непубликувани творби на С. Доспевски // Изкуство. София, 1974. Кн. 6. С. 24–28; *он же*. Българската икона. София, 1984; *он же*. Изображенията на Кирил и Методий през вековете. София, 1989; *Цонев С.* Преображенски манастир. София, 1972; *Чавръков Г.* Български манастири. София, 1974; *Бакалова Е.* Стенописите на църквата при с. Беренде. София, 1976; *она же*. Живописна интерпретация на сакрализацията образ в средновековно изкуство: (Св. Кирил и Методий и техните ученици) // *Palaeobulgarica*. 1994. Т. 18. № 1. С. 96–107; Иконографски наръчник: Преведен от славянски на говорим български език от Върбан Гърдев Коларов през 1863 г. / Ред.: А. Василев. София, 1977; *Walter C.* St. Clement in the Chersonese and the Iconography of His Miracle // *Archaeion Pochto*. 1978. Т. 35. № 246–260; *idem*. Art and Ritual of the Byzantine Church. L., 1982; *Грозданов Ц.* Найстарата претстава на Седмочислениците // *Културен живот*. Скопје, 1979. Год. 19. Къ. 7/8. С. 32–34; *он же*. Охридското зидно сликарство од XIV в. Охрид, 1980; *он же*. Портретите на светителите од Македонија од IX–XVIII в. Скопје, 1983; *он же*. Месецовите Асемановог јеванђеља и старје зидно сликарство у Македонији // *ЗЛУ*. 1985. Год. 21. С. 13–27; *он же*. Курбиново и други студии за фрескоживописот во Преспа. Скопје, 2006; *Суботий Г.* Охридска сликарска школа од XV в. Охрид, 1980; *Божков А., Василев А.* Художественото наследство на манастира Зограф. София, 1981; *Горђевић И. М.* Сликарство XIV в. цркви Св. Спаса у с. Кучевишту // *ЗЛУ*. 1981. Год. 17. С. 77–110; *Марди-Бабикова В.* Към въпроса за образа на Константин-Кирил Философ в средновековно декоративно-монументална живопис в България // *Константин-Кирил Философ*. София, 1981. С. 301–306; *Расолкоска-Николовска З.* Портретот на Климент Охридски од Матка // *Личнова уметност*. Скопје, 1981/1982. Год. 6. Кн. 8/9. С. 105–112; *Флорева Е.* Старата църква в Добърско. София, 1981; *она же*. Алинските стенописи. София, 1983; *Osborne J.* The «Particular Judgments»: An early medieval wall-painting in the lower church of San Clemente, Rome // *The Burlington Magazine*. L., 1981. Vol. 123. N 939. P. 335–341; *idem*. Early Medieval Wall-paintings in the Lower Church of S. Clemente, Rome. N. Y.; L., 1984; *idem*. Proclamations of Power and Presence: the Setting and Function of the 11th-Cent. Murals in the Lower Church of S. Clemente, Rome // *Mediaeval Studies*. Toronto, 1997. Vol. 59. N 1. P. 155–172; *Джонов Д.* Манастирската църква св. Четиридесет мъченици при с. Лева река, Пернишки окръг // *Рестаурация и консервация на художествени ценности*. София, 1982. С. 189–198; *она же* (*Митова-Джонов Д.*). Археологическите паметници в Пернишки окръг. София, 1983; *Басыров А. Я.* Памятник 1000-летию России: Альбом. Л., 1983; *Лубинковий Р.* Црква св. Николе у Станичењу // *Зограф*. 1984. Кн. 15. С. 76–84; *Чешмеджиев Д.* За образа на Кирил Философ от църквата в с. Лева-река, Пернишко // *Десети пролетен колоквиум на ВТУ «Св. Кирил и Методий»*. Вел.-Търново, 1985. С. 84–86; *он же*. Рец. за А. Божков «Образите на Кирил и Методий през вековете». София, 1989 // *ИП*. 1991. Кн. 4. С. 97–101; *он же*. Кирил и Методий – покръстителите на българите? // *Там же*. 1992. С. 84–93; *он же*. Кирил Катански и Константин-Кирил Философ // *Palaeobulgarica*. 1992. Т. 16. № 3. С. 55–60; *он же*. Кирил и Методий

в бълг. ист. памет през средните векове. София, 2001; *он же*. Бележки върху култа на св. Седмочисленици в средновековна България // *Пъти достойнства*: Сб. в памет на С. Колухаров. София, 2003. С. 425–444; *Жефарович Х.* Стематография / *Коммент.*: А. Василев. София, 1986; *Лепактин В.* Лик, лице и некр-ые иконографические особенности образов Кирилла и Мефодия в Болгарии // *Славяните, Прабългарите, Византия*. Серед, 1986. С. 143–164; *Габелић С.* Прилог познавању живописне цркве св. Николе код Станичења // *Зограф*. 1987. Кн. 18. С. 22–36; *Павел (Стефанов), архим.* Кирил и Методий в средновековно художествено култура // *Проблеми на културата*. София, 1987. № 3; *Смядовски С.* За една мнима живописна успоредица на личности, познати от Храбровата апология // *Palaeobulgarica*. 1987. Т. 11. № 4. С. 67–72; *он же*. Надписите на стенописите на църквата св. Никола край с. Станичене, Нишко (1331–1332) // *Ibid*. 1994. Т. 18. № 3. С. 17–43; *Dufrenne S.* Les saints Cyrille et Méthode dans l'iconographie orientale // *Christianity Among the Slavs the Heritage of Saints Cyril and Methodius*. R., 1988. P. 187–200. (ОСА; 231); *Грозданов Ц., Хадерман-Мисгвиш Л.* Курбиново. Скопје, 1992; *Прашков Л., Бакалова Е., Бояджиев С.* Манастирите в България. София, 1992; *Балабанов К.* Св. Кирил и Св. Методий во делата на зографите од IX до XIX в. Скопје, 1993; *Данчев Г.* Вести за дейността на Кирил и Методий, съхранени за науката от Владислав Граматик // *Слав. филология*. София, 1993. Кн. 21: Доклади и статии за XI международен конгрес на славистите. С. 58–64; *Радзивилловская летопись*: Текст. Исслед. Описание миниатюр / *Отв. ред. М. В. Кукушкина*. СПб.; М., 1994; *Grozdanov C., Bardžieva D.* Sur les portraits des personages historiques a Kurbinovo // *ЗРВИ*. 1994. Кн. 33. С. 61–84; *Паскалева К.* Кирил и Методий в изобразителното изкуство // *КМЕ*. 1995. Т. 2. С. 265–267; *Москополски зборник*: Прошошки житија на светци / *Ред.*: Х. Меловски. Скопје, 1996; *Князев А. С.* Святыя равноап. Кирилл и Мефодий, просветители славян / *Рис. Ф. Бронникова*. М., 1997; *Ангеличин-Жура Г.* Пештерните цркви на брегот од Охридското езеро. Охрид, 1999; *он же*. Пештерните цркви во Охридско-Преспанскиот регион (Р. Македонија, Р. Албанија, Р. Грција). Струга, 2004; *Джурчић В.* Византийские фрески: Средневековье. Сербия, Далмация, слав. Македония. М., 2000; *Марголина И. С.* Кирилівська църква в історії середньовічного Києва. К., 2000. С. 124–133; *она же* (*Марголина И. Е.*). Почитание херсонесской святыни во фресках Киево-Кирилловского храма // *Сугдейский сборник*. К.; Судак, 2004. С. 245–252; *она же*. Балканские святители в росписях Кирилловской церкви // *София: Культурологичний ж.* 2005. № 1. С. 146–152; *Синай, Византия, Русь*: Православное искусство с VI до нач. XX в.: *Кат. выст.* / *Ред.*: О. Баддлей, Э. Брюкнер, Ю. Пятницкий. СПб., 2000. С. 430; *Никодим Павлович Кондаков*: Личность, научное наследие, архив: К 150-летию со дня рождения. СПб., 2001. Кат. 89. Ил. на с. 151; *Потов Г. В.* Тема славянского просвещения в миниатюрах Радзивилловской летописи // *ДРИ*. СПб., 2002. [Вып.:] *Византия, Русь, Зап. Европа*: искусство и культура. С. 362–374; *Andaloro M., Rotano S.* Arte e iconografia a Roma: Dal Tardoantico alla fine del Medioevo. Mil., 2002. P. 113–116. Fig. 89–95; *Желев Й.* Към биографията на еп. Поликарп Патаролийски // *ИП*. 2004. Кн. 3/4. С. 142–176; *Поповић М.,*

Габелић См., Цветковић Бр., Поповић Б. Црква светог Николе у Станичењу. Београд, 2005; *Војводић Др.* Портрети Вукановића у манастиру Морача // *Манастир Морача*: 36. / *Уред.*: Бр. Тодић. Београд, 2006. С. 73–91; *Возвращенное достояние*: Рус. иконы в частных собраниях: *Кат.* / *Науч. ред. и сост.*: И. А. Шалина. М., 2008; *Медведева М. С.* Эклисиологическая тема в программе росписи Кирилловской церкви в Киеве // *ИХМ*. 2009. Вып. 11. С. 79–303 (292–293); *Музей рус. иконы*: Восточнокрест. искусство от истоков до наших дней: *Кат. собр.* М., 2010. Т. 1: *Памятники античного, раннехрист., визант. и древнерусского искусства III–XVII вв.*; *Кондрат'ева О. В.* Иконостас Кирило-Мефодиевской церкви: Твердый дорток Лаврской иконописной мастерни доби модерну: Историкомистецкий контекст // *Праці Науково-дослідного ін-ту пам'яткоохоронних досліджень*. Вінниця, 2011. Вип. 6. С. 177–187; *Музей рус. иконы*: История собрания, обзор коллекций, новые поступления и открытия / *Авт.-сост.*: И. А. Шалина. М., 2011; *Соколова Д.* Захари Зограф, 1810–1853 гг. София, 2012; *Аксенова Г. В.* Художник Федор Солнцев в работе над иконографией просветителя славянских Кирилла и Мефодия: Древнерус. иконография // «В начале было Слово...». М.; СПб., 2013. С. 246–271; «В начале было Слово...»: Посвящается 1150-летию моравской миссии святых Кирилла и Мефодия / *Науч. ред., сост.*: И. А. Шалина. М.; СПб., 2013; *Иванникова А. П.* Особенности иконографии Нового времени: Почитание святых равноапостольных братьев Кирилла и Мефодия в России в XVIII–XX вв. // *Там же*. С. 88–109; *Питателева Е. В.* Экскурс в иконографию святителей Кирилла и Мефодия (на примерах изобразительного искусства Вост. и Центральной Европы) // *Кондаковские чт. IV: Античность – Византия – Др. Русь*: *Мат-лы 4 междунар. науч. конф.* Белгород, 2013. С. 117–134; *Сарабьянов В. Д.* Св. Климент папа Римский в древнерус. искусстве позднего Средневековья: иконография и идеология образа // *Очерки по истории христианского Херсонеса* / *Ред.*: С. А. Беляев. СПб., 2013. Т. 2; *Шалина И. А.* Традиции почитания на Руси святых Кирилла и Мефодия и особенности их иконографии // «В начале было Слово...». М.; СПб., 2013. С. 64–87.

КИРИЛЛ [греч. Κύριλλος Ἀλεξανδρείας] (375–380, Феодосий (совр. Эль-Махалла-эль-Кубра, Египет) – 27.06.444, Александрия), свт. (пам. 18 янв. (совместно со свт. *Афанасием I Великим*), 9 июня), архиеп. Александрийский, отец и учитель Церкви.

Жизнь. Традиционно жизнь К. подразделяется исследователями на ранние годы (до 412) и время епископского служения, которое в свою очередь делится на 2 периода: до и после начала несторианского спора (412–428; 429–444). Богатый событиями и значительно лучше документированный 2-й период епископства включает начало спора (429–431), *Вселенский III Собор* (июнь – окт. 431), примирение с Антиохией

и окончательное осуждение *Нестория* (431–435), спор по поводу епископов *Диодора* Тарсийского и *Феодора* Мопсуестийского (435–440) и последние годы жизни К. (440–444).

Источники. Обширная переписка К. относится преимущественно ко 2-му периоду епископства; значительная ее часть вошла в акты III Вселенского (Эфесского) Собора. О своей жизни К. сообщает в письмах совсем немного. Акты Эфесского Собора являются главным источником сведений об участии К. в несторианском споре. Помимо писем они включают мн. полемические сочинения К., в т. ч. «Защитительную речь к императору Феодосию», где он объясняет свои действия на Соборе. Кроме греч. и лат. актов Эфесского Собора имеются копт. акты, отличающиеся в ряде подробностей; их достоверность оценивается по-разному (*Kraatz*. 1904; рус. пер.: *Лященко*. 1914–1915; Коптские акты III Вселенского (Эфесского) Собора / Пер.: М. Л. Матюшкина // Лит. традиции христ. Египта. М., 2008. С. 76–87). В актах *Вселенского V Собора* содержатся документы, относящиеся к спору о Диодоре, еп. Тарсийском, и Феодоре, еп. Мопсуестийском, в т. ч. ряд писем и фрагментов полемических трактатов К. В прочих творениях К. встречаются лишь косвенные сведения о его жизни.

Восемь писем прп. *Исидора Пелусиота*, адресованных К. (*Isid. Pel.* Ep. I 310, 323, 324, 370; II 127; III 306; V 79, 268 // PG. 78. Col. 361, 369, 392, 565–572, 976, 1373, 1492–1493; рус. пер.: ТСОРП. Т. 34. С. 180, 188, 211–212, 385–394; Т. 35. С. 318; Т. 36. С. 190, 312–313), важны для характеристики личности К. и его отношения к прп. Исидору. Др. 3 письма прп. Исидора обращены к некоему Кириллу (*Idem.* Ep. I 25, 393, 497 // Ibid. Col. 197, 404, 452; рус. пер.: ТСОРП. Т. 34. С. 17–18, 224, 276), отождествлять к-рого с К. можно лишь предположительно (*Éviéux*. 1991. P. 17).

В многочисленных письмах *Феодорита*, еп. Кирского, неоднократно упоминается К. (см.: *Феодорит, еп. Кирский, блж.* Творения. Серг. П., 1908. Ч. 8. Прил. VIII: Алфавитный указатель. С. 591–592), говорится о его деятельности во время несторианского спора и после и дается оценка этой деятельности, далеко не всегда беспристрастная. Рассказ об



Свт. Кирилл Александрийский.
Икона. XV в.
(мон-рь Пантократора, Афон)

Эфесском Соборе и последующих событиях с резкой критикой К. содержится в «Послании Марию Персу» *Ивы* Эдесского (*Ibas Edessenus.* Ep. ad Marim Persam // ACO. Т. 2. Vol. 1(3). P. 32–34; ДВС. Т. 3. С. 94–96). К тем же событиям относятся письма *Нестория*, к-рые вошли в акты Эфесского Собора и отдельно собраны в составе опубликованных Ф. Лоофсом фрагментов (*Loofs F.* Nestoriana. Halle, 1905). На первые годы епископства К. отчасти проливают свет нек-рые законы из «Кодекса Феодосия» (СТh. 12. 12. 15; 16. 2. 42–43).

В «Церковной истории» *Сократа Схоластика* помимо рассказа о несторианском споре (*Socr. Schol. Hist. eccl. VII 31–32, 34–35*) сообщается о важнейших событиях первых лет епископства К. (*Ibid.* VII 13–15). Достоверность этих фактов не подлежит сомнению, но к-польский «патриотизм» Сократа и его очевидная симпатия к *новацианам* побуждают с осторожностью относиться к некоторым его оценкам и выводам (*Durand.* 1964. P. 11; *McGuckin.* 1994. P. 7; *Wessel.* 2004. P. 16). «Диалог Палладия, епископа Еленопольского, с Феодором, римским диаконом, повествующий о житии блаженного Иоанна, епископа Константинопольского, Златоуста» и «Церковная история» *Созомена*, где много рассказывается о предшественнике К. архиеп. *Феофиле I* Александрийском, содержат косвенные сведения об атмосфере, в к-рой воспитывался К. Единичное упоминание К. имеется в «Церковной истории» еп. *Феодорита* Кирского (*Theodoret. Hist. eccl. V 35*).

«Похвальное слово святым Киру и Иоанну» свт. *Софрония I* Иерусалимского (*Sophr. Hieros. Laud. Cyt. 26–27* // PG. 87(3). Col. 3412–3413) и приписываемые тому же автору 2 житийных сказания (*Idem. [Sp.] Vita Cyri et Iohannis. 16* // Ibid. Col. 3688–3689; *Idem. [Sp.] Passio et laudatio Cyri et Iohannis* // Ibid. Col. 3693–3696; BHG, N 469–470; CPG, N 7673–7674) повествуют об одном из событий начала епископства К. — перенесении мощей этих св. мучеников.

Неблагоприятную для К. интерпретацию др. события первых лет его епископства, убийства *Ипатии*, дает философ-неоплатоник *Дамаский* (ум. после 538) в «Философской истории» («Жизни Исидора»), частично сохранившейся в цитатах позднейших писателей (*Damascius. Vita Isidori. Fragm. 102*); фрагмент этого сочинения вошел в ст. «Ипатия» визант. словаря *Суда* (*Suda. Y 166*).

Последовательное изложение истории Эфесского Собора содержится в сочинениях VI в. — «Церковной истории» *Евагрия Схоластика* (*Evaagr. Schol. Hist. eccl. I 2–8*) и «Краткой истории несториан и евтихиан» *Либерамата* Карфагенского (*Liberat. Breviar. 4–9* // ACO. Т. 2. Vol. 5. P. 101–110); *Либерамат* излагает также историю спора о Диодоре Тарсийском и Феодоре Мопсуестийском в последние годы жизни К. (*Ibid.* 10 // Ibid. P. 110–113) с позиции противника осуждения «Трех Глав» (см. в ст. *Вселенский V Собор*). Оба автора помимо трудов предшествующих историков, гл. обр. Сократа, используют соборные акты, письма К. и др. лиц. Важные документы, касающиеся спора о Диодоре и Феодоре, сохранились также в сочинениях др. лат. защитников «Трех Глав» VI в. — *Факунда* Гермианского (*Facund. Pro defens. car.*) и рим. диак. *Пелагия* (впосл. папа Римский *Пелагий I*) (*Pelag. Diac. In defens. trium car.*).

События, относящиеся к жизни К., сообщаются в позднейших хронографах: «Летописи» прп. *Феофана Исповедника* (*Theoph. Chron. / Ed. C. de Voog. Lpz., 1883. Vol. 1. P. 81–83, 88–92, 97*; рус. пер.: *Летопись...* М., 1884. С. 65–66, 70–73, 77), однако его датировка событий от Р. X. на неск. лет отстоит от общепринятой; «Краткой хронике» *Георгия Амартола* (*Georg. Mon. Chron. / Ed.*

C. de Boor. Vol. 2. P. 605–606); «Историческом синопсисе» *География Кедрина*, где соответствующие главы представляют собой сокращенное изложение «Летописи» прп. Феофана с той же хронологией событий относительно Р. Х. (*Cedrenus G. Compr. hist.* Т. 1. P. 589, 592–595, 601), но, кроме того, вводится рассказ о примирении К. с памятью свт. *Иоанна Златоуста* (*Ibid.* P. 575–576). «Церковная история» *Никифора Каллиста* (XIV в.) включает развернутое повествование о жизни К. и о событиях, связанных с Эфесским Собором (*Niceph. Callist. Hist. eccl.* XIV 14–16, 25–28, 31–36, 47), где обобщаются предшествующие исторические сочинения (в частности, в нее целиком вошел рассказ Сократа Схоластика о начале епископского служения К.); дополнительно Никифор Каллист дает обзор сочинений К. (*Ibid.* XIV 14) и приводит его переписку со свт. *Аттиком* К-польским по поводу включения в диптихи свт. Иоанна Златоуста (*Ibid.* XIV 26–27).

Эпизод последних лет жизни К., характеризующий его как пастыря, сохранен в *Апофтигматах Патрума* (*Apothegmata Patrum*) (*Apothegmata* // PG. 65. Col. 160).

Важное значение в наст. время придается ориентальным источникам, введенным в научный оборот в кон. XIX–XX в. Неск. памятников представляют особый интерес ввиду содержащихся в них дополнительных сведений о ранних годах жизни К. (*Évieux.* 1991. P. 11–12). К ним относятся «Хроника» копт. епископа и историка 2-й пол. VII в. *Иоанна*, еп. Никиуского (*Ioan. Nic. Chron.*; CPG, N 7967), к-рая сохранилась только в эфиоп. переводе 1601 г., выполненном с араб. перевода, в наст. время утраченного; «История Александрийских патриархов» (на араб. языке) (*Hist. Patr. Alex.* 11–12 // PO. Т. 1. Fasc. 4. P. 427–443); копто-араб. *Синаксарь* (XIII–XIV вв.) (*SynAlex* (*Forget.*) // CSCO. Vol. 78 (*Arab.* Т. 12). P. 72; Vol. 90 (*Arab.* Т. 13). P. 199–201; *SynAlex* // PO. Т. 1. Fasc. 3. P. 72; Т. 17. Fasc. 3. P. 617–621). Сохранившаяся в сир. переводе аполлогия *Нестория* «Книга Гераклида», написанная им в последние годы жизни, содержит историю несторианского спора. *Бар-Хадбшабба Арбайя* в «Церковной истории» дает подробное жизнеописание «блаженного» *Нестория* и с соответствующей интерпретацией излагает события, касающиеся его спора с К.

(*Barhadb. Hist. eccl.* 20–30 // PO. Т. 9. Fasc. 5. P. 517–587).

Ранние годы (до 412). Согласно *Иоанну Никиускому* (*Ioan. Nic. Chron.* 79. 11–12), К. род. в г. Махале, или Дидусья, — вероятно, *Феодосий*, место к-рого определяют на сев. окраине совр. г. Эль-Махалла-эль-Кубра (*Munier.* 1947), в центре дельты *Нила*, в 120 км на восток от Александрии. Дата рождения К. в точности неизвестна; полагают, что он род. между 375 и 380 гг. (*Évieux.* 1991. P. 11), иногда уточняется — ок. 375 г. (*Ibid.* P. 15. Not. 6) или ок. 378 г. (*Abel.* 1947. P. 230. Not. 62; *Russell.* 2000. P. 4). Прп. *Исидор Пелусиот* и *Феодорит Кирский* называют К. племянником архиеп. *Феофила Александрийского* (*Isid. Pel.* Ep. I 310 // PG. 78. Col. 361; *Theodoret.* *Hist. eccl.* V 35); *Сократ Схоластик*, *Иоанн Никиуский* и «История Александрийских патриархов» — сыном его сестры (*Socr. Schol. Hist. eccl.* VII 7; *Ioan. Nic. Chron.* 79. 1; *Hist. Patr. Alex.* 11 // PO. Т. 1. Fasc. 4. P. 427). Версия о том, что он был сыном брата архиеп. *Феофила*, не выдерживает критики (*Лященко.* 1913. С. 3. Примеч. 3). Об отце К. ничего не известно, мать — родом из Мемфиса, одного из оплотов егип. язычества. Ее родители были христианами; они умерли молодыми, оставив 2 детей: юного *Феофила* и маленькую дочь. *Феофил*, вероятно, во время гонения при имп. *Юлиане Отступнике* (361–363) переселился из Мемфиса в Александрию и определил там сестру на воспитание в жен. мон-рь до замужества (*Ioan. Nic. Chron.* 79. 1–11). В несколько противоречивом рассказе еп. *Палладия Еленопольского* (*Pallad. Dial. de Vita Ioan. Chrysost.* 6) обычно видят свидетельство того, что *Феофил*, уже будучи архиепископом, привлекал сестру к неблагоприятным делам, но вполне возможно, что эти обвинения напрасны (*Évieux.* 1991. P. 12). Из зачитанного на *Вселенском IV Соборе* (Халкидонском) прошения племянника К. *Афанасия* следует, что у К. было неск. родных сестер (ACO. Т. 2. Vol. 1(2). P. 216, 218; ДВС. Т. 2. С. 259–262; см.: *Hardy.* 1982. P. 116).

Став архиепископом Александрии (384), *Феофил* взял на себя заботы по воспитанию и образованию племянника. К. прошел обычный для выходца из состоятельной семьи в Александрии курс светской школы. Его позднейшие сочинения свидетельствуют о высоком уровне полу-

ченного образования. В трактате «Против Юлиана Отступника» К. демонстрирует большую эрудицию (см.: *Морескини.* 2011. С. 753). Ему были известны античные классики: Гомер, Гесиод, Еврипид; он цитирует *досократиков*, *Платона*, *Аристотеля*, *Нумения* Апамейского, *Плотина*, *Порфирия* и др. языческих писателей и философов, древних и современных ему. Эта эрудиция была следствием не только чтения христ. апологетической лит-ры, но и непосредственного знакомства с первоисточниками. Напр., он приводит цитаты из Герметического корпуса афинской редакции (см. *Герметизм; Шабуров.* 1989). Вероятно, К. посещал уроки философа и математика *Ипатии*, главы неоплатоников в Александрии, среди учеников к-рой были не только язычники, но и христиане. Ввести К. в философский кружок *Ипатии*, где собиралась интеллектуальная элита Александрии, мог *Синесий Киренский* († 413), с 410 г. епископ Птолемаидский, близкий друг архиеп. *Феофила* и ученик *Ипатии*. Она могла заинтересовать К. сочинениями *Плотина* и *Порфирия* (*Boulnois.* 1994. P. 187–188). К. был хорошо знаком с аристотелевской логикой, основой гуманитарного образования того времени («Категории» и «Топика» *Аристотеля*, «Введение к Категориям» *Порфирия*), и уверенно пользовался ею в богословских трактатах (*Siddals.* 1987; *Boulnois.* 1994. P. 181–185, 189–209). Стиль и язык его сочинений указывают на превосходное владение риторикой (*Russell.* 2000. P. 5). С. Уэссел утверждает, что победами на догматическом и церковно-политическом поприще К. был обязан мастерскому использованию тропов и фигур второй софистики (*Wessel.* 2004. P. 302).

Основой формирования личности К. были Свящ. Писание и Свящ. Предание. Большой авторитет и значение для него имели творения свт. *Афанасия Великого*. К. хорошо знал сочинения *Оригена*, *Евсевия* Кесарийского, представителей Александрийской школы (см. ст. *Богословские школы древней Церкви*) в целом, а также труды каппадокийцев. Слова К., сказанные на Эфесском Соборе: «...мы с детства изучали Священное Писание и воспитаны под руководством православных и святых отцов» (ACO. Т. 1. Vol. 1(3). P. 22; ДВС. Т. 1. С. 312), свидетельствуют,



что христ. учение он воспринимал не только из книг, но и от живых наставников, в частности от архиеп. Феофила, к-рый «должен был иметь очень сильное влияние на нравственное и умственное развитие племянника» (*Durand*. 1964. Р. 9). Вероятно, в молодости К. посещал Александрийское огласительное уч-ще, где мог лично общаться с *Дидимом Слепцом* († ок. 398), сочинения которого использовал в трактатах. Этим «руководством православных и святых отцов» могло быть и участие в богослужениях и посещение собраний, где церковные наставники толковали Свящ. Писание и таинства веры (*Éviex*. 1991. Р. 13). Не исключено, что К. владел лат. языком — он был непосредственно знаком с толкованиями на Свящ. Писание блж. *Иеронима Стридонского*, друга семьи (*Durand*. 1964. Р. 14). К. не мог не знать копт. язык — в то время копт. элемент становился преобладающим в егип. Церкви. Из коптов состояло большинство нитрийских иноков, среди к-рых К. неск. лет жил и на к-рых посл. опирался в церковной деятельности; на коптском говорил его сподвижник архим. *Шенуте*. На духовное формирование К. оказал влияние прп. Исидор Пелусиот в качестве духовного наставника или родственника, свидетельством чему является свободный и властный тон адресованных К. писем прп. Исидора; в одном из них он упоминает К., что тот считает его своим «отцом» (*Isid. Pel.* Ep. I 370 // PG. 78. Col. 392).

«История Александрийских патриархов» сообщает, что архиеп. Феофил отправил К. «в гору Нитрийскую, в пустыню святого Макария», где он провел 5 лет под рук. Серапиона Великого (Мудрого). Здесь К. выучил наизусть Свящ. Писание, чему способствовала его необыкновенная память (*Hist. Patr. Alex.* 11 // PO. T. 1. Fasc. 4. P. 427–428). Нередко это свидетельство отвергают (*Hardy*. 1982. P. 116; *Russell*. 2000. P. 206) как позднее и отмеченное «житийным» характером. Однако 5-летнее пребывание К. в пустыне более чем вероятно (*Éviex*. 1991. P. 14–15). Завершение образования аскетической жизнью в мон-ре не было редкостью в то время, а сочинения К. свидетельствуют, что их автор прошел серьезную монашескую школу (*Лященко*. 1913. С. 55, 58–60). Одно из писем прп. Исидора Пелусиота ад-

ресовано некоему Кириллу, проходящему монашескую жизнь в пустыне (*Isid. Pel.* I 25 // PG. 68. Col. 198). Достоверно считать К. адресатом этого письма невозможно: есть серьезные аргументы против отождествления этих лиц (*Лященко*. 1913. С. 56–57). Тем не менее, согласно надписанию письма в одном из латинских переводов собрания документов, относящихся к Эфесскому Собору, оно адресовано «архиепископу Александрии блаженнейшему Кириллу» (ACO. T. 1. Vol. 4. P. 9), что подкрепляет сообщение «Истории Александрийских патриархов». Косвенным подтверждением свидетельства «Истории Александрийских патриархов» является и решительная поддержка К. нитрийскими монахами в его конфликте с префектом Орестом в первые годы епископства. Молодой подвижник мог общаться с прп. *Макарием Александрийским* («Городским», † 394) (*Éviex*. 1991. P. 15), и быть вхожим в кружок ученых иноков-«оригенистов» *Евагрия Понтийского* и «Долгих братьев» — архиеп. Феофил поддерживал с ними постоянные отношения (*Socr. Schol. Hist. eccl.* VI 7) и настоятельно предлагал епископство Евагрию, *Аммилию Долгому* и *Диоскору*. Прп. Исидор Пелусиот в письме «Кириллу» укоряет его за то, что он «возвращается к частным своим заботам, мятежится в пустыне, тревожится в уединении». Если согласиться, что это письмо адресовано К., помимо внутренней брани у него могли быть и внешние тревоги: воспитанному на строго правосл. богословии свт. Афанасия К. должны были быть чужды распространенные среди егип. монашества заблуждения — как евагрианский оригенизм, так и антропоморфные представления «простецов» о Боге. Позднее в сочинениях он критиковал и Оригена, и *антропоморфитов*. Ф. М. Абель в хронологии ранних лет жизни К. (*Abel*. 1947. P. 230. Not. 62) относит его пребывание в пустыне к 398–402 гг. Но, вероятнее, К. вернулся в Александрию не позднее нач. 399 г., т. е. начала гонений нитрийских оригенистов архиеп. Феофилом (*Socr. Schol. Hist. eccl.* VI 7), так что время его анахоретства приходится на 394–399 гг. (*Éviex*. 1991. P. 17).

Согласно «Истории Александрийских патриархов», архиеп. Феофил, отозвав К. из пустыни, сделал его своим келейником. Молодой К. от-

личался мудростью, благонаравием и скромностью, пребывал в постоянном богомыслии и изучении святоотеческих писаний (*Hist. Patr. Alex.* 11 // PO. T. 1. Fasc. 4. P. 427–428). Иоанн Никиуский сообщает о возведении К. во чтеца и о его диаконской хиротонии (*Ioan. Nic. Chron.* 79, 13–15), а копт.-араб. Синаксарь добавляет, что архиеп. Феофил поручал ему публично объяснять Свящ. Писание (*SynAlex (Forget)* // CSCO. 78 (Arab. T. 12). P. 72; *Ibid.* 90 (Arab. T. 13). P. 199). Нет сомнений, что за мн. годы вблизи архиеп. Феофила К. должен был получить значительный опыт, необходимый для управления обширной Церковью (*Russell*. 2000. P. 6).

В 403 г. К. присутствовал вместе с архиеп. Феофилом на Соборе «при Дубе», осудившем свт. Иоанна Златоуста. Об этом К. упоминает в одном из позднейших писем (*Cyr. Alex.* Ep. 33. 4 // ACO. T. 1. Vol. 1(7). P. 148).

Первый период епископства (412–428). 15 окт. 412 г. архиеп. Феофил скончался. Избрание нового предстоятеля сопровождалось волнениями. Одним из претендентов был архидиак. Тимофей, к-рого поддержал военачальник Абунданций, но предпочтение было отдано К., и он был возведен на престол уже на 3-й день, 18 окт. 412 г. (*Socr. Schol. Hist. eccl.* VII 7). Сократ с горечью отмечает, что новый епископ начал свою деятельность с гонения на новациан, в то время как их не трогал предшественник К. и к ним было терпимое отношение в других местах, напр. в К-поле, где в июне 383 г. имп. *Феодосий Великий* разрешил новацианам, как разделяющим веру в единосущие Сына, проводить богослужебные собрания (*Ibid.* V 10; см.: *Wessel*. 2004. P. 19). После избрания К. «тотчас же запер бывшие в Александрии новацианские церкви и взял всю их священную утварь, а епископа их Феопемпта лишил всего, что он имел» (*Socr. Schol. Hist. eccl.* VII 7) — в сущности поступил так же, как за неск. лет до того свт. Иоанн Златоуст в М. Азии (*Ibid.* VI 11).

В борьбе с язычеством К. выступил прямым продолжателем архиеп. Феофила, правление к-рого было отмечено массовым закрытием языческих храмов (*Wessel*. 2004. P. 48–49). После разрушения архиеп. Феофилом храма Сераписа в Александрии важным центром языческого



культы оставалось древнее капище Иисиды Врачевательницы в Минуфе (Менутисе) близ *Канопы*, в 20 км от Александрии, в устье Нила, привлекавшее ложными чудесами и предсказаниями. К. очистил это капище и торжественно перенес сюда мощи св. бессребреников *Кира и Иоанна*, положив их в устроенной на месте бывш. языческого храма церкви, что вызвало приток паломников, жаждавших исцелений. Сохранились фрагменты 3 проповедей, сказанных К. по этому поводу (*Cyr. Alex. Hom. div. 18*). Обычно это деяние относят к 28 июня 414 г. (*Wessel. 2000. P. 50*), но встречается и более поздняя датировка: 427–428 гг. (*McGuckin. 1995. P. 18*).

По оценке Сократа, период правления архиеп. Феофила был отмечен ростом гражданских полномочий Александрийского предстоятеля. «Александрийское епископство выступило за пределы священнического сана и начало самовластно распоряжаться делами» (*Socr. Schol. Hist. eccl. VII 7*); епископы «отнимали много власти у поставленных от царя начальников», что вызывало крайнее недовольство местной администрации, в особенности когда К. протер «надзор и на распоряжения» египетского префекта Ореста (*Ibid. VII 13*), в ведении которого находились провинции Н. Египта (*Rougé. 1987. P. 339*). Орест искал всякий удобный случай для демонстрации своей власти. Таковым оказался конфликт между христ. и иудейским населением Александрии, который вырос из противостояния любителей театральных зрелищ. Присутствовавший на представлении плясунов Иеракс, почитатель К., был обвинен иудейской стороной как зачинщик очередного инцидента и по приказу префекта показательно избит охраной (*Socr. Schol. Hist. eccl. VII 13*). На следующий день К. позвал к себе знатнейших иудеев и попытался снять напряжение между 2 общинами города. Вероятно, от увещаний он перешел к угрозам (*Ibidem*). Однако беспорядки не прекращались. После устроенной иудеями ночной провокации, сопровождавшейся массовой резней христиан, К. «с великим множеством народа идет к иудейским синагогам... и синагоги у них отнимает, а самих изгоняет из города, имущество же их отдает народу на разграбление» (*Ibidem*). Самосуд в



Свт. Кирилл Александрийский.
Роспись ц. Успения Пресв. Богородицы
в Атени, Грузия. Кон. XI в.

отношении иудеев противоречил постановлению императора (*Rougé. 1987. P. 340. Not. 3*). Самая многочисленная и влиятельная на Востоке александрийская иудейская диаспора играла ведущую роль в экономике региона; согласно Сократу Схоластику, Орест скорбел, что такой великий город неожиданно лишился множества жителей. Сначала префект, а потом и К. направили по этому случаю жалобы императору (*Socr. Schol. Hist. eccl. VII 13*). Впрочем, по утверждению Иоанна Никиуского, были изгнаны только виновные в убийствах, а не вся иудейская община (*Ioan. Nic. Chron. 84. 99*), да и Сократ косвенно дает понять, что даже видные иудеи оставались в Александрии и после этих событий (*Wessel. 2004. P. 36*). К., побуждаемый александрийским народом, посылал к Оресту людей с предложением дружбы, но Орест отверг ее (*Socr. Schol. Hist. eccl. VII 13*).

Следующим эпизодом, приведшим к еще большему противостоянию К. и префекта, было вмешательство нитрийских монахов, которые «решили сразиться за Кирилла». В числе почти 500 чел. они пришли в город и, остановив колесницу префекта на одной из улиц, поносили его оскорбительными словами. Один из них, по имени Аммоний, бросил в Ореста камень и разбил ему голову; телохранители префекта разбежались от страха. Подоспевшие жители Александрии обратили монахов в бегство, а инока Аммония «схватили и представили префекту, который, на основании законов,

всенародно подверг его наказанию и дотоле мучил, пока тот не умер». К. объявил убитого страдальцем за веру и положил его тело в одной из церквей, дабы его почитали как мученика. Но даже не все христиане одобрили такую ревность, «ибо знали, что Аммоний понес наказание за свое безрассудство»; со временем К. «привел это дело в забвение» (*Ibid. VII 14*).

Однако др. трагическое событие положило конец вражде К. с префектом. В марте 415 г. (*Rougé. 1987. P. 342; Russell. 2000. P. 9*), Великим постом, «в четвертый год епископства Кирилла» (*Socr. Schol. Hist. eccl. VII 15*), произошло убийство Ипатии. Она «очень часто беседовала с Орестом», и «ее обращение с ним подало повод к клевете, будто бы она не позволяла Оресту войти в дружбу с Кириллом» (*Ibidem*). Вероятно, ее также считали вдохновительницей адм. мер в пользу религ. терпимости. «Посему люди с горячими головами под начальством некоего Петра однажды сговорились и подстерегли эту женщину. Когда она возвращалась от суда-то домой, они стащили ее с носилки и привлекли к церкви, называемой Кесарион, потом, обнажив ее, умертвили черепками», а тело отволокли в городской квартал Кинарон близ соборной площади и там сожгли. Это событие навлекло «немалый позор» (ὄν μικρὸν ῥάϊον) на К. и на Александрийскую Церковь (*Ibidem*). Такой поступок христиан неизбежно служил к обвинению всей церковной общины, не исключая ее предстоятеля, но это не дает никаких оснований видеть в К. виновника убийства. По прямому смыслу рассказа Сократа Схоластика таковым был некий лидер, возглавивший возбужденную толпу (*Wickham. 1983. P. XVI; McGuckin. 1994. P. 14*). Иоанн Никиуский готов даже оправдать это злодеяние: Петр и его сообщники убили язычницу Ипатию за то, что она посредством «волшебства» и «сатанинского искусства» отвращала многих от веры и подчинила своему влиянию Ореста; зачинщика расправы он называет «судейским служащим» (*Ioan. Nic. Chron. 84. 87–88, 100–102*). Среди христ. писателей такое отношение к убитой скорее исключение. Синесий Киренский, уже став епископом, продолжал с неизменным благоговением относиться к Ипатии, а в его письмах



находят косвенное свидетельство того, что с Ипатией был дружен и архиеп. Феофил (Wessel. 2004. P. 54). В корпусе писем К. сохранилось неподлинное письмо к нему Ипатии на лат. языке (*Cyr. Alex. Ep. 88 // ACO. T. 1. Vol. 4. P. 240*), в к-ром она высказывала желание стать христианкой, но упрекала К. за чрезмерную строгость к Несторию (что является очевидным анахронизмом); христианство Ипатии не подтверждается древними источниками. Церковные авторы высказывают уважение к Ипатии и сожалеют о ее убийстве. Так, свт. Димитрий Ростовский называл ее «благоверной и добродетельной» и даже писал, что она «любве ради Христовы соблюдала девство свое» (Житие иже во святых отца нашего Кирилла архиепископа Александрийскаго // [Димитрий Ростовский, свт.]. Книга житий святых 4-я: Июнь — август. К., 1764⁵. Л. 57).

В «Кодексе Феодосия» сохранились указы от 29 сент. и 5 окт. 416 г. на имя префекта вост. претории Монасия (CTh. 12. 12. 15; 16. 2. 42; см.: Rougé. 1987. P. 341–345). Из них следует, что в Александрии произошли беспорядки, источником к-рых была коллегия параваланов (низшие церковные служители, занятые уходом за больными и погребением умерших). Для постоянного контроля над ними архиепископу предписывалось не покидать города, а их число сокращалось до 500 при обязательной регистрации у местного префекта. Если эти события были связаны с гибелью Ипатии, то, возможно, К. во время убийства в городе не было, а его единственная вина заключалась в том, что он не сразу нашел способы обуздать буйную паству, тогда как жители Александрии, по отзыву Сократа и самого К. (*Cyr. Alex. Nom. pasch. 7. 2 // PG. 77. Col. 544*), были особенно склонны к волнениям и смутам. «Александрийская чернь любит возмущения больше всякой другой черни и, когда находит повод, устремляется к нестерпимым злодеяниям, ибо без крови не успокаивается от волнения» (*Socr. Schol. Hist. eccl. VII 13*). «Судьи вступают в этот город со страхом и трепетом, боясь суда народного, ибо в погрешающих судей не колеблется бросаю огонь и камни» (*Expositio totius mundi et gentium. 37 // SC. 124. P. 174*). 3 февр. 418 г. вышел новый указ (CTh. 16. 2. 43), согласно кото-

рому число параваланов увеличилось до 600 при восстановлении над ними полной юрисдикции К. — свидетельство того, что репутация К. перед имперским судом была полностью восстановлена (*McGuckin. 1994. P. 15*). В совокупности эти указы являются подтверждением непричастности К. к убийству Ипатии, поскольку никакого обвинения в происшедших беспорядках лично К. не выдвигалось (*Лященко. 1913. С. 161–162; Wessel. 2004. P. 57*).

В VI в. враждебный к христианству неоплатоник Дамаский в «Философской истории» обвинил в происшедшем К., к-рый будто бы позавидовал широкой популярности Ипатии и ее влиянию на знатных граждан Александрии и подвиг толпу на убийство (*Damascius. Vita Isidori. Fragm. 102*). С эпохи Просвещения, с ростом антиклерикальных настроений К. неоднократно инкриминировали подстрекательство клира к этому злодеянию. Ирл. философ Дж. Толанд (1670–1722) использовал это убийство для написания антитеатрич. трактата «Ипатия» (*Toland J. Hypatia // Tetradymus. L., 1720. P. 103–136*). Эта наукообразная мистификация, укоренившаяся в литературе начиная с романа Ч. Кингсли (*Kingley Ch. Hypatia or New Foes with an Old Face. L., 1853*), а затем воплощенная в кинематографе, не была поддержана серьезными исследователями ни в XIX в. (*Kopallik. 1881*), ни позднее (*Wessel. 2004*). По замечанию Ж. М. де Дюрана, «мы не обязаны верить, что епископ вооружил убийц Ипатии» (*Durand. 1964. P. 11*). Иногда видят косвенную вину К. в том, что его противостояние с префектом создало напряженную атмосферу в городе с беспокойным населением (*Rougé. 1990. P. 500*). Однако Сократ называет инициатором конфликта не его, но Ореста, в то время как К. неоднократно искал мира с ним. Др. предположение, что К. намеренно не препятствовал убийству Ипатии, будучи объективно в нем заинтересован, и постарался придать его забвению взятками (*Wider K. Women Philosophers of the Ancient Greek World // Hypatia: A J. of Feminist Philosophy. Edwardsville (Ill.), 1986. T. 1. P. 57*), исходит из заведомо негативной оценки К. и ни на чем не основано (*Wessel. 2004. P. 46–47. Not. 106*). Тем более не находит исторического и документального подтверждения версия,

что он спровоцировал убийство Ипатии. Ни Сократ, ни оппоненты К. на Эфесском Соборе не обвиняют его в этом преступлении.

Описываемые Сократом события охватывают сравнительно небольшой отрезок времени (412–415), тогда как остальные годы жизни К. до несторианского спора прошли преимущественно в обычных епископских трудах. Существовала переписка между ним и блж. Августинном по поводу ереси Пелагия, что явствует из единственного сохранившегося послания блж. Августина К., датированного 417 г. (*Aug. Ep. 4* // Idem. Epistulae nuper in lucem prolatae / Ed. J. Divjak. W., 1981. P. 26–29. (CSEL; 88); рус. пер.: Ткачев. 2010. С. 56–59*). Блж. Августин благодарил К. за присланные ему акты Собора, состоявшегося в 415 г. в Палестине и оправдавшего Пелагия, и просил его внимательно отнестись к живущим на Востоке латинянам, к-рые могут легко впасть в пелагианство. Вероятно, в то время отношение к пелагианам у К. было снисходительным, поскольку некий зап. еп. Евсевий в 418 г. в письме К. (*CSEL. 35. P. 113–115*) отмечал, что тот принял в общение пелагиан, осужденных и в Риме, и в вост. Церквах (*Ткачев. 2010. С. 48–51*). В 418 г. по просьбе африкан. епископов — участников *Карфагенского Собора* К. выслал им акты Никейского Собора и сообщил день ближайшей Пасхи (*Cyr. Alex. Ep. 85*).

В отношении свт. Иоанна Златоуста К. имел пристрастное суждение под влиянием своего дяди и Собора «при Дубе», будучи по неведению увлечен возведенными на свт. Иоанна клеветами. Когда в 417 г. свт. Аттик К-польский вписал имя свт. Иоанна в диптихи (*Socr. Schol. Hist. eccl. VII 25*), он письменно обратился к К., увещая поступить так же. К. в ответ решительно возразил против внесения в диптихи того, кто лишен священства «собором епископов» (*Cyr. Alex. Ep. 75–76 // Schwartz. 1927. S. 23–28*). В 418 или 419 г. он последовал предложению свт. Аттика, возможно по настоянию Рима (*Évieux. 1991. P. 68*). По рассказу Георгия Кедрина (*Cedrenus G. Comp. hist. T. 1. P. 575–576*), который повторяет Никифор Каллист (*Niceph. Callist. Hist. eccl. XIV 28 // PG. 146. Col. 1152*), К. был окончательно вразумлен явлением Богородицы в сопровождении сонма святых, в т. ч. свт. Иоанна Зла-



тоуста. Устрашенный видением, К. раскаялся, совершил торжественное богослужение в память святого и вписал его имя в церковные книги. Иоанн Никиуский утверждал, что К. с радостью пошел на это, потому что почитал свт. Иоанна Златоуста великим учителем (*Ioan. Nic. Chron.* 84. 42–43). Позднее К. цитировал сочинения свт. Иоанна Златоуста наравне с творениями др. отцов (*Cyr. Alex. Or. ad Arc. // ACO. T. 1. Vol. 1(5). P. 67*), на что ему указывал и Несторий: «Я умалчиваю об Иоанне, которого ты почитаешь теперь даже против воли» (*Nest. Serm. 18 // Ibid. Vol. 5(1). P. 40*).

Ежегодно, по обычаю Александрийских предстоятелей, К. писал «Пасхальные послания», в которых проявилась его ревность к исправлению нравов, искоренению заблуждений и назиданию паствы. К 1-й половине епископства К. относится большинство его сохранившихся творений (многие экзегетические и крупные триадологические трактаты).

Второй период епископства (429–444). I. Начало несторианского спора (429–431). 10 апр. 428 г. Несторий, приглашенный из Антиохии имп. Феодосием II, был возведен на К-польскую кафедру. В ответ на проповедуемое им в столице учение возникла богословская полемика, ставшая началом «вселенского соблазна». По свидетельству самого Нестория, летом 428 г. 2 группы клириков предложили ему разрешить их спор об именовании Св. Девы. Одни настаивали на имени Богородица (*θεοτόκος*), другие — человекородица, взаимно обвиняя друг друга в ереси. Несторий в ответ указал, что оба имени недостаточны и допускают ложные выводы; Мария «в строгом смысле» не была Матерью Бога, и намного точнее именовать Ее Христородицей (*Nest. Ep. ad Ioan. Antioch. // ACO. T. 1. Vol. 4. P. 5*). Вероятно, в нояб. 428 г. (*Russell. 2000. P. 33*) приближенный к Несторию пресв. Анастасий, прибывший с ним из Антиохии, публично проповедуя в его присутствии, заявил о недопустимости называть Марию Богородицей, что вызвало в Церкви «смутнение». В кон. 428 и в нач. 429 г. Несторий, желая разъяснить слова пресв. Анастасия, обратил к пастве с рядом проповедей, где настойчиво отвергал имя Богородица (*Socr. Schol. Hist. eccl. VII 32*). После этого



Свт. Кирилл Александрийский.
Икона. XVII в.
(Византийский музей, Афины)

мн. клирики, а также покровительствуемые имп. св. Пульхерией монашествующие прекратили общение с Несторием, обвиняя его в ереси Павла Самосатского (*McGuckin. 1995. P. 31–33*). Среди противников Нестория выступили духовник св. Пульхерии архим. Ипатий Халкидонский, свт. Прокл, буд. архиеп. К-польский, в то время нареченный еп. Кизический, и адвокат Евсевий, буд. еп. Дорилейский. Свт. Прокл 26 дек. 428 г, на 2-й день после Рождества, или, как полагает Э. Шварц (*ACO. T. 1. Vol. 1(8). P. 7*), на Благовещение, 25 марта 430 г., произнес в присутствии Нестория проповедь в похвалу Богородице (*Proclus CP. Nom. 1 // Ibid. Vol. 1(1). P. 103–107; ДВС. Т. 1. С. 137–142*), а Евсевий весной 429 г. инициировал распространение в столице «свидетельства константинопольского клира» (*Eusebius Dorylaeus. Contestatio // Ibid. P. 101–102; Там же. С. 156–157*), где фрагменты проповедей Нестория ставились в параллель с выдержками из сочинений Павла Самосатского. В кон. 429 г. Несторий пригласил единомысленного ему еп. Дорофея Маркианопольского, который, очевидно с его полного согласия, произнес за богослужением: «Кто называет Марию Богородицей — тому анафема» — к шумному негодованию собравшегося народа (*Cyr. Alex. Ep. 8, 11, 14 // Ibid. P. 98, 109; Ibid. Vol. 1(5). P. 11; Там же. С. 151, 158, 183*). В отношении противников Не-

сторий действовал все решительнее, подвергая несогласных с ним клириков и монахов прещениям и даже телесным наказаниям и тюремному заключению, о чем они свидетельствовали в ходатайстве на имя императора (*Basilius Constantinopolitanus. Libellus ad imperatores // Ibid. Vol. 1(5). P. 7–9; Там же. С. 205–207*).

К. включился в спор с нач. 429 г. Высказанное Несторием и в посл. поддержанное нек-рыми учеными (*Schwartz. 1928*) суждение, будто К. лишь воспользовался возникшей богословской полемикой в церковно-политическом противостоянии с К-польским архиепископом, лишено серьезных оснований. Единственная причина выступления К. — его пастырская обеспокоенность ввиду новой ереси. Он и ранее последовательно опровергал дуалистическую христологию; по его мнению, Несторий, отказываясь приписывать Слову Божию рождение от Девы и смерть на Кресте, разрушал единство воплощенного Слова и ниспровергал церковное учение о спасении, что было в его глазах нестерпимым богохульством (*Durand. 1964. P. 19–20; ср.: Russell. 2000. P. 215–216; Wessel. 2004. P. 32; Loon. 2009. P. 244–245*). К. был хорошо осведомлен о событиях в столице через своих представителей. Уже 17-е «Пасхальное послание», составленное в кон. 428 г., отражало начавшуюся богословскую полемику. Но К. ничего не говорит здесь о том, что побудило его дать подробную критику христологического дуализма, и сама эта критика изложена в общих чертах; имя Богородица в послании не употреблено, хотя Св. Дева подчеркнуто именуется Богородицей (*Μήτηρ Θεοῦ*). Споры в егип. мон-рях, вызванные появлением там проповедей Нестория, о которых К. узнал от прибывших по случаю Пасхи в Александрию представителей этих мон-рей, подвигли его к решительным действиям. Ранней весной 429 г. он написал обширное послание «К монахам Египта» (*Cyr. Alex. Ep. 1*), отражающее непосредственное знакомство К. с сочинениями Нестория, хотя его имя здесь не упомянуто. Послание посвящено защите имени Богородица. Списки послания были направлены в К-поль. По словам К., «многие сановники» письменно благодарили его за пользу, которую оно им принесло, в то время как Несторий был весьма раздосадован его

распространением в столице (Ер. 11. 4 // АСО. Т. 1. Vol. 1(5). P. 11; ДВС. Т. 1. С. 159). По его поручению (*McGuckin*. 1995. P. 34) были написаны сочинения против этого письма, где, в частности, опровергалось будто бы свойственное К. учение о подверженности страданиям божественной природы Христа (*Cyr. Alex.* Ер. 10. 2 // АСО. Т. 1. Vol. 1(1). P. 110; ДВС. Т. 1. С. 153). Кроме того, Несторий принял к рассмотрению жалобу на К. неких александрийцев, стремясь обвинить его в канонических преступлениях. Также он начал разбирать дело неск. зап. епископов, осужденных за пелагианство и искавших заступничества в К-поле. В 429–430 гг. он неоднократно писал Римскому еп. св. *Келестину I*, запрашивая сведения о них; одновременно Несторий излагал свою версию спора об имени Богородица и обвинял противников в арианстве и аполлинарианстве (*Nest.* Ер. 1 ad *Coelestin.* // *Ibid.* Vol. 2. P. 12–14; *Idem.* Ер. 2 ad *Coelestin.* // *Ibid.* P. 14–15; Там же. С. 163–166). К этим письмам он прилагал свои «книги», или «толкования». Вмешательство Нестория в дело пелагиан вызвало к нему в Риме сильную настороженность и отвечать ему не спешили (*McGuckin*. 1994. P. 35–36).

Оппозиционные по отношению к Несторию к-польские клирики выслали на одобрение К. проект ходатайства на имя императора с обвинениями против Нестория, однако К. счел несвоевременным подавать его и просил подождать, пока он сам «напишет послания, какие нужно и к кому нужно» (*Cyr. Alex.* Ер. 10. 2 // АСО. Т. 1. Vol. 1(1). P. 110; ДВС. Т. 1. С. 153). Непосредственным поводом для его личного обращения к Несторию стало письмо свт. Келестина, к-рый просил К. сообщить ему об учении Нестория. В июле — авг. 429 г. (*Болотов*. Лекции. С. 175) К. написал 1-е из 3 посланий Несторию (*Cyr. Alex.* Ер. 2). Отвечая на неудовольствие того, К. указал, что причина возникшей смуты не послание «К монахам Египта», но проповеди самого Нестория; К. считал своей пастырской обязанностью противостать учению, к-рое делает Христа «орудием Божества» и «богоносным человеком» и к-рое дошло уже до вверенных ему монастырей; он просил Нестория «назвать Св. Деву Богородицей» и тем самым прекратить соблазн. Несто-

рий удостоил его лишь кратким пренебрежительным ответом, ничего не говоря по существу дела (*Nest.* Ер. 1 ad *Cyr. Alex.* // АСО. Т. 1. Vol. 1(1). P. 25; ДВС. Т. 1. С. 144). В февр. 430 г. К. написал 2-е послание Несторию (*Cyr. Alex.* Ер. 4), важнейшее в догматическом отношении. Отметив, что александрийцы, чью жалобу на К. принял Несторий, — люди негодные и осуждены вполне справедливо, он подробно раскрыл церковное учение о Боговоплощении и настойчиво увещевал Нестория отречься от неправых мыслей. Прп. Феофан Исповедник сообщает (424), что Несторий «ответил ему ругательствами и богохульством» (*Theoph. Chron.* Vol. 1. P. 89; рус. пер.: *Летопись...* С. 70). Ответное письмо Нестория от 15 июня 430 г. (*Nest.* Ер. 2 ad *Cyr. Alex.* // АСО. Т. 1. Vol. 1(1). P. 29–32; ДВС. Т. 1. С. 147–150) вежливо лишь по форме: преисполненный чувства оскорбленного достоинства Несторий отвечал с большим раздражением и сарказмом. При этом он излагал собственное учение, настаивая на разделении двух природ во Христе и утверждая, что «вернейшее наименование Св. Девы должно быть не Богородица, а Христородица». В конце письма содержится скрытая угроза: он утверждает, что противящиеся ему столичные клирики и монахи осуждены его синодальным судом за «манихейство», и дает понять, что император на его стороне (*McGuckin*. 1994. P. 38). Если до этого К. подчеркнуто выражал неуверенность, высказаны ли распространяемые от лица Нестория поучения им самим или кем-то другим (*Cyr. Alex.* Ер. 2 // АСО. Т. 1. Vol. 1(1). P. 24; ДВС. Т. 1. С. 142), и говорил о своем желании, чтобы Несторий имел «доброе имя» и «доказал, что распространенные некоторыми новые мнения приписываются ему по клевете» (Ер. 9 // *Ibid.* P. 108; Там же. С. 152), оставляя ему возможность сравнительно безболезненно отказаться от них, то ставшее теперь очевидным упорство Нестория и его угрозы вынудили К. начать кампанию против него.

Весной — летом 430 г. появились его большой антинесторианский трактат «Против богохульств Нестория» и 3 послания-трактата «О правой вере» к членам имп. семьи, где, не называя Нестория по имени, К. опровергает его лжеучение. Реакция имп. Феодосия II была для К. не-

благоприятной. При дворе не хотели нарушения церковного мира, и столкновение 2 высших иерархов было встречено с огорчением. В позднейшем (кон. 430) послании на имя К. имп. Феодосий, очевидно под влиянием Нестория, обвинял его как виновника церковной смуты; в том, что были написаны отдельные и различные по содержанию послания разным лицам имп. семьи, он заподозрил желание К. «произвести разномыслие» между ними (*Sacra ad Cyrillum* // *Ibid.* P. 73–74; Там же. С. 208–209).

В поисках союзников среди высших церковных иерархов летом 430 г. К. написал старейшему и уважаемому на Востоке еп. *Акакию Веррийскому* (*Cyr. Alex.* Ер. 14 // *Ibid.* P. 98–99; Там же. С. 182–184), к-рый был другом архиеп. Феофила и с к-рым К. встречался на Соборе «при Дубе». Еп. Акакий, хотя и высказал в ответ сочувствие пастырской обеспокоенности К., а также передал его послание главе епископов Сирии архиеп. *Иоанну I* Антиохийскому, однако указал, что многие не считают учение Нестория еретическим, и призвал К. действовать сдержанно и благоразумно (*Acacius.* Ер. ad *Cyrillum* // *Ibid.* P. 99–100; Там же. С. 184–185), уклонившись от содействия ему (*McGuckin*. 1994. P. 42; *Russell*. 2000. P. 37).

Тогда же или ранее К. послал диак. Посидония в Рим с письмом к свт. Келестину (*Cyr. Alex.* Ер. 11), где официально известил его о новой ереси и просил дать письменное суждение о возможности прервать церковное общение с Несторием. К письму прилагалась «памятная записка» диак. Посидонию, где в сжатом виде изложены заблуждения Нестория, сборник его проповедей и полемические сочинения К. Все документы были сопровождены лат. переводом. Между свт. Келестином и К. установилось полное единодушие. Полученные материалы были переданы на рассмотрение прп. *Иоанну Кассиану Римлянину*, на тот момент пресвитеру в Массилии (ныне Марсель), поскольку он прежде подвизался отшельником в Египте и ориентировался в догматических тонкостях вост. Церкви. По просьбе рим. архидиак. Льва (впосл. папа св. *Лев I Великий*) он изучил тексты Нестория и представил их опровержение в 7 книгах «О воплощении Господа». Вердикт Римского епископа был крайне суров. 11 авг. 430 г. в Риме

состоялся Собор, к-рый осудил ересь Нестория. В письме к нему свт. Келестин сообщал, что под страхом отлучения «от всякого общения с кафолической Церковью» Несторию дается 10 дней (со дня получения приговора), чтобы отречься от нечестия, снять прещения с отлученных им клириков и мирян и начать «учить о Христе Боге нашем так, как верует римская, александрийская и вся вселенская Церковь». Кроме того, Несторию был сделан жесткий выговор за покровительство пелагианам (*Coelestin. Ep. 13 // ACO. T. 1. Vol. 2. P. 11–12; ДВС. Т. 1. С. 171–172*). Полномочия на исполнение постановлений Римского Собора свт. Келестин передал К.: «Итак, ты, приняв на себя подобающую власть и заступив наше место с усвоенной ему властью, приведи в исполнение с непреклонной твердостью этот приговор» (*Idem. Ep. 9 // Ibid. P. 6*). О принятом решении были письменно извещены жители К-поля и неск. вост. епископов — Иоанн Антиохийский, Иувеналий Иерусалимский и находившиеся в то время в юрисдикции Рима епископы Македонии, Руф Фессалоникийский и Флавиан Филиппийский.

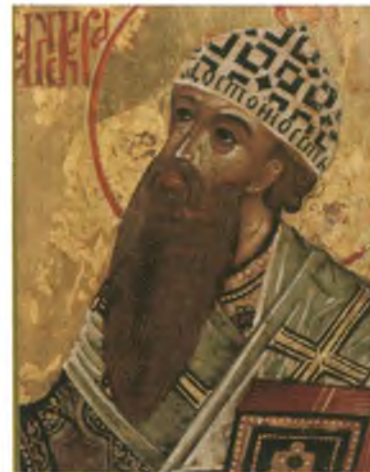
К. также от себя лично написал архиепископам Иоанну Антиохийскому и Иувеналию Иерусалимскому (*Cyr. Alex. Ep. 13, 16 // ACO. T. 1. Vol. 1(1). P. 92–93, 96–98; ДВС. Т. 1. С. 181–182, 186–187*), сообщая о решениях Римского Собора и о своем намерении следовать им. Архиеп. Иоанн Антиохийский, давний друг Нестория, советовал тому пойти на уступки и не отвергать имени Богородица, которое употребляли мн. св. отцы (*Ioannes Antiochenus. Ep. ad Nestorium // Ibid. P. 93–96; Там же. С. 187–191*). Несторий выражал готовность признать (с оговорок) имя Богородица, но ввиду всего сказанного и сделанного им одного этого было недостаточно для прекращения спора. После получения, по-видимому, благоприятных отзывов от вост. епископов К. в окт. или нояб. 430 г. созвал в Александрии Собор, результатом к-рого стало изложенное в ультимативной форме его 3-е послание Несторию (*Cyr. Alex. Ep. 17*) с приложенными к нему 12 «главами»-анафематизмами, направленными против основных пунктов учения Нестория. Под угрозой отлучения Несторию предлагалось «письменно и с клятвой» признать эти анафе-

матизмы. Поскольку К. обращался к Несторию с увещаниями дважды, это обращение, теперь уже и от имени Римского епископа, являлось 3-м предупреждением канонического характера. Помимо 3-го послания Несторию К. написал народу, клиру и монахам К-поля (*Ep. 18, 19 // ACO. T. 1. Vol. 1(1). P. 113–114; Ibid. Vol. 1(5). P. 12–13; ДВС. Т. 1. С. 199–201*), высказывая поддержку, извещая об осуждении Нестория и прося извинить свою «медлительность», которая была продиктована желанием дожидаться покаяния Нестория. 30 нояб. 430 г. прибывшая в К-поль александрийская делегация вручила Несторию документы, содержащие решения Римского и Александрийского Соборов (*Wickham. 1983. P. 13. Not. 1; Russell. 2000. P. 39, 216*).

19 нояб. вышел имп. указ о назначении Вселенского Собора в Эфесе «в самый день св. Пятидесятницы», т. е. 7 июня 431 г. (*Sacra ad Cyrillum et metropolitam qua synodus Ephesum convocatur // ACO. T. 1. Vol. 1(1). P. 114–116; ДВС. Т. 1. С. 210–211*), о чем ходатайствовали перед императором и оппозиционные Несторию монашеские организации, и сам Несторий, к-рый рассчитывал на его проведение в К-поле. Имп. Феодосий какое-то время медлил, но масштабы церковного противостояния заставили его принять решение. Вероятно, по настоянию имп. св. Пульхерии (*McGuckin. 1994. P. 41; Russell. 2000. P. 38*) местом Собора была избрана не столица, но Эфес, как удобный приморский город с необходимым снабжением (*Sacra per Ioannem comitem sacrarum largitionum destinata // ACO. T. 1. Vol. 1(3). P. 31*), равно удаленный от К-поля и Александрии.

Несторий категорически отказался признать анафематизмы К. Он произнес 2 проповеди (*Nest. Serm. 18 // Ibid. Vol. 5(1). P. 39–45; Idem. Serm. 19 // Ibid. P. 45–46*), в к-рых жаловался на гонение, воздвигнутое на него «неким египтянином», отождествлял свое дело с несправедливым гонением на свт. Иоанна Златоуста и обвинял К. в клевете. По словам Нестория, сам он не против имени Богородица, если только не понимать его в том значении, в каком употребляли его Арий и Аполлинарий. Св. Дева, родившая Христа, — Христородица, но Она же «человекородица», как родившая истинного человека, и Богородица в силу того, что Рожденный от Нее соединился с Богом.

Сходные мысли Несторий высказывал в письме архиеп. Иоанну Антиохийскому и в 3-м послании свт. Келестину, уверяя также, будто К. вступил в спор об имени Богородица только для того, чтобы уйти от ответственности за собственные канонические преступления (*Idem. Ep. 3*



Свт. Кирилл Александрийский.
Фрагмент Царских врат. Сер. XVII в.
(ЯГИАХМЗ)

ad Coelestin. // Ibid. P. 182). Известные под именем Нестория 12 анафематизмов, противоположных анафематизмам К. (*ДВС. Т. 1. С. 202–204*), несмотря на важное свидетельство его современника *Мария Меркатора*, к-рый перевел их на лат. язык и составил на них опровержение (*ACO. T. 1. Vol. 5(1). P. 71–79*), в наст. время считаются не принадлежащими ему (CPG, N 5761). Анафематизмы К., пересланные Несторием архиеп. Иоанну Антиохийскому, вызвали возмущение сирийцев, к-рые и прежде мало сочувствовали борьбе К. против выходца из Антиохии. Полемический акцент на единстве Христа и ряд употребленных здесь выражений («единство по ипостаси», «природное единство») были объявлены ими возобновлением ереси Аполлинария, и они дружно встали на сторону Нестория. Архиеп. Иоанн Антиохийский поручил рассмотреть анафематизмы К. видным богословам своей Церкви, епископам Андрею Самосатскому и Феодориту Кирскому. Оба ответа были отрицательными. Весной 431 г., во время подготовки к Вселенскому Собору, К. составлял опровержения на написанные ими полемические трактаты против его 12 анафематизмов (*Cyr. Alex. Apol. contr. Orient.; Idem. Apol. contr. Theodoret.*).

II. Эфесский Собор (июнь — окт. 431). Первым в Эфес в нач. июня прибыл Несторий (*Socr. Schol. Hist. eccl. VII 34*) с 16 епископами и военным эскортом под командованием своего друга комита Ирины. Представителем императора в Эфесе был комит Кандидиан, в задачу к-рого входило следить за соблюдением порядка, не вмешиваясь в прения о вере (*Imperatorum scriptum ad synodum // ACO. T. 1. Vol. 1(1). P. 120–121; ДВС. Т. 1. С. 213–214*). К. с 50 епископами Египта и монахами, в т. ч. с почти столетним архим. Шенуте, достиг Эфеса несколько позднее, незадолго до Пятидесятницы. Сообщения о значительной военной силе, привезенной К., о торжественном вступлении его свиты в Эфес, о ее воинственном настроении, о кораблях, нагруженных егип. богатствами для подкупа епископов основаны на донесениях противников К. и не заслуживают доверия (*Лященко. 1913. С. 328–329*). Они опровергаются хотя бы тем, с какой легкостью мирские сторонники Нестория блокировали внешнее сообщение К. во время Собора (*McGuckin. 1994. P. 56*). Все жалобы противников на его «незаконные» действия были позднее рассмотрены присланным от императора комитом Иоанном и признаны клеветой (*Cyr. Alex. Ep. 27 // ACO. T. 1. Vol. 1(3). P. 50–51; ДВС. Т. 1. С. 388*). 12 июня, через 5 дней после Пятидесятницы, прибыл свт. Иувеналий Иерусалимский с епископами Палестины. В распоряжении архиеп. Мемнона Эфесского, единодушного с К., было 40 епископов его области (Асия), а также 12 епископов Памфилии (*Wessel. 2004. P. 139*). Архиеп. Мемнон считал Нестория отлученным от церковного общения ответчиком, дело к-рого должно было разбираться на предстоящем Соборе, и закрыл перед ним и его сторонниками церкви. Враждебно относился к Несторию и народ Эфеса. В ожидании епископов Антиохии проходили богословские собеседования в помещении Нестория. Он в свойственной ему ироничной манере заявлял, что не может признать Богом двухмесячного Младенца, а его сторонники излагали антиохийское учение о «двух Сынах». После этого епископы прп. Акакий Мелитинский (из пров. Армения Вторая) и Феодот Анкирский, прибывшие в Эфес друзьями Нестория, расценили его речи как богохульство и присоеди-

нились к сторонникам К. (*ACO. T. 1. Vol. 1(2). P. 38; ДВС. Т. 1. С. 244–245*).

Прибытие «восточных» затягивалось. Архиеп. Иоанн Антиохийский письменно извещал К. о трудностях путешествия, о том, что он уже в «пяти или шести днях пути» от Эфеса, и просил по возможности дождаться его (*Ioannes Antiochenus. Ep. ad Cyrillum // Ibid. Vol. 1(1). P. 119; Там же. С. 214*). Прибывшие 21 июня представители «восточных» епископы Александр Апамейский и Александр Иерапольский передали К. устное послание архиеп. Иоанна: «...если я задержусь, сделайте свое дело» (*Cyr. Alex. Ep. 23 // Ibid. Vol. 1(2). P. 67; Там же. С. 267*). Тогда он настоял на немедленном открытии Собора под предлогом летней жары, к-рая могла вызвать болезни среди собравшихся, несмотря на переданное ему прошение дождаться антиохийцев, подписанное 68 епископами (*Ibid. Vol. 4. P. 27–30*). Вслед достоинства кафедры и как уполномоченный представитель («местоблюститель») Римского епископа К. председательствовал на первых заседаниях. Позднее Несторий жаловался, что К. полностью доминировал на Соборе (*Nest. Liber Heracl. 1. 2. 195; Idem / Ed. F. Nau. P. 117*). Секретарем Собора К. назначил Петра, александрийского пресвитера с риторским образованием, записи к-рого легли в основу позднейших списков соборных деяний (*Russell. 2000. P. 50; Wessel. 2004. P. 147*).

Первое деяние Собора состоялось 22 июня в Великой ц. Эфеса, именуемой Св. Мария. Против начала заседаний протестовал комит Кандидиан, уверявший, что открытие Собора без сторонников Нестория и «восточных» противоречит воле императора. Тогда его попросили в подтверждение его слов прочитать адресованную отцам Собора имп. сакру, после оглашения к-рой Собор можно было считать официально открытым. Кандидиану на основании текста сакры, запрещавшей ему участвовать в догматических рассуждениях, было предложено удалиться (*ACO. T. 1. Vol. 1(5). P. 119; ДВС. Т. 1. С. 282–283*). Процесс над Несторием удалось закончить в течение дня. Был засвидетельствован его отказ явиться на Собор при 3-кратном приглашении, после чего началось слушание документов. Были зачитаны Никейский Символ веры и 2-е послание К. Несторию

(Ер. 4), в к-ром все присутствовавшие епископы признали полное согласие с «верой 318 отцов» (*ACO. T. 1. Vol. 1(2). P. 12–31; ДВС. Т. 1. С. 222–238*). Прочитанное вслед за тем ответное послание Нестория было сочтено «чуждым православной вере» и вызвало единодушное негодование отцов Собора, требовавших анафематствовать его и его сторонников (*Ibid. P. 31–36; Там же. С. 238–243*). Были оглашены направленные Несторию в дек. 430 г. ультимативные послания свт. Келестина и К. (*Cyr. Alex. Ep. 17*); выслушаны свидетельства прп. Акакия Мелитинского и Феодота Анкирского, подтвердивших, что Несторий так и не отступил от своих взглядов, проповедуя их и в Эфесе; представлен подготовленный К. святоотеческий флорилегий; наконец, было зачитано послание еп. Капреола Карфагенского с просьбой к отцам Собора хранить древнюю веру Церкви. Решение было единодушным: 197 епископов подписались под приговором с осуждением и низложением Нестория (*ACO. T. 1. Vol. 1(2). P. 54–64; ДВС. Т. 1. С. 260–265*). Адресованный императору протест его сторонников подписали только 10 чел. (*Ibid. Vol. 1(5). P. 13–15*).

Прибытие 26 июня Антиохийских епископов резко осложнило обстановку. Архиеп. Иоанн «досадовал» на К., «что он был виновником таких смятений и поторопился с низложением Нестория» (*Socr. Schol. Hist. eccl. VII 34*); отказался присоединиться к Собору и составил собственное заседание («соборик», или «отступническое сборище») из епископов, бывших с ним, а также находившихся в Эфесе, но не участвовавших в «соборе Кирилла», общим числом 43. Оно было поддержано и Кандидианом, зачитавшим при его открытии имп. сакру. «Соборик» постановил, что 12 анафематизмов К. заражены «нечестием Аполлинария, Ария и Евномия»; К. и архиеп. Мемнон объявлялись «низложенными, лишенными епископства и отлученными от всякого церковного священнодействия» (*ACO. T. 1. Vol. 1(5). P. 122–124; ДВС. Т. 1. С. 286–287*). По оценке отцов подлинного Эфесского Собора, все это было принято в нарушение канонических норм и без соблюдения элементарных требований правосудия (*Ibid. Vol. 1(3). P. 29; Там же. С. 316–317*). Негодование К. было вполне искренним, и он впра-

ве был смотреть на архиеп. Иоанна как на «отступника». Хотя видные антиохийские богословы выступили против К., архиеп. Иоанн до последнего времени писал ему дружественные письма (*Cyr. Alex. Apol. ad Theodos. 19–20 // Ibid. P. 84*) и прежде готов был признать неправоту Нестория, отвергавшего имя Богородица. Его действия после прибытия в Эфес подтвердили подозрения, что его задержка была намеренной, продиктованной желанием уклониться от участия в осуждении Нестория (*Ep. synodi ad Coelestinum // Ibid. P. 6; ДВС. Т. 1. С. 319*). 10 июля Эфеса достигли посланники свт. Келестина. Они немедленно присоединились к Собору под председательством К., к-рый по этому случаю сошелся на 2-ю сессию в домашней церкви архиеп. Мемнона; всего до кон. июля состоялось 7 соборных заседаний.

С начала Собора сторонники К. терпели стеснение от Кандидиана, к-рый препятствовал их связи с К-полем, в то время как его агенты имели возможность передавать императору сведения о Соборе в превратном виде. Тогда некий преданный К. «нищий», предположительно отождествляемый с аввой Виктором, архимандритом тавеннисийских монастырей, спрятав копии соборных документов в тростниковый посох и миновав кордоны Кандидиана, доставил их в столицу. После этого прп. Далматий возглавил шествие иноков всех обителей К-поля и представил императору постановление Собора о низложении Нестория (*Лященко. 1913. С. 394–397*). Вместе с тем в пользу Нестория в столице активно действовал комит Ириней, к-рый прибыл сюда «спустя три дня после предупредивших его египтян» с определениями «соборика», убеждая императора в правоте «восточных» (*Irenaei Ep. ad Orientales // АСО. Т. 1. Vol. 1(5). P. 135–136; ДВС. Т. 1. С. 351–353*). При получении противоречивых отчетов имп. Феодосий 29 июня отправил в Эфес чиновника Палладия, которому надлежало точно узнать о происшедших событиях и содействовать Кандидиану в наблюдении за порядком. До конца расследования всем епископам запрещалось покидать Эфес (*Impregatoris scriptum ad synodum per Palladium // Ibid. Vol. 1(3). P. 9–10*). Поскольку Кандидиан скомпрометировал себя в глазах приверженцев К.

односторонней поддержкой антиохийцев и более не мог представлять императора, его сменил комит Иоанн. На этот раз имп. сакра подтверждала низложение Нестория, К. и Мемнона, а остальным епископам предлагалось достичь «мира и единодушия» (*Sacra per Ioannem comitem sacrarum largitionum destinata // Ibid. P. 31–32; ДВС. Т. 1. С. 353–354*). Комит Иоанн прибыл в Эфес в нач. авг. и, следуя имп. инструкциям, арестовал К., Мемнона и Нестория. К. и Мемнон были переданы «благородному чиновнику Иакову и именитой придворной страже», а Несторий — дружественно расположенному к нему Кандидиану (*Ioannis comitis sacrarum largitionum relatio // Ibid. Vol. 1(7). P. 68; Там же. С. 355–356*), так что он мог пользоваться значительной свободой. Напротив, К. содержался в суровых условиях и пребывал «в сильном стеснении» (*Cyr. Alex. Ep. 27 // Ibid. Vol. 1(3). P. 45–46; Там же. С. 283*), хотя и имел возможность следить за событиями в Эфесе и письменно сообщаться со своими сторонниками в К-поле. Перед взятием под стражу он произнес проповедь, в к-рой выражал готовность пострадать за веру и возлагал надежду на «кротость императоров» (*Hom. div. 7 // Ibid. Vol. 1(2). P. 100–102; Там же. С. 340–342*). Заключение придало ему ореол святости и славу мученика за веру. Некий пресв. Алипий послал К. письмо, в котором ярко изобразил чувства, какие вызвали у его последователей его страдания за веру (*Alypii presbyteri Constantinopolitani Ep. ad Cyrillum // Ibid. Vol. 1(3). P. 74; Там же. С. 395*). По-видимому уже находясь в заключении, К. составил для отцов Собора «Изъяснение 12 глав», чтобы рассеять сомнения в чистоте их православия, к-рые могли возникнуть ввиду обвинений антиохийцев.

Все усилия комита Иоанна привести к согласию оставшихся на свободе епископов не увенчались успехом (*Cyr. Alex. Ep. 27*). Чтобы наконец разрешить догматические вопросы, император пригласил по 7 епископов от каждой стороны в Халкидон, к-рый, будучи недалеко от столицы, вместе с тем мог быть огражден от вмешательства оппозиционного Нестория монашества. Главными лицами в делегациях К. и «восточных» были соответственно прп. Акакий Мелитинский и Феодорит Кирский. Собеседование открылось в присут-

ствии имп. Феодосия 11 сент. (*АСО. Т. 1. Vol. 1(7). P. 77*), но и оно не принесло ожидаемого результата. Антиохийцы были согласны принять термин «Богородица» и выработали вполне правосл. исповедание веры, к-рое позднее стало основанием для их примирения с Александрией, но их требование осудить «нечестивые главы» К. оставалось неизменным, и согласие так и не было достигнуто. В это время настроение придворных сфер решительно изменилось в пользу К. (*Лященко. 1913. С. 411*). Решающее значение в защите Собора и К. источники приписывают имп. св. Пульхерии. Согласно отцам Халкидонского Собора, «Августа [Пульхерия] изгнала Нестория» (*АСО. Т. 2. Vol. 1(2). P. 124*), к-рый в свою очередь позднее более всего жаловался именно на нее (*Nest. Liber Heracl. 1. 2. 148; Idem / Ed. F. Nau. P. 89*). В результате император признал отставку Нестория, и 25 окт. был рукоположен новый предстоятель К-поля — *Максимиан*. По свидетельству Нестория и антиохийских депутатов в Халкидоне, он добровольно отказался от дальнейшей борьбы и с почетом был отправлен на покой в мон-рь близ Антиохии (*АСО. Т. 1. Vol. 1(7). P. 71, 76*). Однако в позднейшем имп. декрете, извещавшем о поставлении архиеп. Максимиана и о закрытии Собора, сообщалось, что имп. Феодосий, выслушав призванных в К-поль представителей каждой стороны, убедился в законности низложения Нестория, отпустил его в ссылку и признал отлученными от церковного общения архиеп. Иоанна Антиохийского и его сторонников (*Ibid. Vol. 3. P. 179*). К. прибыл в Александрию 31 окт. после 5-месячного отсутствия и был встречен народом «с величайшим восторгом и честью» (*Ibidem*). Как следует из примечания составителя одного из лат. собраний актов Эфесского Собора, уже по возвращении он получил имп. сакру о роспуске Собора и о дозволении ему вернуться домой (*Ibid. Vol. 4. P. 73–74*). На основании этого предполагали, что он покинул Эфес тайно, вопреки воле императора. Однако о решении императора К. мог узнать и раньше через своих представителей в столице, а в позднейшей апологии не считал необходимым оправдывать свой мнимый побег (*McGuckin. 1994. P. 107*). (См. также в ст. *Вселенский III Собор*.)

III. Примирение с Антиохией и окончательное осуждение Нестория (431–435). В нояб. 431 г. состоялся обмен посланиями между архиеп. Максимианом К-польским и К. (*Cyr. Alex. Ep. 30, 31 // АСО. Т. 1. Vol. 1(3). P. 71–74*). Архиеп. Максимиан поздравил К. с победой над ересью, а К. выразил радость об избрании нового К-польского предстоятеля. Его послание открывается кратким изло-



Свт. Кирилл Александрийский.
Роспись
ц. Успения Пресв. Богородицы
мон-ря Грачианица. XIV в.

жением веры, к-рое при решительном утверждении единства Христа устраняло всякий повод подозревать его в причастности к аполлинарианству. Также архиеп. Максимиан низложил в своей области 4 епископов, сторонников Нестория (*Hefele, Leclercq. 1908. P. 381–382*). Одержанная над Несторием победа определила содержание «Пасхального послания» К. 432 г. (*Hom. pasch. 20 // PG. 77. Col. 837–849*). Чтобы развеять нерасположение к нему императора, в кон. 431 г. К. адресовал ему пространную апологию (*Apol. ad Theodos.*), где полностью оправдывал свои действия как до Эфесского Собора, так и на нем, хотя и дипломатично просил государя простить ему те поступки, к-рые он мог совершить «по увлечению».

Главной заботой для К. была теперь схизма с «восточными» епископами. Последние тотчас по возвращении из Эфеса провели Соборы в Тарсе и в Антиохии, на к-рых решили не вступать в общение с К.

до тех пор, пока он не осудит свои «нечестивые главы», а также признали незаконным поставление архиеп. Максимиана, распространив эти соборные решения по всей Антиохийской Церкви (*Hefele, Leclercq. 1908. P. 382*). В последующих трудах по достижению мира К. проявил не только решимость и настойчивость, но и должную сдержанность и мудрость, понимая, что большинство его противников на Востоке не являются убежденными несторианами. В этом он был вполне единодушен со свт. Келестином, к-рый в 4 письмах от 15 марта 432 г., адресованных императору, архиеп. Максимиану, клиру и народу К-поля и отцам Эфесского Собора (*АСО. Т. 1. Vol. 2. P. 88–101; ДВС. Т. 1. С. 517–529*), подтверждал одобрение Римом Эфесского Собора и избрания архиеп. Максимиана, но вместе с тем просил адресатов помочь «погибающим антиохийцам», приложив усилия к их возвращению в церковное единство. Сходных мыслей придерживался и еп. Римский Сикст III, сменивший почившего в июле 432 г. свт. Келестина (*Hefele, Leclercq. 1908. P. 383–385*).

Под влиянием письма свт. Келестина (*Tillemont. 1709. P. 503; Лященко. 1913. С. 453*) и после совещания с архиеп. Максимианом имп. Феодосий II летом 432 г. направил в Антиохию трибуна и нотариуса Аристолая, к-рый кроме имп. предписания для архиеп. Иоанна Антиохийского привез письма прп. Симеону Столпнику и еп. Акакию Веррийскому (*Imperatoris scriptum ad Symeonem Styliten // АСО. Т. 1. Vol. 1(4); ДВС. Т. 1. С. 531; Sacra per Aristolaum ad Acacium Beroeensem missa // Ibid. Vol. 1(7). P. 146*). Они имели общепризнанную репутацию св. мужей и могли выступить в качестве посредников. Император предлагал архиеп. Иоанну признать низложение Нестория, анафематствовать его учение и для прекращения распри лично встретиться с К. в Никомидии в присутствии императора (*Imperatoris scriptum ad Iohannem Antiochenum // Ibid. Vol. 1(4). P. 3–5; ДВС. Т. 1. С. 529–531*). После вручения имп. послания архиеп. Иоанн созвал в Антиохии епископский Собор, выработавший неск. «предложений» (*πρότασις, propositio*), одно из к-рых было передано еп. Акакию Веррийскому, а через него отправлено с Аристолаем в Александрию. В тексте «предложения» сообщалось, что антиохийцы неиз-

менно придерживаются учения Никейского Символа веры, поскольку оно не требует никаких добавлений, а также принимают его толкование свт. Афанасием Великим, как оно дано в послании Эпиктету, еп. Коринфа (*Athanas. Alex. Ep. ad Epict.*), где опровергаются различные христологические ереси, в т. ч. аполлинарианство. При этом они отвергают «все догматы, недавно привнесенные письмами или главами» (*Ioannes Antiochenus. Propositio Acasio Beroeensi oblata et ad Cyrillum missa // АСО. Т. 1. Vol. 1(7). P. 146*). Фактически это было совершенно неприемлемым требованием, чтобы К. отрекся от всего написанного им против Нестория (*Cyr. Alex. Ep. 40. 3 // Ibid. Vol. 1(4). P. 21*). В ответ К. направил послание еп. Акакию Веррийскому (*Ep. 33 // Ibid. Vol. 1(7). P. 147–150*), где писал, что готов забыть все причиненные лично ему обиды; он указывал, что полностью разделяет учение свт. Афанасия в его послании Эпиктету, а чтобы устранить подозрения в приверженности к аполлинарианству, ясно опровергал основные положения этой ереси; обращал внимание, что для правильного понимания его 12 анафематизмов надо иметь в виду их исключительно полемический характер, и высказывал готовность ответить на любые вызванные ими недоумения после того, как будет заключен мир. Но «предложение» антиохийцев означает отказ от Эфесского Собора и провозглашенного им истинного учения, поэтому оно неосуществимо; необходимым условием мира является осуждение ими Нестория во исполнение требования императора. Списки послания К. отправил своим сторонникам в К-поле и еп. Раввуле Элесскому (*Ep. 34 // Ibid. Vol. 4. P. 140*), к-рый после Эфесского Собора перешел на сторону К. (*Hefele, Leclercq. 1908. P. 382*).

Письмо К., переданное еп. Акакием архиеп. Иоанну Антиохийскому, произвело на Востоке неоднозначное впечатление. Крайние противники К. во главе с еп. Александром Иерапольским смотрели на него как на неисправимого еретика. Более умеренную позицию занял еп. Феодорит. Он считал неприемлемым осуждение Нестория, однако нашел письмо К. вполне православным и даже усмотрел в нем отказ от его 12 анафематизмов (*АСО. Т. 1. Vol. 4. P. 106–109*). Большинство еписко-

пов вслед за еп. Акакием и архиеп. Иоанном склонились к заключению мира с К. С этой целью в Александрию был делегирован еп. Павел Эмесский (*Cyr. Alex. Ep. 89 // Ibid. Vol. 1(7). P. 153*). Переговоры с ним, о к-рых К. рассказывает в ряде писем (Ep. 37, 40, 48, 54), были продолжительными (отчасти по причине тяжелой болезни К.). Еп. Павел вручил ему исповедание «восточных» («униональный символ», или «формулу единения»), составленное антиохийскими богословами еще в Эфесе или на прошедшем осенью 431 г. епископском совещании в Халкидоне, где император предложил каждой из враждующих сторон представить свое изложение веры, и рекомендательное письмо архиеп. Иоанна (*Ioannes Antiochenus. Ep. ad Cyrillum // ACO. T. 1. Vol. 1(7). P. 151–152*). Антиохийское исповедание К. вполне одобрил, но содержание письма архиеп. Иоанна не могло удовлетворить его, поскольку здесь причиной схизмы по-прежнему выставлялись его анафематизмы, действия «восточных» в Эфесе оправдывались их ревностью в вере, а вопрос об осуждении Нестория был обойден молчанием. Еп. Павел оправдывал это послание «простодушием» его составителей. По требованию К. он подписал грамоту, где подтверждал поставление архиеп. Максимиана и осуждение Нестория (*Paulus Emesenus. Libellus Cyrillo oblatus // Ibid. Vol. 1(4). P. 6–7; ДВС. Т. 1. С. 533*), после чего К. считал его принятым в церковное общение. Со своей стороны К. объяснил, что чужд приписываемых ему аполлинаристских мнений. Между тем выяснилось, что списки послания свт. Афанасия Эпиктету, имевшие хождение в Антиохии, были испорчены, и для еп. Павла были изготовлены копии по достоверным текстам. Ходатайство еп. Павла за низложенных архиеп. Максимианом епископов-несториан было решительно отвергнуто. 25 дек. 432 г. и 1 янв. 433 г. еп. Павел сослужил К. «в великой церкви Александрии» и произнес 2 проповеди (*Paulus Emesenus. Sermo 1–2 // Ibid. P. 9–14; Там же. С. 536–539*), называя Св. Деву Богородицей и порицая тех, кто учат о «двух Сынах», под одобрительные возгласы народа. После этого делегация Аристолая и еп. Павла Эмесского в сопровождении 2 клириков К. отправилась в Антиохию. Несмотря на просьбу еп. Павла не требовать

ничего более грамоты, подписанной им «как бы от лица всех восточных епископов», К. настоял на том, чтобы подготовленные им «примирительные послания», или «общительные письма» (τὰ κοινωτικά), были вручены архиеп. Иоанну только тогда, когда тот письменно подтвердит согласие с низложением и анафематствованием Нестория.

Есть основания предполагать, что во время переговоров с антиохийцами К. испытывал давление со стороны К-поля (*Russell. 2000. P. 52*). Согласно сообщению Либерата, столетние епископы писали К., что для достижения мира ему необходимо предать забвению «все, что написано им в письмах, томах или книгах» (*Liberat. Breviar. 8 // ACO. T. 2. Vol. 5. P. 106*), т. е. повторяли неприемлемые для него требования антиохийцев. Действия несториан в столице и задержка с принятием необходимых условий мира в Антиохии немало беспокоили К. и потребовали его вмешательства. В лат. переводе сохранилось конфиденциальное письмо его архидиакона и синкелла Епифания архиеп. Максимиану с просьбой при помощи имп. св. Пульхерии и ряда др. влиятельных лиц содействовать скорейшему выполнению миссии Аристолая.

М. Ришар полагал, что в кон. 432 или в нач. 433 г. шла переписка между К. и Римским еп. Сикстом III, вызванная отчетом вернувшегося из Антиохии в Рим летом или осенью 432 г. пресв. Филиппа. Он был направлен на Восток для выяснения условий примирения сирийцев с Александрией и мог рассказать папе о тех обвинениях, к-рые выдвигались против К. по поводу его анафематизмов. Папа в свою очередь сообщил о них К. и попросил его разъяснить свое учение. Несторианам это дало повод распусть ложные слухи, будто еп. Сикст поддержал Нестория (*Cyr. Alex. Ep. 40. 22 // Ibid. T. 1. Vol. 1(4). P. 30*). Сохранились краткие фрагменты ответного письма К. (Ep. 53 // PG. 77. Col. 285–288), где он отвергает мнения, приписываемые ему противниками. По-видимому, с этим же письмом в Рим были посланы составленные К. «Схолии о вочеловечении Единородного» и их лат. перевод. Это сочинение лучше всего было способно устранить подозрения в неправомыслии К. и отражало общий характер его писем того времени, когда он, не отказы-

ваясь от богословия анафематизмов, излагал его более сдержанно, по возможности избегая дискуссионных выражений (*Richard. 1952*).

Усилия К. привели наконец к желаемому результату, и весной 433 г., после прибытия в Антиохию делегации Аристолая, там были приняты предложенные К. условия мира. Требование, чтобы К. отрекся от своих анафематизмов, было снято, и архиеп. Иоанн с небольшими изменениями подписал подготовленный К. документ. В письме Римскому еп. Сиксту III, архиеп. Максимиану и К. от лица Собора Антиохийских епископов (*Ioannes Antiochenus. Ep. ad Xystum, Cyrillum et Maximianum // ACO. T. 1. Vol. 1(4). P. 33; ДВС. Т. 1. С. 532*) и в особом послании К. от себя лично (*Idem. Ep. ad Cyrillum // Ibid. P. 7–9; Там же. С. 534–535*) архиеп. Иоанн признал низложение Нестория, осудил его «неправое и нечестивое учение» и одобрил поставление архиепископом Максимиана. Ответное послание К. «Да возрадуются небеса» (*Cyr. Alex. Ep. 39*), где он дословно приводит Антиохийское исповедание веры и дает необходимые разъяснения относительно своего христологического учения, было окончательным итогом III Вселенского Собора. 23 апр. 433 г. К. официально объявил в Александрии о возобновлении церковного общения с Антиохией (*Hom. div. 16*). О восстановлении мира он письменно известил архиеп. Максимиана (Ep. 49 // ACO. T. 1. Vol. 1(4). P. 34), а также еп. Сикста, который в свою очередь приветствовал прекращение схизмы посланиями от 17 сент. 433 г., адресованными К. и архиеп. Иоанну (*Ibid. Vol. 2. P. 107–110; ДВС. Т. 1. С. 565–569*).

В Александрии благодаря авторитету К. примирение с Антиохией не вызвало затруднений, но его сторонники за пределами Египта спрашивали, не было ли недопустимой уступкой с его стороны принятие антиохийцев в общение и подписание их исповедания веры. Само составление этого исповедания выглядело нарушением 7-го прав. Эфесского Собора, запрещавшего «слагать иную веру, кроме определенной святыми отцами, со Св. Духом сошедшимися в Никее» (*Ibid. Vol. 1(7). P. 105; Там же. С. 334*). Кроме того, в тексте исповедания говорилось о двух природах во Христе, что было не характерно для сочинений К.,

и многие тогда воспринимали его выражением несторианским — оно вызывало подозрения, что К. отказался от прежнего учения. Сомнения по этому поводу высказывали через апокрисария К. пресв. Евлогия малоазийские епископы Валериан Иконийский и прп. Акакий Мелитинский (*Liberat. Breviar.* 8 // *Ibid.* Т. 2. Vol. 5. P. 108). Обычно к ним относят и прп. Исидора Пелусиота, к-рый в одном из писем побуждал К. к твердости и постоянству в делах веры, отмечая отличие его прежних и нынешних писаний (*Isid. Pel.* Ep. I 324 // *PG.* 78. Col. 369), хотя не исключено, что это письмо прп. Исидора было составлено по др. поводу (*Durand.* 1964. P. 26. Not. 3). Около этого же времени К. писал Суккенс, еп. Диокесарии (в Исаврии), сообщая о богословском споре в его области, возбужденном несторианами из соседней Киликии, и спрашивая, можно ли говорить о двух природах во Христе (*Roeu, van.* 1942; *Феодор (Юлаев).* 2010. С. 241–252). Все это требовало от К. «громкой апологетической переписки» (*Лященко.* 1913. С. 489). В ряде посланий этого времени (*Cyr. Alex.* Ep. 37, 40, 44–46, 48, 50, 54) К. сообщал единомышленникам об обстоятельствах заключения мира с Антиохией и разрешал их недоумения. Он подчеркивал, что во время переговоров с его стороны не было сделано уступок, поскольку он не отрекался ни от своих сочинений, ни от борьбы против Нестория; речь шла исключительно о признании «восточными» результатов Эфесского Собора и об их возвращении в церковное единство; составленное антиохийцами исповедание не «новый символ», но необходимая апология, свидетельствующая об их непричастности к «несторианскому нечестию». Утверждение же, будто К. подписанием этого исповедания изменил своим взглядам, исходит от несториан, недвольных достигнутым миром. К. отмечал, что учение «восточных» принципиально отличается от несторианского, поскольку они признали истинное единство Христа и исповедали Св. Деву Богородицей; Несторий осужден не потому, что учил о двух природах во Христе, но за то, что разделял их; К. и прежде никогда не отрицал различия и неизменности двух природ во Христе, а лишь настаивал на их единстве. В этой группе посланий К. со свойственными ему пронизатель-

ностью и осознанием ограниченности богословского языка являет готовность принять не вполне привычную для себя терминологию, если видит единство в главном (*Russell.* 2000. P. 55).

Среди антиохийских противников К. «уния» встретила несравненно большее сопротивление. Многие из



Свт. Кирилл Александрийский.
Роспись ц. Пресв. Богородицы
в Студенице, Сербия. 1208/09 г.

вост. епископов отказались присоединиться к условиям мира и прервали общение со своим архиепископом, что было заявлено на ряде местных Соборов (*Hefele, Leclercq.* 1908. P. 412–413) и потребовало встречных действий архиеп. Иоанна. Примирению «восточных» способствовало поставление на столичную кафедру свт. *Прокла*, давнего сторонника К., после кончины архиеп. Максимиана в апр. 434 г. (*Socr. Schol. Hist. eccl.* VII 40), обозначившее твердость антинесторианской политики имперских властей (*Беневич.* 2009. С. 586). Оппозиционные архиеп. Иоанну епископы составили ходатайство к императрицам с жалобой на его действия (*АСО.* Т. 1. Vol. 4. P. 162–163), но император поддержал архиепископа. Архиеп. Иоанн писал к властям с просьбой помочь ему в водворении мира (*Ioan. Antioch.* Ep. ad Taurum // *Ibid.* P. 154). Проявить должную строгость к несторианам побуждал его и К. (*Cyr. Alex.* Ep. 62 // *Ibid.* P. 231–232). Глава военных сил Востока (*magister militum*) Дионисий пригрозил противникам «унии» низложением, после чего многие из них вошли в общение с архиеп. Иоанном. Еп. Феодорит Кирский и епископы Исаврии примирились с ним, получив заверение, что от них не будут требовать

обязательной подписи под осуждением Нестория (*Hefele, Leclercq.* 1908. P. 417). Пребывание Нестория в Антиохии было сочтено невозможным, и по указу императора в нач. 435 г. он был сослан в аравийскую Петру (*АСО.* Т. 1. Vol. 1(3). P. 67; *ДВС.* Т. 1. С. 512–513), а позднее — в Оазис в Ливийской пустыне (*Evagr. Schol. Hist. eccl.* I 7). Согласно указу от 3 авг. 435 г., все его сочинения подлежали публичному сожжению с запретом переписывать и хранить их, а его последователей предписано было называть не иначе как «симонианами» по имени *Симона Волхва* (*АСО.* Т. 1. Vol. 1(3). P. 68; *ДВС.* Т. 1. С. 583–584). Трибун и нотариус Аристолай был снова направлен в Антиохию, чтобы потребовать от сир. епископов письменного анафематствования Нестория. К. просил Аристолая и архиеп. Иоанна, чтобы для исключения притворного согласия епископы вместе с анафемой на Нестория подписали составленное им особое изложение веры (*Cyr. Alex.* Ep. 59, 61 // *Ibid.* Vol. 4. P. 206–207), но архиеп. Иоанн был против, поскольку текст этого изложения мог вызвать новые споры. Непокорные епископы, в т. ч. Александр Иерапольский, были низложены и сосланы (*Ibid.* P. 203–204). В нач. 437 г. архиеп. Иоанн Антиохийский в послании свт. Проклу К-польскому свидетельствовал, что к тому времени епископы всех областей его Церкви анафематствовали Нестория (*Ioannes Antiochenus.* Ep. ad Proclum // *Ibid.* P. 210).

IV. Споры по поводу епископов Диодора Тарсийского и Феодора Мопсуестийского (435–440). Отношения К. с Антиохией несколько омрачились ввиду нового спора о Диодоре, еп. Тарсийском († до 394), и Феодоре, еп. Мопсуестийском († 428), начавшегося еще до окончательного осуждения Нестория в Антиохии. Внимание сторонников К. неизбежно должно было обратиться на сочинения этих чтимых на Востоке «учителей», тем более, что последователи Нестория пользовались ими для пропаганды своих взглядов и переводили их на сир., арм. и персид. языки (*Liberat. Breviar.* 10 // *Ibid.* Т. 2. Vol. 5. P. 110). Начало борьбы с такой пропагандой положил еще Эфесский Собор, осудивший в 6-м деянии несторианский символ веры, который, по утверждению тех, кто представили его, принадлежал Феодору (*Cyr. Alex.* Ep. 72

// *Schwartz*. 1927. S. 18; ДВС. Т. 3. С. 485).

С нач. 432 г. еп. Раввула Эдесский и прп. Акакий Мелитинский начали борьбу с почитанием Феодора Мопсуестийского, добываясь сожжения его книг. Еп. Раввула сообщал К., что воззрения Феодора тождественны несторианским (Ер. *Rabbulae ad Cyrillum* // АСО. Т. 4. Vol. 1. P. 89; Там же. С. 355–356). Для К. это не было новостью, поскольку он и прежде опровергал мнения Диодора и Феодора не только в сочинениях времени несторианского спора (*Cyr. Alex. In Hebr.*; Ер. 45), но также, по-видимому, и в более ранних, где критиковал учение о «двух Сынах» (*In Ioan.; De incarn. Unigen.*; Ном. расч. 8). Он полностью согласился с оценкой еп. Раввулы, похвалив его ревность (Ер. 74). Еп. Раввула и прп. Акакий обратились к епископам соседней Армении, где была начата большая работа по переводу на арм. язык патристических сочинений, предостерегая их против книг Феодора, как содержащих ересь (*Richard*. 1948). В свою очередь епископы Киликии обвинили еп. Раввулу и прп. Акакия в том, что они действуют не по благочестию, а по личной вражде. Ввиду возникших разногласий Собор арм. епископов в 435 г. отправил в К-поль посольство к свт. Проклу с просьбой рассудить, «чье учение истинное, Феодора или Раввулы и Акакия» (*Liberat. Breviar. 10* // АСО. Т. 2. Vol. 5. P. 110–111). Ответом была догматическое послание свт. Прокла «Томос к армянам» (*Proclus CP. Ер. 2* // *Ibid.* Т. 4. Vol. 2. P. 187–195), где опровергается несторианская христология и утверждается при совершенстве двух природ единство Ипостаси Христа.

В Армении Томос свт. Прокла был принят с большим почтением и вполне успокоил споры, но в остальных областях Востока споры только начались. Некие арм. монахи, по утверждению архиеп. Иоанна Антиохийского «приверженцы Аполлинария», «обходили города Востока», представляя «главы» (*capitula*), извлеченные из сочинений Феодора Мопсуестийского и добываясь анафематствования упомянутых «глав» и их авторов (*Liberat. Breviar. 10* // *Ibid.* Т. 2. Vol. 5. P. 112). Вероятно, именно эти «главы» были у свт. Прокла, когда он составлял Томос. Вместе с тем еп. Ива Эдесский, преемник еп. Раввулы и в противоположность

ему горячий почитатель Феодора, занялся активным распространением его сочинений и их переводом на сир. язык. Это побудило свт. Прокла написать архиеп. Иоанну Антиохийскому, прося его, чтобы он потребовал от Ивы подписать его «Томос к армянам», текст к-рого вместе с подлежащими осуждению «главами» прилагался (*Proclus CP. Ер. 3* // *Ibid.* Т. 4. Vol. 1. P. 140–143; ДВС. Т. 3. С. 405–407). В ответном послании (нач. 437) архиеп. Иоанн уверял свт. Прокла, что на Востоке единодушно осужден Несторий, все разделяют правую веру и повсеместно водворен мир (*Ioannes Antiochenus. Ер. ad Proclum* // *Ibid.* Т. 1. Vol. 4. P. 208–210), ничего не говоря о «главах». Однако их принадлежность Феодору, несмотря на анонимность сборника, для антиохийцев не могла быть тайной. Фактически им предлагалось анафематствовать сочинения того, кто считался главой всего направления антиохийского богословия (*Беневич*. 2009. С. 589), и это настоятельно требовало ответа. Для убеждения епископов Востока свт. Прокл обратился к ним еще с одним догматическим посланием, ныне утраченным (*Constat*. 2003. P. 115). В авг. 438 г. в Антиохии состоялся Собор епископов. «Томос к армянам» был одобрен (*Ioannes Antiochenus. Ер. ad Proclum* // *CCSL*. 90(1). P. 6; *Facund. Pro defens. cap. 1*); «восточные» заявили о верности Никейскому Символу веры и соглашениям 433 г. Однако требование осудить «главы» и «блаженного» Феодора было решительно отвергнуто, о чем архиеп. Иоанн известил свт. Прокла и имп. Феодосия II (Ер. *totius synodi orientalis* [CPG, N 6357]; Ер. *ad Theodosium imperatorem* [CPG, N 6358] // *PO*. Т. 9. Fasc. 5. P. 573–578; *Barhaab. Hist. eccl.* 22), а также К.

В относящемся к 435–437 гг. диалоге «О том, что Христос один» кроме учения Нестория К. опровергал тезисы Диодора и Феодора, хотя и не называл их имен. В 437 г. Александрию посетил «диако́н и архимандрит» Василий, один из вождей оппозиционного Несторию столичного монашества, передав К. Томос свт. Прокла и «книги» (*libelli*) с фрагментами сочинений Диодора и Феодора (*Durand*. 1964. P. 75). Вероятно, после этого К. начал составлять полемические трактаты против них (*Liberat. Breviar. 10* // АСО. Т. 2. Vol. 5. P. 111). В авг. 438 г. К. по просьбе

имп. Феодосия II сопровождал его супругу Евдокию в паломничестве в Иерусалим (*Ioan. Nic. Chron.* 87. 18–20; *Abel*. 1947. P. 223). Там некий высокопоставленный военный показал ему «многостраничное и важное письмо от православных антиохийцев» с подписями «весьма многих клириков, монахов и мирян», обвинявших вост. иерархов в том, что они, притворно осудив Нестория, «перешли к книгам Феодора» (*Cyr. Alex. Ер. 70* // *Schwartz*. 1927. S. 16; ДВС. Т. 3. С. 353). Этот документ произвел на К. большое впечатление (*Richard*. 1942. P. 314).

Послание от архиеп. Иоанна и Собора Антиохийских епископов, врученное К. по его возвращении в Александрию, вполне подтвердило полученные сведения. Архиеп. Иоанн, одобряя Томос свт. Прокла и уверяя, что на Востоке все единомысленны с ним, порицал тех, кто стремятся анафематствовать известные «главы». По его словам, Феодор боролся с Арием и Евномием; так же, как он, учили др. святые — Афанасий Великий, Василий Великий, Григорий Богослов, *Амфилохий* Иконийский и «общий наш отец» Феофил; анафема на почивших отцов принесет неисчислимый вред, и поэтому он просит К. со «свойственной ему мудростью» успокоить начавшееся смятение (АСО. Т. 1. Vol. 5(2). P. 310–314). К. «с дерзновением» отвечал, что осуждение Нестория означает отвержение всех, кто «мыслят или когда-нибудь мыслили» тождественно с ним; он «умолял» не присваивать «нелепых мнений Диодора и Феодора» св. отцам, чьи книги обращены против Нестория и его предшественников (*Cyr. Alex. Ер. 67* // *Ibid.* Vol. 1(4). P. 37–39). Вскоре в Александрию прибыл приверженец К. антиохийский «диако́н и архимандрит» Максим, «стремящийся искоренить зловерие Нестория от пределов Востока». По его просьбе К. составил толкование Никейского Символа веры (Ер. 55), придавая этому трактату очень важное значение, поскольку Максим, отправлявшийся в К-поль, должен был вручить его императору и императрицам (Ер. 70 // АСО. Т. 4. Vol. 1. P. 86). Максим получил также сопроводительное письмо к имп. Феодосию II, в к-ром К. извещал императора, что, хотя учение Нестория осуждено, оно снова вводится «восточными» через сочинения Феодора; он просил

царственных особ «сохранить свои души неприкосновенными и не поврежденными нечестием Диодора и Феодора» (Ер. 71 // *Ibid.* Т. 1. Vol. 4. P. 210–211). К тому времени уже были составлены книги «Против Диодора и Феодора», к-рые К. рассылал своим сторонникам на Востоке (Ер. 69 // *Schwartz.* 1927. S. 15–16; ДВС. Т. 3. С. 484–485).

Миссия Максима в К-поле имела успех, и в 439 г. он вернулся в Антиохию, будучи наделен чрезвычайными полномочиями в отношении почитателей Диодора и Феодора, полученными от императора и префекта (*cum litteris imperialibus et praescriptis praefectoriis* — АСО. Т. 1. Vol. 4. P. 208). Упоминаемые «императорские письма» (*litterae imperiales*), возможно, были тождественны с зачитанными на V Вселенском Соборе «законами» (*leges*) Феодосия и Валентиниана, направленными кроме учения Нестория против книг Диодора, Феодора и Феодорита (*Ibid.* Т. 4. Vol. 1. P. 91–93; ДВС. Т. 3. С. 357–359); однако ряд исследователей отрицает существование подобных законов, считая их текст в соборных деяниях подлогом (*Лященко.* 1913. С. 506; *Devreesse.* 1948. P. 235–236). Стало известно, что Максим действовал «с совета Кирилла»; начали распространяться книги К. «Против Диодора и Феодора». То, что теперь за борьбой с авторитетными антиохийскими богословами стоял К., вызвало негодование «восточных». Еп. Феодорит приступил к опровержению его книг (*Theodoret. Pro Diod. et Theod.*; СРГ, N 6220), в резких тонах порицая «обиды и оскорбления», наносимые К. «божественному» Феодору, к-рого сам еп. Феодорит именовал «поборником благочестия» (АСО. Т. 4. Vol. 1. P. 94–95; ДВС. Т. 3. С. 360–361). В свою очередь свт. Прокл писал архиеп. Иоанну, что никогда ни он, ни его представители не требовали от антиохийцев осуждения Феодора или др. усопших, но что он лишь настаивает на подписании «Томоса к армянам» и на осуждении безымянных еретических «глав» (*Proclus CP.* Ер. 10). Предположительно в нач. 440 г. архиеп. Иоанн созвал новый Собор в Антиохии, к-рый опять категорически отказался осудить «главы» (*Constas.* 2003. P. 121).

В этих условиях К. согласился со свт. Проклом, что во избежание смуты не следует требовать анафемат-

ствовать Феодора Мопсуестийского. Для него по-прежнему было очевидным, что книги Феодора «исполнены чрезмерной хулы» и что из осуждения Нестория прямо вытекает их отвержение, как вполне согласных с учением Нестория. Однако реакция антиохийцев показала, что лучше не трогать дорогое для них имя и не «раздувать успокоившееся пламя», подвергая опасности мир, достигнутый великими трудами. Пример такого «благоразумия» К. видел в решении Эфесского Собора, осудившего принадлежащий Феодору «символ», но при этом воздержавшегося от анафематствования Феодора, чтобы не дать повода нек-рым его почитателям отделиться от Церкви (*Cyr. Alex.* Ер. 72 // *Schwartz.* 1927. S. 17–19; ДВС. Т. 3. С. 361). В 440 г. (*Constas.* 2003. P. 124) по просьбе свт. Прокла имп. Феодосий II издал указ, повелевая прекратить всякие споры, возмущающие покой империи (АСО. Т. 1. Vol. 4. P. 241). Полагают, что в знак примирения К. в это время выслал архиеп. Иоанну и другим сир. богословам свои трактаты «Против Юлиана Отступника» (*Cyr. Alex. Contr. Jul.*) и «О козле отпущения» (Ер. 41), о чем сообщал в одном из позднейших писем еп. Феодорит (*Theodoret.* Ер. 83 // СС. 98. P. 216). Отныне до конца дней К. жил в мире с антиохийцами (*Durand.* 1964. P. 30).

Последние годы (440–444). Сведений об этих спокойных для К. годах сохранилось немного. Несмотря на постепенный упадок телесных сил, он продолжал деятельно заниматься пастырскими трудами. К этому времени обычно относят его письма егип. монашествующим, где он указывает на распространенные в их среде заблуждения (*Cyr. Alex.* Ер. 81, 83), послание епископам Ливии и Пентаполя (Ер. 79), а также засвидетельствованный в *Aporhthegmata Patrum* случай, когда К. мудро и тактично вразумил некоего «великого старца», по простоте разделявшего ложное мнение, что библейский царь *Мелхиседек* не человек, но Сын Божий (*Aporhthegmata* // РГ. 65. Col. 160). После кончины архиеп. Иоанна Антиохийского (441/2) К. дважды писал его преемнику *Домну II* (*Cyr. Alex.* Ер. 77, 78) с просьбой беспристрастно рассмотреть дела обратившихся к нему с ходатайством двух сир. епископов. Считается, что он продолжал составлять обширное апологетиче-

ское сочинение «Против Юлиана Отступника» (*Durand.* 1964. P. 31; *McGuckin.* 1994. P. 121; *Russell.* 2000. P. 57). Тем не менее отсутствие «Пасхальных посланий» К. за 443–444 гг. наводит на мысль о его продолжительной предсмертной болезни. К. почил «в 3-й день месяца Авив» (*SynAlex* // РО. Т. 17. Fasc. 3. P. 617), или 27 июня 444 г., что прп. Феодан Исповедник по своей хронологии определяет как 439 г. по Р. Х. (*Theoph. Chron.* Vol. 1. P. 97). Преемник К. Диоскор, буд. ересеарх, сразу же воздвиг гонение на родственников К. (АСО. Т. 2. Vol. 1(2). P. 216–218; ДВС. Т. 2. С. 259–262), хотя и считал себя его последователем (*McGuckin.* 1994. P. 124). Враги встретили смерть К. оскорбительным пасквилом — «Посланием Феодорита к Иоанну Антиохийскому» (АСО. Т. 4. Vol. 1. P. 135–136; ДВС. Т. 3. С. 399–401); в настоящее время считается псевдоэпиграфом (СРГ, N 6287). Сохранившийся фрагмент проповеди Феодорита, сказанной по смерти К. в присутствии архиеп. Домна Антиохийского, ясно свидетельствует о его враждебности к К. в то время. Он по-прежнему видел в нем виновника происшедших раздоров, приписывая ему учение о страстности Божества (АСО. Т. 1. Vol. 5(1). P. 173; *Ibid.* Т. 4. Vol. 1. P. 136; ДВС. Т. 3. С. 401), и очевидно, что он не был одинок в своей оценке. Однако в начавшемся вскоре монофизитском споре (448), равно как и на IV Вселенском Соборе (451), авторитет К. как богослова и победителя несторианской ереси был общепризнанным.

*Иером. Феодор (Юлаев),
П. К. Грезин*

Сочинения. Известно более 200 полных творений К. (СРГ, N 5200–5411). В «Патрологии» Ж. П. Миня корпус его сочинений занимает 10 томов (РГ. 68–77); не все сохранившиеся сочинения вошли в это собрание. Оригинальный текст ряда трудов К. частично или полностью утрачен, большое значение имеют древние переводы, в первую очередь латинские и сирийские. Еще при жизни К. его сочинения переводили на латынь (Марий Меркатор) и на сир. язык (еп. Раввула Эдесский). Имеются переводы на арм., эфиоп., копт., араб., груз. языки. По словам К., он не стремился к «аттическому изяществу» и к «риторической обработанности» речи (*Cyr. Alex. Hom.*

pasch. 2 // PG. 77. Col. 429; Ibid. 16 // Ibid. Col. 748). Тем не менее свт. Фотий I К-польский находил его стиль очень изысканным и своеобразным: это «как бы свободная, пренебрегающая метром поэзия» (Phot. Bibl. 49). Речь изобилует редкими словами, архаизированными формами, постоянным чередованием эпитетов (Wickham. 1983. P. XIV); недостаток стиля — нек-рая многословность, временами излишняя услож-



Свт. Кирилл Александрийский.
Роспись ц. св. Архангелов
Печской Патриархии. XIII в.

ненность и витиеватость. Содержание сочинений всегда отмечено глубиной и богатством мыслей, точностью и ясностью аргументации.

Большинство сочинений К. было создано во время его архиепископского служения (412–444). Начало несторианского спора разделяет писательскую деятельность К. на 2 периода. К 1-му (до 429) относятся преимущественно экзегетические и антиарианские трактаты, ко 2-му — догматико-полемические сочинения против Нестория. Попытку уточнить хронологию сочинений 1-го периода предпринял Ж. Жуассар. Из анализа содержания «Пасхальных посланий» он отметил 423 г. как время, когда К. впервые обнаружил свое внимание к арианству и на основании этого предположил, что до 423 г. написаны толкования на ВЗ («О поклонении и служении в духе и истине», «Глафиры», «Толкование на 12 малых пророков», «Толкование на пророка Исаию»), в 423–425 гг. — большие антиарианские трактаты («Сокровище», «О Святой и единосущной Троице»), после 425 г. — «Толкование на Евангелие от Иоанна» (Jouassard. 1945, 1977). Гипотеза Жуассара не получила всеоб-

щего признания, ряд исследователей датирует эти сочинения иначе (Charlier. 1950; Durand. 1976; Éviex. 1991).

Экзегетические. Толкования Свящ. Писания — наибольшая по объему часть сохранившихся сочинений К., занимающая в «Патрологии» Миня 7 томов. Имевшая место несколько заниженная в сравнении с догматико-полемическими оценка экзегетических творений К. (Quasten. 1960. P. 119) в наст. время сменяется более объективным подходом, при к-ром признается как богатство заключенного в них богословского содержания, так и своеобразии экзегезы. Не исключено, что К. при жизни создал толкования на все библейские книги, свидетельство чему имеется у Кассиодора, который ставил К. в ряд греч. писателей, изъяснивших «Священное Писание Ветхого и Нового Завета с самого начала и до конца» (Cassiod. De inst. div. lit. Praef. // PL. 70. Col. 1107–1108). Иногда в подтверждение этого ссылаются на Никифора Каллиста (Piscarev. 1909. Стб. 248; Χρήστου. 1989. С. 350–351), однако, перечисляя важнейшие сочинения К., он ничего не говорит об объеме его толкований (Niceph. Callist. Hist. eccl. XIV 14). Достоверно известно о толкованиях К. на большинство книг ВЗ и на неск. книг НЗ. Из них целиком сохранились 2 трактата с объяснением избранных мест Пятикнижия и 2 трактата, содержащие полное постижное толкование 13 пророческих книг, а также с нек-рыми утратами — толкования на 2 книги НЗ. Остальные экзегетические творения сохранились фрагментарно.

1. Ветхозаветные толкования. «О поклонении и служении в духе и истине» (Περὶ τῆς ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ προσκυνήσεως καὶ λατρείας; De adoratione et cultu in spiritu et veritate; CPG, N 5200; PG. 68. Col. 133–1125; рус. пер.: Творения. 1880–1885. Ч. 1–3; То же. 2000. Кн. 1. С. 125–732), одно из первых сочинений К., написанное задолго до 429 г., возможно до епископской хиротонии (Лященко. 1913. С. 82; Éviex. 1991. P. 66); в 17 книгах. Не является экзегетическим в строгом смысле. Посредством типологического и нравственно-аллегорического толкования отдельных мест ВЗ в форме диалога с неким Палладием К. излагает систему своих аскетических и богословских воззрений. Содержание тракта-

та определяется вопросом Палладия: как согласовать слова Христа, что Он не пришел «нарушить закон или пророков» (Мф 5. 17), с тем, что отныне необходимо поклоняться Богу «в духе и истине» (Ин 4. 23)? Согласно К., между этими местами нет противоречия. Хотя после пришествия Христа буква закона упразднена, но сохраняется его духовное значение, поскольку ветхозаветные установления были прообразом новозаветного служения Богу «в духе и истине». К. последовательно раскрывает существенные стороны этого служения. Он привлекает различные места ВЗ, преимущественно из Пятикнижия, которые возводятся к «духовному созерцанию» (πνευματικῆ θεωρία). Эти места даются не в порядке их расположения в Свящ. Писании, но применительно к рассматриваемым вопросам: о грехе Адама, рабстве греху и покаянии (кн. 1), об искуплении и оправдании во Христе (книги 2–3), о мужестве (книги 4–5), о любви к Богу (кн. 6), о любви к братьям (книги 7–8), о ветхозаветной скинии как об образе Христовой Церкви (книги 9–10), о ветхозаветном священстве как об образе новозаветного священства (книги 11–13), о чистоте и об очищении во Христе (книги 14–15), о духовных приношениях (кн. 16), о ветхозаветных праздниках (кн. 17). Окончание 7-й и 8-й книг сохранилось в папирусе VI в. Существует сир. рукопись (до 553), содержащая полный перевод трактата.

«Глафиры, или Искусные объяснения избранных мест из Пятикнижия Моисея» (Γλαφυρά; Glaphyra in Pentateuchum; CPG, I 5201; PG. 69. Col. 9–678; рус. пер.: Творения. 1886–1887. Ч. 4–5; То же. 2001. Кн. 2. С. 7–427), трактат написан между 412 и 418 гг. (Éviex. 1991. P. 66); состоит из 13 книг. Непосредственно связан с предыдущим, хотя форма диалога здесь отсутствует; адресован Палладию и содержит типологический комментарий к избранным местам Пятикнижия. По словам К., «Глафиры» являются необходимым дополнением к трактату «О поклонении и служении в духе и истине»: если там отбирались такие места Пятикнижия, духовный смысл которых более служил целям «нравственно-го наставления» (ἠθικαὶ ὑφηγησεῖς), то здесь его задача — показать, как в «теньях» ВЗ проявляется «таинство

Христа» (*Cyr. Alex. Glaph. in Pent. // PG. 69. Col. 13–16, 385–388*). Семь книг из 13 содержат толкование фрагментов кн. Бытие, 3 — фрагментов кн. Исход и по одной — фрагментов книг Левит, Числа и Второзаконие. Этот трактат в более строгом смысле, чем предыдущий, является экзегетическим, поскольку его композиция определена последовательным рассмотрением библейских мест в том порядке, как они расположены в Свящ. Писании. Сохранились фрагменты сир. перевода, выполненного в VI в.

«Толкование на пророка Исаию» (Ἐξήγησις ὑπομνηματικὴ εἰς τὸν προφήτην Ἰσαΐαν; *Commentarius in Isaiam prophetam; CPG, N 5203; PG. 70. Col. 9–1449; рус. пер.: Творения. 1887–1890. Ч. 6–8*), написано до 429 г., предположительно между 412 и 418 гг. (*Évieux. 1991. P. 66*); состоит из 5 книг (βιβλία), из к-рых одни разделяются на «слова» (λόγοι), другие — на «отделения», или «томы» (τόμοι). В этих книгах содержится соответственно объяснение глав 1–10, 10–24, 25–42, 42–51 и 52–66. В предисловии К. говорит о необходимости выявить как исторический смысл пророчеств, так и их «духовное созерцание» (*Cyr. Alex. In Is. // PG. 70. Col. 9*). Согласно К., главное содержание пророчеств Исаии — искупление, совершенное Христом, отвержение Израиля и призвание язычников, что при особенной ясности самих пророчеств делает Исаию одновременно пророком и «евангелистом» (*Ibid. Col. 13*). К. указывает, что ему известны мн. сочинения его предшественников (*Ibidem*). Он их не называет, но исследователи отмечают сходство по содержанию его толкования с «Толкованием на пророка Исаию» Евсевия Кесарийского. Сведения об особенностях евр. текста и об иудейских толкованиях Книги прор. Исаии К. заимствовал скорее всего у блж. Иеронима (*Russell. 2000. P. 70*). Преимущественное внимание К. уделяет выявлению исторического смысла пророчеств, прилагаемых им в основном к мессианской эпохе; в то же время дается и «духовное» толкование. Изъясняя пророчества, К. подробно излагает свои христологические и сотериологические воззрения.

«Толкование на 12 малых пророков» (Ἐξήγησις ὑπομνηματικὴ εἰς τὸν προφήτην Ὠσηέ κ. τ. λ.; *Commentarius in XII prophetas minores; CPG, N 5204; Pusey. 1868; PG. 71. Col. 9–1061; 72.*

Col. 9–364; рус. пер.: Творения. 1892–1897. Ч. 9–11), написано между 412 и 418 гг. (*Évieux. 1991. P. 66*); состоит из 12 частей, по числу пророческих книг. Каждой книге предпослано предисловие, в к-ром описывается историческая обстановка и цель (σκοπός) пророчеств. Начало предисловия к толкованию на Книгу прор. Осии является вступлением ко всему корпусу толкований. Более крупные толкования разделены на «томы» (толкование на Книгу пророка Осии — 7 «томов», на Книгу прор. Иоилия — 2, на Книгу прор. Амоса — 4, на Книгу прор. Михея — 3, на Книгу прор. Аввакума — 2, на Книгу прор. Софонии — 2, на Книгу прор. Захарии — 6, на Книгу прор. Малахии — 2). Сочинение свидетельствует о знакомстве К. с «Толкованием на книгу пророка Захарии» Дидима Слепца и с «Толкованием на малых пророков» блж. Иеронима. Последнее было для него источником сведений о евр. тексте и о «других» греч. переводах. Возможно, защищая в нек-рых местах букв. смысл, К. имеет в виду Оригена, а несколько необычное для «александрийца» внимание к историческим обстоятельствам, в к-рых произносились пророчества, сближает его сочинение с толкованиями Феодора Мопсуестийского (*Hill. 2007. P. 5, 7*). Общий характер экзегезы сходен с «Толкованием на книгу пророка Исаии». Скорее всего «Толкование на 12 малых пророков» было составлено раньше «Толкования на книгу пророка Исаии», согласно принятому в Александрии порядку библейских книг, но позже «Глафир» и «О поклонении и служении в духе и истине» (*Kerrigan. 1952. P. 14*), на которые К. в одном месте ссылается (*Cyr. Alex. In Mal. I // Pusey. 1868. Vol. 2. P. 573*).

Остальные ветхозаветные толкования сохранились только в *катенах*. Самое обширное из них — «Толкование на псалмы» (Εἰς τοὺς Ψαλμοὺς; *Expositio in Psalmos; CPG, N 5202; PG. 69. Col. 717–1273; Mercati. 1948. P. 140–144*). О том, что К. принадлежало «Толкование на псалмы», свидетельствуют свт. *Ефрем* Антиохийский (*Phot. Bibl. 229. P. 255a*) и соч. «Учение отцов» (*Diekamp. Doctr. Patr. P. 186*). Многочисленные фрагменты в катенах, аутентичность которых остается предметом сомнений (*Rossi. 1984*), охватывают Пс 1–119, хотя К., вероятнее всего,

истолковал всю книгу псалмов (*Mercati. 1948*). Содержание толкований преимущественно догматическое. Из трудов предшественников К. очевидно был знаком с «Толкованиями на псалмы» Евсевия Кесарийского (*Rondeau. 1982*). Значительно меньше сохранилось отрывков толкований на др. книги ВЗ (*Fragmenta exegetica; CPG, N 5205*): Числа (*PG. 69. Col. 641*), Книги Царств (*PG. 69. Col. 680–697*, извлечены гл. обр. из др. творений К.), Притчей Соломоновых (*PG. 69. Col. 1277*), Песни Песней (*PG. 69. Col. 1277–1293*), Иова (*CPG, N C50–C51*), пророков Иеремии, Варуха, Иезекииля и Даниила (*PG. 70. Col. 1452–1461*; рус. пер.: Творения. Ч. 8. С. 522–531).

II. Новозаветные толкования. «Толкование на Евангелие от Иоанна» (Ἐρμηνεία ἤτοι ὑπόμνημα εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην Εὐαγγέλιον; *Commentarii in Iohannem; Pusey. 1872; Reuss. 1966. S. 188–195; PG. 73. Col. 9–1056; 74. Col. 9–756; рус. пер.: Творения. 1901–1909. Ч. 12–15; То же. 2001. Кн. 2. С. 431–793; 2002. Кн. 3. С. 4–907*). В ряде мест содержится критика христологического дуализма антиохийского происхождения. Отсутствие имени Богородица и свойственной антинесториянским сочинениям К. терминологии свидетельствует, что эта критика не связана с полемикой против Нестория. Поэтому толкование написано до 429 г. (*Mahé. 1907; Bardenhewer. 1924. S. 40–41; Weigl. 1925. S. 127–132*), но после др. антиарианских трактатов К. («Сокровище»; «О Святой и единосущной Троице»), на которые он ссылается (*Cyr. Alex. In Ioan. I 7, 9 // Pusey. 1872. Vol. 1. P. 81, 128, 137–138*). Высказывались предположения, что оно составлено в 425–428 гг., а в окончательной редакции могло быть завершено еще позднее (*Jouassard. 1945. P. 170–172*), или напротив, что оно написано в первые годы епископства К. и является его самым ранним экзегетическим трудом (*Charlier. 1950. P. 57–64*). Состоит из 12 книг. Книги VII–VIII (объяснение Ин 10. 18 — 12. 48) утрачены, и от них дошли только фрагменты в катенах. Это самое значительное экзегетическое творение К. и один из его важнейших богословских трудов. В предисловии указана главная цель толкования — «догматическое исследование» и борьба с ересями, под к-рыми понимается прежде всего арианство с его разновидностями.

На протяжении всего толкования К. обосновывает единосущие, совечность и равенство Сына Отцу при Их ипостасном различии, что нередко сопровождается пространными полемическими экскурсами, в к-рых детально разбирается аргументация ариан и евномиян (особенно в кн. I). Помимо этого здесь имеется развернутое изложение антропологии, христологии и сотериологии; затрагиваются и др. догматические вопросы (божественное достоинство Св. Духа, Евхаристия). Опровергается платоническое и оригенистское учение о предсуществовании душ (*Cyr. Alex. In Ioan. I 9*) и философское учение о предопределении (*Ibid. V 1*). Даются типологические толкования образов и установлений ВЗ: манна (*Ibid. III 6*), скиния (*Ibid. IV 4*), суббота (*Ibid. IV 6*), обрезание (*Ibid. IV 7*).

«Толкование на Евангелие от Луки» (*Commentarii in Lucam; CPG, N 5207; Reuss. 1984. S. 54–278 [Fragm. I 1–363; II 1–125; III 1–118]; PG. 72. Col. 475–950; Payne Smith. 1858; CSCO. 70, 140*), единственное экзегетическое творение К., составленное в виде последовательности гомилий. Поскольку в 63-й гомилии есть прямая параллель с 12 анафематизмами К., толкование датируют не ранее кон. 430 г. (*Rücker. 1911. S. 58–59; Bardenhever. Geshichte. S. 42*). На греч. языке сохранилось 3 гомилии (3, 4 и 51) среди «Различных гомилий» (*Cyr. Alex. Hom. div. 12 = In Luc. 3–4; CPG, N 5256; PG. 77. 1040–1049; рус. пер.: БВ. 2008. № 7. С. 24–33; Cyr. Alex. Hom. div. 9 = In Luc. 51; CPG, N 5253; PG. 77. Col. 1009–1016; рус. пер.: Смирнов. 1904*), а также многочисленные схолии в катенах, к-рые составляют самую объемную часть греческих катен на Евангелие от Луки. Значительно полнее толкование представлено в древнем сир. переводе, гл. обр. в 2 рукописях VII–VIII вв., первоначально содержавших перевод всех гомилий. В этих рукописях есть лакуны, но присутствующий во 2-й из них указатель позволяет уточнить, что всего в составе Толкования было 156 гомилий. Ряд сир. гомилий и фрагментов отчасти восполняет утраты основных рукописей (*Sauget. 1974; БВ. 2008. № 7. С. 17–22*). Толкование охватывает все Евангелие, за исключением 1-й гл. В отличие от «Толкования на Евангелие от Иоанна» К. здесь более строго придерживается объяснения евангельского текста

и на первый план выдвигаются цели нравственного назидания, но имеется и ряд гомилий догматического содержания. Неоднократно встречаются явные отголоски несторинского спора, в сир. тексте 88-й гомилии упоминается имя Нестория, хотя и высказывались сомнения по поводу его упоминания в оригинальном тексте.

Остальные новозаветные толкования сохранились только в катенах. Имеющиеся фрагменты «Толкования на Евангелие от Матфея» (*Commentarii in Mattheum; CPG, N 5206; Reuss. 1957. S. 153–269. Fragn. 1–321; PG. 72. Col. 365–474*) охватывают все Евангелие. Отрицательная оценка Нестория и свойственная антинесторинским сочинениям К. терминология отсутствуют, поэтому толкование предположительно относится ко времени до 429 г. (*Reuss. 1957. S. XXIV–XXIX*). О том, что К. принадлежало такое толкование, свидетельствуют *Леонтий Византийский* (*Leont. Byz. Contr. Nestor. et Eutychn. II // PG. 86(1). Col. 1356*), *Леонтий Иерусалимский* (*Leont. Hieros. Contr. Monophys. // PG. 86(2). Col. 1861*), свт. Ефрем Антиохийский (*Phot. Bibl. 229. P. 261*) и Факунд Гермианский (*Facund. Pro defens. cap. XI 7 // PL. 67. Col. 819*). Из их свидетельств видно, что это было толкование в собственном смысле, разделенное на книги, или «томы». Главное содержание фрагментов — догматическое. Неоднократно подчеркивается Богочеловеческое достоинство Христа (*Cyr. Alex. In Matth. Fragn. 72, 103, 190, 192, 241*). Дважды упоминается имя Аполлинария в связи с критикой его воззрений (*Ibid. 5, 14*). Встречаются как типологические толкования ВЗ, так и аллегорические толкования евангельских образов. Напр., в чуде умножения хлебов (Мф 14. 13–21) 5 хлебов понимаются как Пятикнижие Моисея, а 2 рыбы — как Евангелие и Апостол (*Cyr. Alex. In Matth. Fragn. 174*). Фрагменты толкования имеются в сир. переводе среди сочинений *Севира* Антиохийского. В араб. катене на Евангелие от Матфея представлены 130 схолий, надписанных именем К., в т. ч. неск. дополнительных по сравнению с известными на греч. языке (*Iturbe. 1970*).

Многочисленные обширные фрагменты сохранились от толкований К. на Послание ап. Павла к Римлянам, на Первое и Второе послания

к Коринфянам и на Послание к Евреям (*Fragmenta in s. Pauli epistulas; CPG, N 5209; Pusey. 1872. Vol. 3. P. 173–440; PG. 74. Col. 773–1006*). Это тоже были толкования в собственном смысле, разделенные на «томы» и книги. Содержание их преимущественно догматическое, они представляют интерес ввиду особого значения Посланий ап. Павла для христологии и сотериологии К. Ряд фрагментов «Толкования на Послание к Евреям» имеется в сир. и арм. (*Lebon. 1931*) переводах. Сир. перевод создает сложность при определении вида толкования, поскольку в нем при надписании фрагмен-



Свт. Кирилл Александрийский.
Роспись церкви монастыря
в Ново-Павлице, Сербия. Кон. XIV в.

тов указаны или «томы», или гомилии, из к-рых они извлечены. Поэтому было высказано предположение, что К. написал 2 «Толкования на Послание к Евреям»: ученый комментарий и последовательность гомилий вроде «Толкования на Евангелие от Луки» (*Pusey. 1872. Vol. 3. P. VII–VIII*). Но поскольку в греч. тексте, а также в лат. и арм. переводах засвидетельствовано разделение Толкования только на «томы», вероятнее, что это одно толкование, к-рое под 2 видами переведено на сир. язык (*Bardenhever. 1924. S. 43; Lebon. 1931. P. 114. Not. 2*). В «Толковании на Второе послание к Коринфянам» встречается защита имени Богородица (*Cyr. Alex. In 2 Cor. I // Pusey. 1872. Vol. 3. P. 321*) и критика выражения «богоносный человек» (*Ibid. P. 328*), что позволяет отнести его ко времени несторинской полемики. В «Толковании на Послание к Евреям» К. также выступает против

антиохийской христологии, в частности опровергает фрагмент некоего сочинения Феодора Мопсуестийского без упоминания его имени (In Hebr. // *Pusey*. 1872. Vol. 3. P. 386–391), и неск. раз употребляет характерное для своих антинесторианских сочинений выражение «единство по ипостаси» (Ibid. P. 390, 395, 420). Поэтому Толкование датируют не ранее 429 г., но не позднее осени 432 г., поскольку в это время его уже опровергал в одном из писем противник К. еп. Александр Иерапольский (*Parvis*. 1975. P. 417–418).

Фрагменты толкований на Деяния святых Апостолов и на соборные Послания (Fragmenta in Acta apostolorum et in epistulas catholicas; CPG, N 5210; *Pusey*. 1872. Vol. 3. P. 441–451; PG. 74. Col. 757–773, 1008–1024) по большей части извлечены из др. творений К.

Догматико-полемические. I. Триалогические. К ним относятся 2 антиарианских трактата, составленные до 429 г.

«Сокровище» (Θησαυρός), или «Книга сокровищ о Святой и единосущной Троице» (Ἡ βίβλος τῶν θησαυρῶν περὶ τῆς ἁγίας καὶ ὁμοουσίου Τριάδος; Thesaurus de Sancta et consubstantiali Trinitate; CPG, N 5215; PG. 75. Col. 9–656, 1479–1484), трактат написан ранее соч. «О святой Троице», т. е. не позднее 425 г.; более точная датировка остается спорной: его относят или к 423–425 гг. (*Jouassard*. 1945. P. 172), или к началу епископства К. (*Charlier*. 1950. P. 64), или ко времени до 412 г. (*Durand*. 1976. P. 39). Представляет собой свод арианских и евномианских аргументов с их опровержением. Состоит из 1 книги с предисловием, оглавлением и 35 главами, или «рассуждениями» (λόγοι, assertiones). Есть достаточно ранние (с VI в.) свидетельства деления трактата на 2 книги, что отражено и в ряде его рукописей, но скорее всего такое деление не было изначальным (*Charlier*. 1950. P. 46–47). Трактат обращен к некоему «трудолюбивейшему брату» Немесию, написан по его просьбе и имеет целью предостеречь читателей от «многообразного и многоликого заблуждения Ария и Евномия»; свое наименование получил потому, что в нем «сберегается великое множество божественных учений» (*Cyr. Alex.* Thesaurus. Prol. // PG. 75. Col. 9–12). В трактате приводятся многочисленные тезисы ере-

тиков, которые опровергаются посредством силлогизмов или на основании Свящ. Писания. Неск. глав специально отведены толкованию спорных библейских мест. Большинство глав (33 из 35) посвящено доказательству Божественного достоинства Сына: о понятии ἀγέννητος (несотворенный) (главы 1–3), о выражении «было [время], когда Сына не было» (гл. 4), о вечном рождении Сына от Отца по природе (главы 5–7), о Его единосущии Отцу (главы 8–14), о том, что Он не творение (главы 15–18), о том, что Он во всем равен Отцу, как Бог по природе (главы 19–31). Гл. 32 – собрание избранных мест НЗ с краткими толкованиями, гл. 35 – собрание фрагментов Свящ. Писания. Две главы (33–34) посвящены доказательству Божественного достоинства Св. Духа. «Сокровище» довольно разнородно по содержанию, способам аргументации и терминологии. Оно является не столько самостоятельным трудом К., сколько собранием фрагментов различных творений его предшественников. Почти треть трактата основана на «Словах против ариан» свт. Афанасия Великого, к-рые приводятся или почти дословно, или в свободном пересказе, или с существенными дополнениями и разъяснениями (*Liébaert*. 1951. P. 22–42). Вопрос о др. источниках трактата остается непроясненным, особенно для тех глав, где излагается полемика с евномианством и *духоборчеством*. В качестве таких источников обычно называют соответствующие творения свт. Епифания Кипрского и каппадокийцев (*Mahé*. 1911. Col. 2488; *Χρήστου*. 1993. Σ. 355), но прямых параллелей с ними не выявлено. Исходя из отдельных черт сходства с известными сочинениями Дидима Слепца, высказывалось предположение, что К. мог воспользоваться каким-то его утраченным трактатом (*Liébaert*. 1951. P. 57–61). Будучи «суммой» тринитарного богословия, подводящей итоги полемики IV в., «Сокровище» широко цитируется в позднейшей патристической литературе, в т. ч. в составе различных флорилегиев. Свт. Фотий К-польский находит его «самым ясным» творением К., «особенно для тех, кто имеют вкус к логическим доказательствам» (*Phot.* Bibl. 136). Сохранился сир. перевод VI–VII вв. и арм. перевод в рукописи XII в. (*Charlier*. 1950. P. 32–33). Лат. пере-

вод выполнил Георгий Трапезундский ок. 1486 г. *Фома Аквинский* в трактате «Против заблуждений греков» (Opusculum contra errores Graecorum) приводит по анонимному сочинению «Об исхождении Святого Духа» (Libellus de processione Spiritus Sancti) многочисленные места, якобы извлеченные из «Сокровища», но все они являются подложными (*Mahé*. 1911. Col. 2488; *Bardenhever*. 1924. S. 45).

«О Святой и единосущной Троице» (Περὶ ἁγίας τε καὶ ὁμοουσίου Τριάδος; De sancta Trinitate dialogi VII; CPG, N 5216; SC. 231, 237, 246; PG. 75. Col. 657–1124), трактат написан, по указанию К., при жизни свт. Аттика К-польского (*Cyr. Alex.* Ep. 2 // ACO. T. 1. Vol. 1(1). P. 24–25; ДВС. Т. 1. С. 143), т. е. не позднее окт. 425 г. *Жуассар* датировал его 423–425 гг. (*Jouassard*. 1945. P. 170), *Дюран* – между 412 и 420 гг. (*Durand*. 1976. P. 40–41). Трактат близок по содержанию к «Сокровищу», адресован Немесию; написан после «Сокровища», что видно из предисловия (*Cyr. Alex.* De s. Trin. Praef. // SC. 231. P. 126). В отличие от «схоластического» изложения в «Сокровище» этот трактат построен в более свободной форме диалога с неким Ермием. К. объясняет избранную им форму желанием всесторонне рассмотреть обсуждаемые здесь «утонченные» вопросы и высказывает намерение изложить их в стройной последовательности и в «наилучшем» порядке (Ibid. P. 128). Вероятно, он повторно взялся за составление всеобъемлющего труда о Св. Троице, чтобы представить читателю более ясное и доступное изложение тринитарного богословия (*Χρήστου*. 1993. Σ. 355). Трактат состоит из 7 диалогов. Шесть из них посвящено доказательству Божественного достоинства Сына: Он совечен, единосущен Отцу и рожден от Него по природе (диалоги 1 и 2), Он – истинный Бог (диалог 3), не творение (диалог 4), свойства и слава Божества принадлежат Ему по природе (диалог 5), человеческие свойства и уничиженные изречения Свящ. Писания относятся к Его домостроительству по плоти, а не к Его Божественной природе (диалог 6). В 7-м диалоге утверждается Божественное достоинство Св. Духа. В сравнении с «Сокровищем» трактат обладает большим единством и самостоятельностью. Тринитарная терми-

логия К. свидетельствует о его внимательном изучении творений каппадокийцев (*Boulnois*. 1994. P. 19–20).

II. Христологические. Почти все непосредственно связаны с антинесторианской полемикой и относятся ко времени после 429 г.

«Против богохульств Нестория» (*Κατὰ τῶν Νεστορίου δυσφημιῶν πεντάβιβλος ἀντίρρησις*; *Libri V contra Nestorium / Adversus Nestorii blasphemias*; CPG, N 5217; ACO. T. 1. Vol. 1(6). P. 13–106; *Pusey*. 1875. P. 54–239; PG. 76. Col. 9–248), трактат создан весной 430 г.; состоит из 5 книг, или «томов»; 1-й по времени большой антинесторианский трактат К., одно из его важнейших христологических сочинений. В нем пространно обосновываются положения, кратко изложенные К. в предшествующих догматических посланиях (*Cyr. Alex.* Ep. 1, 4), приводится обстоятельная критика проповедей Нестория, произнесенных в 428–429 гг. В предисловии К. сообщает, что познакомился с книгой гомилий «некоего сочинителя», содержащих «множество богохульств и нападок на истинные догматы», поэтому их распространение побудило его письменно предостеречь возможных читателей (*Adv. Nest. I Prooem.* // ACO. T. 1. Vol. 1(6). P. 14). Дословно цитируются фрагменты гомилий и дается их опровержение. Эти цитаты образуют соответствующее число глав каждой книги и подобраны применительно к обсуждаемым вопросам: Св. Дева — истинная Богородица (1-я кн., 10 глав); Христос не «богоносный человек» (2-я кн., 14 глав); во Христе — «ипостасное единство» (ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν), а не «относительная связь» (συνάφεια σχετική) Слова и плоти (3-я кн., 6 глав); слава Христа — собственная, а не внешняя для Него, плоть Его — животворящая (4-я кн., 7 глав); Слово воплощенное пострадало, умерло и воскресло по плоти (5-я кн., 7 глав). К. не раз посылал списки этого трактата своим сторонникам (см.: Ep. 44, 45), но его полный текст представлен единственной рукописью в «Ватиканском собрании» деяний Эфесского Собора (ACO. T. 1. Vol. 1(6). P. I), из чего заключают, что трактат не получил широкого распространения в эпоху несторианского спора (*Russell*. 2000. P. 131).

Общим названием «О правой вере» объединяются 3 книги, или «представления» (λόγοι προσφωνητικοί),

написанные весной или летом 430 г. и направленные императору и членам его семьи. В совокупности они составляют свод христологического учения К.

«О правой вере к императору Феодосию» (Λόγος προσφωνητικός πρὸς τὸν εὐσεβεστάτον βασιλέα Θεοδοσίον περὶ τῆς ὀρθῆς πίστεως τῆς εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν; *Oratio ad Theodosium imperatorem de recta fide*; CPG, N 5218; ACO. T. 1. Vol. 1(1). P. 42–72; *Pusey*. 1877. P. 1–152; PG. 76. Col. 1133–1200; рус. пер.: *Дмитриев*. 1916. С. 13–62). Во вступлении (главы 1–4) К. указывает на высоту царской власти, «непоколебимой опорой» к-рой является «ревность о вере», и в качестве «духовного дара» просит императора принять изложенное им «предание правой апостольской веры». Основная часть (главы 5–45) является переработкой более раннего, написанного до несторианской полемики диалога «О вочеловечении Единородного», в котором устранена диалогическая форма и сделаны необходимые терминологические уточнения. В частности, в отличие от диалога Св. Дева здесь несколько названа Богородицей. Сохранился полный сирийский перевод, выполненный еп. Раввулой Эдеским (*Pusey*. 1877), и полный эфиоп. перевод (Qêrellos. Vol. 1).

Адресаты 2 последующих книг в тексте обозначены не вполне определенно, но в рукописях творений *Иоанна Кесарийского* находят указание, что 2-я книга была направлена младшим сестрам императора, Аркадии и Марине, а 3-я — его старшей сестре св. Пульхерии и его супруге Евдокии (*Pusey*. 1877. P. IX). С этим согласуется более глубокое содержание 3-й книги, рассчитанное на интеллектуально развитых и подготовленных читателей, какими и были обе августы.

«О правой вере к царевнам» (Προσφωνητικός ταῖς εὐσεβεστάταις βασιλοῖσι; *Oratio ad Arcadium et Marinam augustas de fide / De recta fide ad dominas / De recta fide ad principissas / De recta fide ad reginas*; CPG, N 5219; ACO. T. 1. Vol. 1(5). P. 62–118; *Pusey*. 1877. P. 154–262; PG. 76. Col. 1201–1336; рус. пер.: *Дмитриев*. 1916. С. 63–160). Самая обширная книга цикла. Во вступительной части содержится изложение веры, представляющее собой расширительное толкование Никейского Символа веры, раскрывается учение о Вопло-

щении и утверждается необходимость именовать Св. Деву Богородицей (главы 3–10). Далее идет небольшой патристический флорилегий (главы 11–18). Аутентичность некоторых приведенных в нем фрагментов в совр. науке отвергается: в частности, аполлинаристским подлогом является цитируемое здесь под именем свт. Афанасия Велико-го «Слово о Воплощении» (= *Apollinaris Laodicenus. Ad Iovianum*; CPG, N 3665), где встречается выражение «одна природа Слова воплощенная». Основная часть книги (главы 22–224) — собрание многочисленных мест НЗ с краткими толкованиями. Внутри каждого отдела эти места даются в определенном порядке библейских книг (Послания апостола Павла, «Деяния святых апостолов», соборные Послания, Евангелия (от Матфея, от Иоанна, от Луки)). В оглавлении обозначено 5 разделов: о том, что Христос — Бог; о том, что Христос — жизнь и податель жизни; о вере во Христа как в Бога; о том, что Христос — жизнь и умилоствление; о том, что смерть Христа спасительна для мира. Подробно изложены только первые 2 раздела, предполагаемое содержание остальных отчасти вошло в следующую книгу. Неоднократно подвергаются критике несторианские термины «богоносный человек» (ἄνθρωπος θεοφόρος) и «единство лиц» (ἕνωσις ἐν προσώποις, ἕνωσις προσώπων), утверждается «ипостасное» или «природное» единство Христа (ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν, ἕνωσις κατὰ φύσιν). Сохранился полный эфиоп. перевод (частично опубл.: Qêrellos. Vol. 2(1)) и арм. перевод основной (толковательной) части в рукописи XIII в. (*Lebon*. 1929).

«О правой вере к царицам» (Προσφωνητικός ταῖς εὐσεβεστάταις βασιλίσις περὶ τῆς ὀρθῆς πίστεως; *Oratio ad Pulcheriam et Eudociam augustas de fide / De recta fide ad augustas / De recta fide ad reginas oratio altera*; CPG, N 5220; ACO. T. 1. Vol. 1(5). P. 26–62; *Pusey*. 1877. P. 263–333; PG. 76. Col. 1336–1420; рус. пер.: БВ. 2009. № 8/9. С. 68–141). Книга также представляет собой толкование избранных мест НЗ. По словам К., если в книге для св. дев он привел нетрудные для понимания места Свящ. Писания, то здесь он обращается к разбору изречений «менее ясных» (*Cyr. Alex. Or. ad Pulch.* // ACO. T. 1. Vol. 1(5). P. 28; рус. пер.:

БВ. 2009. № 8/9. С. 86). В отличие от соч. «О правой вере к царевнам» в данном трактате толкуемые места приводятся не в порядке библейских книг, а применительно к рассматриваемым вопросам и сами толкования намного пространнее. После вступления (главы 1–4) следует основная часть, состоящая из 5 отделов: об истощании Христа (главы 5–19); о послушании Христа (главы 20–24); об освящении Христа и о Его священстве (главы 25–35); как понимать, что Христос получил славу (главы 36–39); как понимать, что Он воскрес из мертвых силой Отца (главы 40–46); хотя Христос называется Сыном человеческим, Он — истинный Бог (главы 47–48). Особый акцент сделан на вопросах сотериологии (первосвященническое служение Христа и Его искупительная Жертва; Христос как второй Адам, новое начало человеческого рода; дарование Св. Духа и обновление человеческой природы во Христе), касаясь которых К. показывает, что только единство Христа (ἕνωσις οἰκονομική, ἕνωσις ἀληθής) делает наше спасение действительным.

12 анафематизмов (ἀναθεματισμοί), или глав (κεφάλαια) (АСО. Т. 1. Vol. 1(1). Р. 40–42; рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 197–199), приложенных к 3-му посланию Несторию (*Cyr. Alex.* Ep. 17), занимают ключевое место среди его полемических сочинений, написанных до Эфесского Собора. В 3 первых «главах» полагается основание христологического учения: Еммануил — истинный Бог, и потому Св. Дева — Богородица (Anath. 1); между Словом и Его плотью имеется «единство по ипостаси» (ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν) (Anath. 2); «после единения» у Христа нельзя разделять ипостаси, поскольку в Нем — «природное единство» (ἕνωσις φυσική), а не просто «связь» (συνάφεια) по достоинству и власти (Anath. 3). Далее излагаются следствия такого единства: все сказанное о Христе в Свящ. Писании относится не «к двум лицам или ипостасям», но к одному и Тому же Христу (Anath. 4); Христос не «богоносный человек», но Сын по природе (Anath. 5); нельзя говорить, что Слово — «владыка» Христа, поскольку Тот же Самый — Бог и человек (Anath. 6); нельзя говорить, что Иисус — это человек, через к-рого действует Слово, и что Он получает славу Единородного, как иного по отношению к Себе



Свт. Кирилл Александрийский.
Изображение на столбике
Царских врат. Ок. 1558 г.
Иконостас придела
Рождества Пресв. Богородицы
Софийского собора в Новгороде

(Anath. 7); Еммануилу воздается единое поклонение и единое прославление (Anath. 8); сила Св. Духа, Которым Христос был прославлен и творил чудеса, не посторонняя (ἄλλοτρία) Ему, поскольку Св. Дух собственный (ἴδιον) для Него (Anath. 9); Христос Первосвященник принес Себя в жертву Отцу как Само Слово Божие, ставшее плотью, а не как отдельный от Него человек (Anath. 10); плоть Христова животворящая, как собственная (ἰδίᾳ) для Слова (Anath. 11); Слово Божие пострадало, было распято и умерло по плоти (Anath. 12).

К. принадлежат 3 апологии этих анафематизмов. Две относятся к 1-й пол. 431 г., до открытия Эфесского Собора: «Защитение 12 глав против восточных епископов» (Πρὸς τοὺς τοῦ μᾶντας συνήγορεῖν τοῖς Νεστορίου δόγμασιν ὡς ὀρθῶς ἔχουσιν / Ἀπολογία πρὸς τὸν ἑπὶ τῶν δώδεκα κεφαλαίων

πρὸς τοὺς τῆς ἀνατολῆς ἐπίσκοπους; Apologia XII capitulorum contra Orientales; CPG, N 5221; АСО. Т. 1. Vol. 1(7). Р. 33–65; *Pusey*. 1875. Р. 260–381; PG. 76. Col. 316–385; рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 415–445), в к-ром К. отвечает на критику 12 анафематизмов, составленную в нач. 431 г. еп. Андреем Самосатским от лица «восточных» епископов по просьбе архиеп. Иоанна Антиохийского, и «К Евоптию, против опровержения 12 глав, составленного Феодоритом» (Πρὸς Εὐόπτιον πρὸς τὴν παρὰ Θεοδορήτου κατὰ τῶν δώδεκα κεφαλαίων ἀντίρρησιν; Apologia XII capitulorum contra Theodoretum; CPG, N 5221; АСО. Т. 1. Vol. 1(6). Р. 110–146; *Pusey*. 1875. Р. 384–497; PG. 76. Col. 316–385; рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 445–473). Адресат 2-й апологии — еп. Евоптий Птолемаидский. Предисловием является письмо К. (*Cyr. Alex.* Ep. 84; CPG, N 5384), где он благодарит еп. Евоптия за пересылку полемического сочинения еп. Феодорита Кирского. Обе апологии имеют сходную форму: К. дословно приводит текст каждого анафематизма, возражение на него оппонента и свой ответ. В 1-й из них отсутствует обсуждение 2, 5 и 6-го анафематизмов. К. преимущественно вскрывает ложную интерпретацию анафематизмов его оппонентами. Еп. Андрей Самосатский упрекает К. в противоречии «глав» с др. его сочинениями, но К. показывает, что противоречия эти мнимые. Оба противника обвиняют К. в аполлинаризме, усматривая его особенно в выражениях: Слово «родилось плотски» (Anath. 1), «единство по ипостаси» (Anath. 2), «природное единство» (Anath. 3), «собственная плоть Слова» (Anath. 11), «Слово пострадало плотью» (Anath. 12). К. оправдывает эти выражения: они не имеют отношения к аполлинаризму, но употреблены для того, чтобы утвердить единство воплощенного Слова, в то время как несторианские термины, защищаемые оппонентами, способствуют ложному представлению о Христе как о простом человеке. Неск. раз К. цитирует Нестория, а в 1-й апологии неоднократно приводит фрагменты патристических сочинений (некоторые из них являются аполлинаристскими подлогами). Списки этих апологий К. позднее послал своим сторонникам, о чем сообщает в ряде писем, относящихся ко времени достижения мира с «антиохийцами» (Ep. 43–45).

Третью апологию, «Изъяснение 12 глав» (*Explanatio XII capitulorum*; CPG, N 5223; ACO. Т. 1. Vol. 1(5). P. 15–25; *Pusey*. 1875. P. 240–258; PG. 76. Col. 293–312; рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 406–414), К. составил в Эфесе в авг.–сент. 431 г., во время заключения под стражей. Она отличается от 2 предыдущих сдержанным и спокойным тоном, будучи обращена к сторонникам К., у к-рых могли возникнуть недоумения относительно подлинного смысла спорных «глав» (ACO. Т. 1. Vol. 1(5). P. 16). К. дает ясное и точное объяснение каждого анафематизма, всякий раз отмечая, какое именно заблуждение Нестория вызвало его появление. Сохранились сир., копт., арм., груз. и араб. переводы.

«Защитительная речь к императору Феодосию» (*Ἀπολογητικὸς πρὸς τὸν βασιλέα Θεοδοσίον*; *Apologeticus ad Theodosium imperatorem*; CPG, N 5224; ACO. Т. 1. Vol. 1(3). P. 75–90; *Pusey*. 1877. P. 425–456; PG. 76. Col. 453–488; рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 499–512), написана в кон. 431 или нач. 432 г., после возвращения в Александрию из Эфеса. В ответ на неудовольствие императора, вызванное его книгами «О правой вере», К. указывает, что представил их не для того, чтобы внести раздор в царскую семью, но видел в этом исполнение епископского долга. Он объясняет свою ревность в борьбе с Несторием опасностью, к-рая угрожала истинной вере, кратко излагая при этом учение о Божественном домостроительстве и Воплощении (*Cyr. Alex. Apol. ad Theodos. // ACO. Т. 1. Vol. 1(3). P. 79*); рассказывает о деяниях Эфесского Собора и называет виновником происшедшего в Эфесе раздора архиеп. Иоанна Антиохийского.

«Схолии о вочеловечении Единородного» (*Σχόλια περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Μονογενοῦς*; *Scholia de incarnatione Unigeniti*; CPG, N 5225; ACO. Т. 1. Vol. 5(1). P. 184–231; *Pusey*. 1875. P. 498–579; PG. 75. Col. 1369–1412), относятся к 432–433 гг., поскольку их содержание вполне соответствует времени, когда К. искал мира с Антиохией, полагая необходимым разъяснить свое учение, по возможности избегая спорных выражений (*Richard*. 1952; *Sciuto*. 1994). Сочинение состоит из 35 глав и содержит толкование основных христологических определений и понятий, а также отдельных мест Свящ.

Писания. Объясняются имена Христос, Еммануил, Иисус, а также вопросы: почему Бога Слово можно называть человеком; как понимать, что Христос один; что такое единство; почему Христос не «богоносный человек»; как понимать, что «Слово стало плотью и обитало в нас» (ср.: Ин 1. 14); почему Св. Дева — Богородица; о страданиях Христа; о том, что изречения Свящ. Писания относятся к одному и Тому же Христу, и т. д. Имя Нестория не упоминается, и отсутствует характерная для полемических сочинений 430–431 гг. терминология («природное единство», «единство по ипостаси»), поэтому «Схолии...» обычно относили к самому началу несторианского спора (PG. 75. Col. 1363–1366; *Mahé*. 1911. Col. 2489; *Du Manoir*. 1944. P. 56). Однако более поздняя дата выглядит предпочтительнее. К. указывает, что он уже опровергал дуалистическую христологию в неких «пространных книгах» (*διὰ μακρῶν λόγων*), к-рыми могут быть его большие полемические сочинения 430 г. («Против Нестория» и «О правой вере»). Кроме того, здесь находят полный комментарий к анафематизмам К., вызвавшим особенное неприятие «восточных» (*Cyr. Alex. Anath.* 1, 4, 12), что позволяет рассматривать «Схолии...» как еще одну апологию 12 анафематизмов. При этом характер изложения в значительной степени дидактический и апологетический, а полемика отходит на второй план. В 433 г. К. упоминает среди сочинений, высланных его сторонникам в К-поле, «сжатые объяснения относительно домостроительства во Христе, весьма прекрасные и способные доставить пользу» (Ер. 44 // ACO. Т. 1. Vol. 1(4). P. 37), т. е., очевидно, «Схолии...». Определенная диффизитская тенденция привлекала к этому сочинению большое внимание позднейших православных полемистов. Оно цитируется в патристическом флорилегии, заключающем одобренный Халкидонским Собором «Томос» папы св. Льва Великого, в «Эранисте» еп. Феодорита Кирского, в трактате «Против несториан и еutihian» Леонтия Византийского, многократно у свт. *Ефрема* Антиохийского. «Очень полезным» находит его свт. Фотий К-польский (*Phot. Bibl.* 169). Полностью оно имеется в лат. переводе Мариа Меркатора (PL. 48. Col. 1005–1040), а также в арм. (*Conybeare*. 1907. P. 95–143)

и сир. переводах. Греч. текст сохранился фрагментарно среди сочинений Иоанна Кесарийского, в «Кирилловом флорилегии» (*Florilegium Cyrillianum // Hespel*. 1955. P. 151–163. Cap. 92–119), сб. «*Doctrina patrum*» и др.

«Слово против тех, которые не хотят исповедовать Св. Деву Богородицей» (*Κατὰ τῶν μὴ βουλομένων ὁμολογεῖν Θεοτόκον τὴν ἁγίαν Παρθένον*; *Contra eos qui Theotocon nolunt confiteri / Quod Virgo sit Deipara*; CPG, N 5226; ACO. Т. 1. Vol. 1(7). P. 19–32; PG. 76. Col. 256–292; рус. пер.: *Дмитриев*. 1915. С. 3–24), составлено не ранее 429 г. В этом небольшом трактате К. стремится показать, что отрицание имени Богородица противоречит Свящ. Писанию. Оно учит только об одном Сыне; Тот, Кто родился от Св. Девы, — истинный Бог, а не человек, соединившийся с Божеством подобно пророкам, поэтому Она — Богородица. Объясняются спорные места Свящ. Писания (Ин 8. 40; Деян 2. 22; 1 Тим 2. 5). Хотя Христос в них называется человеком, Он вместе с тем — Бог. В Свящ. Писании нет имени Богородица, но есть равное с ним по значению именованье Матерь Господа (Лк 1. 43). Приводится ряд библейских мест, подтверждающих, что Бог Слово действительно стал человеком и родился от Св. Девы. О том, что сочинение принадлежит К., свидетельствуют имп. св. Юстиниан (*Justinian. Contr. Monophys.* 120) и свт. *Евлогий* Александрийский (*Phot. Bibl.* 230. P. 274). Однако были высказаны сомнения в его принадлежности К. (*Durand*. 1964. P. 522–524).

Два христологических сочинения К. составлены в форме диалога.

«О вочеловечении Единородного» (*Περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Μονογενοῦς*; *De incarnatione Unigeniti*; CPG, N 5227; SC. 97. P. 188–301; *Pusey*. 1877. P. 11–153; PG. 75. Col. 1189–1253; рус. пер.: БВ. 2005–2006. № 5/6. С. 85–150), сочинение написано, вероятнее всего, до несторианского спора (*Loon*. 2009. P. 259–262). Представляет собой непосредственное продолжение трактата «О Святой и единосущной Троице»; собеседник К. — тот же Ермий. По содержанию диалог совпадает с основной частью соч. «О правой вере к императору Феодосию» и ранее обычно считался его переработкой для широкого круга читателей. Однако



издатель диалога Дюран представил аргументацию в пользу того, что он был написан еще до начала несторианской полемики, и отождествил его с входящим в состав трактата «О Святой и единосущной Троице» «Словом о вочеловечении Единородного», о котором К. упоминает в 1-м послании Несторию (*Cyr. Alex. Ep. 2 // ACO. T. 1. Vol. 1(1). P. 25; ДВС. Т. 1. С. 143*). Критика христологического дуализма в диалоге направлена не против Нестория, но против более ранних представителей антиохийской школы, а соч. «О правой вере к императору Феодосию» составлено позднее на его основе (*Durand. 1964. P. 35–57; БВ. 2005–2006. № 5/6. С. 67–78*). Во вступительной части (*Cyr. Alex. De incarn. Unigen. // SC. 97. P. 188–196*) К. делает обзор ложных учений о Воплощении. Упоминаются докеты, считавшие его мнимым; те, кто понимали его как изменение Слова в природу плоти; те, кто полагали его началом существования Слова; Маркелл Анкирский и Фотин, отвергавшие ипостасное бытие Слова; аполлинаристы, отрицавшие у Христа разумную душу. Наконец, К. указывает на учение «о двух Сынах», к-рое иллюстрирует 2 цитатами. Кому принадлежат цитированные фрагменты, остается неизвестным. Вероятно, их автором был еп. Диодор Тарсийский. В 1-м отделе основной части (*Ibid. P. 196–238*) К. сжато опровергает первые 5 заблуждений. Во 2-м отделе (*Ibid. P. 238–300*) он полемизирует с христологическим дуализмом: недопустимо разделять Христа, Который один и до воплощения, и после; все сказанное в Свящ. Писании относится к Одному и Тому же Христу; Он — и Единородный Сын, и «первородный между многими братьями» (Рим 8. 29); Он принимает единое поклонение, как Богочеловек; теснейшее единство Христа доказывают многочисленные места Свящ. Писания, особенно Его чуда, а также таинства Крещения и Евхаристии.

«О том, что Христос один» («Ὅτι εἷς Χριστός; Quod unus sit Christus; CPG, N 5228; SC. 97. P. 302–514; Pusey. 1877. P. 334–424; PG. 75. Col. 1253–1361), сочинение написано скорее всего после 435 г., но до того, как К. открыто включился в спор о епископах Диодоре и Феодоре (438). В издании Ж. Обера (*Aubert. 1638*) оно опубликовано как «9-й диалог с Ермием», но это самостоятельный диалог, не

связанный непосредственно с сочинениями «О Святой и единосущной Троице» и «О вочеловечении Единородного»; собеседник К. здесь никак не именуется. В качестве главного противника обозначен Несторий, но в изложении еретических тезисов находят явные параллели с сочинениями Диодора Тарсийского и Феодора Мопсуестийского, т. е. К. полемизирует также с их учением, не называя их имен. В относящемся к 437 г. письме К. его антиохийским сторонникам он сообщает, что составил против несториан «краткую книгу (*librum brevem*) о воплощении Единородного», разделенную на 3 «главы»: Св. Дева — Богородица; существует один Христос, а не два; Слово Божие, будучи бесстрастным, пострадало ради нас собственной плотью (*Cyr. Alex. Ep. 64 // ACO. T. 1. Vol. 4. P. 229*). По-видимому, речь идет о трактате «О том, что Христос один». Содержание «глав» «краткой книги» вполне соответствует 3 частям, к-рые отчетливо выделяются в диалоге, а 437 год — очень вероятная дата его написания (*Durand. 1964. P. 77–80*). Основные положения диалога следующие. Именованное Христа Еммануилом уже указывает на то, что Он — Бог, Который с нами (Мф 1. 23). Он действительно воплотился и стал человеком, иначе мы не искуплены и не спасены. Он имеет 2 рождения: как Бог в вечности и как человек во времени. Поэтому Дева, родившая Его по плоти, — истинная Богородица (*Cyr. Alex. Quod unus // SC. 97. P. 306–342*). Если признавать только нравственную связь между Словом и Его человечеством, разрушается таинство Воплощения. Еммануила нельзя разделять надвое. Очевидно, что Его божество и человечество различны, но во Христе они находятся в неразрывном единстве, подобно душе и телу в едином человеке. Есть только один Сын — Сын по природе, а не по благодати и усыновлению, и к Нему прилагается все сказанное в Свящ. Писании о Христе (*Ibid. P. 342–432*). Сам Сын Божий, воплощенное Слово, пострадал по плоти, умер на кресте и воскрес, хотя Его божество оставалось бесстрастным. Мы крещены в Его смерть; Его плоть животворящая (*Ibid. P. 432–514*). Это последнее по времени крупное христологическое сочинение К., сохранившееся в полном объеме; оно отличается особенной зрелостью мысли и совер-

шенством выражения, точностью и взвешенностью христологической терминологии. Имеются полный сир., арм. и эфиоп. (*Q̄erellos. Vol. 3*) переводы диалога.

«Против Диодора и Феодора» (*Fragmenta ex libris contra Diodorum et Theodorum; CPG, N 5229; Pusey. 1872. Vol. 3. P. 492–537; PG. 76. Col. 1435–1454*), трактат был закончен вскоре после того, как К. в авг. 438 г. посетил Иерусалим, узнав там о распространении на Востоке сочинений Феодора Мопсуестийского. В кон. 438 г. К. сообщил прп. Акакию Мелитинскому, что избрал «некоторые главы» из книг Феодора и Диодора, написал на них опровержение и вместе с составленным тогда же толкованием Никейского Символа веры (*Cyr. Alex. Ep. 55*) посылает его прп. Акакию и др. своим сторонникам. По словам К., эти богословы писали «не столько о воплощении Единородного, сколько против воплощения» (*Ep. 69 // Schwartz. 1927. S. 16; ДВС. Т. 3. С. 485*). Сочинение состояло из 3 книг (*λόγοι*) — 1 против Диодора Тарсийского и 2 против Феодора Мопсуестийского. Полный текст книг утрачен, сохранились только фрагменты: на греч. языке в «Кирилловом флорилегии» (*Hespele. 1955. P. 188–193 (Cap. 181–196)*), в лат. переводах в актах V Вселенского Собора (*ACO. T. 4. Vol. 1. P. 74–82, 96–97, 101; рус. пер.: ДВС. Т. 3. С. 340–350, 362–363, 367*) и в сир. переводе среди мн. сочинений Севира Антиохийского. Вероятно, сочинение было построено так же, как и трактат «Против богохульств Нестория»: приводились дословные цитаты из книг противников, и на каждую давалось опровержение. В наст. время считается, что при составлении сочинения К. не имел под рукой книг Диодора и Феодора, но основывался на некоем флорилегии, следствием чего явилась ошибочная атрибуция ряда фрагментов, и опровергаемые в «Первой книге против Феодора» фрагменты в действительности принадлежат Диодору (*Richard. 1943; Richard. 1946; Devreesse. 1948; Sullivan. 1956*). Тем не менее они зачитывались на V Вселенском Соборе среди тех сочинений Феодора, к-рые стали основанием для его осуждения.

«Против синусиастов» («Ὁ κατὰ συνουσιαστῶν λόγος; Liber contra Synousiastas; CPG, N 5230; Pusey. 1872. Vol. 3. P. 476–489»), трактат написан непосредственно после соч. «Против



Диодора и Феодора». В актах V Вселенского Собора сохранился его начальный фрагмент (в лат. переводе), в котором К. сообщает о только что (*ἀρτίως*, modo) составленном «обширном изложении» в защиту единства Христа, где он опровергает Диодора Тарсийского и Феодора Мопсуестийского (АСО. Т. 4. Vol. 1. P. 109). Поэтому иногда трактат отождествляют (*Pusey*. 1881. P. 363) с «книгой о Воплощении», которую, по свидетельству Либерата Карфагенского, К. написал вместе с 3 книгами против Диодора и Феодора (*Liberat. Vieviar.* 10; АСО. Т. 2. Vol. 5. P. 111). Книга была направлена против крайних аполлинаристов, «синусиастов», учивших, что при воплощении Слово и плоть составили одну сущность. Ее полный текст утрачен, и кроме надписания на греч. языке сохранились только 15 фрагментов в «Кирилловом флорилегии» (*Hespel*. 1955. P. 138–150. Cap. 76–90), к-рые имеются также в сир. переводе среди произведений Севира Антиохийского.

К христологическим сочинениям относятся мн. письма и гомилии К. времени несторианского спора.

III. Догматическо-полемические сочинения различного содержания. «Ответы Тиверии диакону» (*Responsiones ad Tiberium diaconum*; CPG, N 5232; *Pusey*. 1872. Vol. 3. P. 567–602; *Ebied, Wickham*. 1970), точное время написания неизвестно. Во вступительном письме палестинских монахов упоминается о «низложении» К. и о воспринятом им «венце мученичества». Очевидно, что это является указанием на события, происшедшие во время Эфесского Собора (осуждение К. «собориком» «восточных» епископов и его тюремное заключение) и позволяет датировать сочинение временем после 431 г. (*Bardenhewer*. 1924. S. 56; *Ebied, Wickham*. 1970. P. 434). Трактат содержит ответы на догматические вопросы, предложенные группой палестинских монахов, диак. Тиверием с «восемью братьями». Он открывается письмом монахов, в 1-й части к-рого высказывается просьба разрешить недоуменные вопросы, во 2-й — сообщается об обстоятельствах и о характере возникших в Палестине споров. Сами вопросы и ответы на них К. составляют основной раздел, 15 глав, разнообразных по содержанию. К. возражает против телесного понимания «образа Божия» и объясняет антропоморфные

выражения Свящ. Писания (гл. 1), рассуждает об образе Божиим в человеке (гл. 10) и в ангелах (гл. 14), объясняет, кто такие «сыны Божии» (Быт 6. 2), и указывает, что не может идти речь о плотском смешении бестелесных демонов с женами (гл. 15). Наибольшая часть глав (главы 2–9, 13) касается христологии. В частности, К. опровергает мнения, что Сын при воплощении покинул недра Отца (главы 2–3), что Он не знал последнего дня (гл. 4), что Его плоть не участвовала в Его чудесах (главы 5, 9). В христологических главах очевидны отголоски несторианской полемики. Полностью трактат сохранился только в сир. переводе в рукописи VII–VIII вв. В греч. тексте отсутствуют вступительное послание и 1-я глава.

«Разрешения догматических вопросов» (*Ἐπιλύσεις δογματικῶν ζητημάτων*; De dogmatum solutione; CPG, N 5231; *Pusey*. 1872. Vol. 3. P. 547–566), сочинение непосредственно связано с предыдущим, составлено позднее, корреспонденты К. — те же, что и в «Ответах Тиверии диакону» (Тиверий с братией). Трактат открывается прошениям, где сообщается о новых спорах в Палестине и предлагаются для разрешения др. вопросы. Составители прошения не обозначены, но они упоминают «полученную прежде книгу, разрешавшую спор о наших правых догматах» (*Cyr. Alex. De dogm. sol.* // *Pusey*. 1872. Vol. 3. P. 547), т. е. «Ответы Тиверии диакону». Основная часть содержит вопросы и ответы К., всего 9 глав: о бестелесности Бога и почему в Свящ. Писании к Нему применяются антропоморфные и зооморфные выражения (гл. 1), о «дыхании жизни» при сотворении человека (Быт 2. 7; гл. 2), об образе и подобии Божиим в человеке (главы 3–4), будет ли преуспеяние в буд. жизни (гл. 5), как мы наследуем осуждение Адама (гл. 6), к чему относится видение прор. *Иезекииля* о воскресении мертвых костей (*Иез* 37. 7–10; гл. 7), о воздаянии (гл. 8), может ли Бог сделать бывшее небывшим (гл. 9).

«Против антропоморфитов» (*Κατὰ ἀνθρωπομορφιτῶν*; Adversus anthropomorphitas; PG. 76. Col. 1065–1132; рус. пер.: *Сулин*. 2005), составленная неизвестным лицом позднейшая компиляция 2 предыдущих трактатов, которые сведены воедино с изменением порядка глав. Письма

палестинских монахов опущены. В качестве вступления помещено письмо К. еп. Калосириону (Ep. 83), в к-ром К. также опровергает антропоморфные представления о Боге и излагает учение об образе Божиим в человеке. Заключительные 5 глав представляют собой выдержки из «Слова на день Рождества Спасителя» свт. Григория Нисского (CPG, N 3194). Было высказано предположение, что компиляцию мог составить и сам К. (*Σταμούλης*. 1993. Σ. 55–59), но приведенная аргументация неубедительна.

Известны фрагменты еще неск. догматических сочинений К. (*Fragmenta dogmatica*; CPG, N 5234): «О воцеловечении» (*Ὁ περὶ ἐνανθρωπήσεως λόγος*; Tractatus de incarnatione), извлечение из к-рого вошло в «Кириллов флорилегий» (*Hespel*. 1955. P. 137. Cap. 73); «Против дерзающих говорить, что не следует совершать приношение за почивших в вере» (*Πρὸς τοὺς τολμώντας λέγειν, μὴ δεῖν ὑπὲρ τῶν ἐν πίστει κεκοιμημένων προσφέρειν*; Adversus eos qui negant offerendum esse pro defunctis; *Pusey*. 1872. Vol. 3. P. 541–544) и отрывок некоего сочинения христологического содержания среди найденных в Файюме папирусов (*Fragmentum incertum papyraceum*; *Barns J. W. Literary Texts from the Fayûm* // CQ. 1949. Vol. 43. N 1. P. 5–8).

Апологетические. К ним относится обширный трактат «Против Юлиана Отступника», или «В защиту непорочной религии христиан против [книг] безбожного Юлиана» (*ὑπὲρ τῆς τῶν Χριστιανῶν εὐαγοῦς θρησκείας πρὸς τὰ τοῦ ἐν ἀθέοις Ἰουλιανοῦ*; Contra Julianum imperatorem; CPG, N 5233; SC. 322 [lib. I–II]; PG. 76. Col. 503–1064 [lib. I–X]), точное время написания неизвестно. Еп. Феодорит Кирский в письме архиеп. Диоскору Александрийскому (448) сообщает, что К. послал архиеп. Иоанну Антиохийскому 2 своих сочинения — трактат «О козле отпущения» (Ep. 41) и «Против Юлиана Отступника» с просьбой показать их «известным на Востоке учителям». Еп. Феодорит «не без удивления» прочитал их, и они с К. обменялись посланиями, засвидетельствовав взаимное уважение (*Theodoret*. Ep. 83 // SC. 98. P. 216). Это событие могло иметь место после того, как еп. Феодорит склонился к признанию мира между Александрией и Антиохией, до смерти архиеп. Иоанна, за

исключением времени спора о Диодоре Тарсийском и Феодоре Мопсуестийском. Поэтому трактат «Против Юлиана Отступника» относят к 434–437 или к 439–441 гг., обычно отдавая предпочтение более поздней дате. Однако сообщение Феодорита Кирского касается времени обнародования трактата, который мог быть составлен намного раньше. В трактате нет отголосков несторианской полемики, притом что ряд стилистических признаков сближает его с донесторианскими сочинениями. Вполне вероятно, что это объемное сочинение писалось на протяжении ряда лет и в основном было закончено до 429 г. (*Malley*. 1978. P. 239–240; *Évieux*. 1985. P. 10–15).

Трактат посвящен имп. Феодосию II и представляет собой разбор антихрист. сочинения Юлиана Отступника «Против галилеян» в 3 книгах, написанного в 362–363 гг. в Антиохии, незадолго до его гибели в персид. походе (*Julian. Apost. Cont. Galil.*; *Neumann*. 1880. S. 163–238). Ранее это сочинение опровергали Феодор Мопсуестийский (ок. 378) и *Филипп Сидский* (нач. V в.), но от сочинения первого дошли только небольшие фрагменты в катенах, а произведение второго утрачено. Сочинение Юлиана Отступника известно почти исключительно по трактату К. Сам факт составления обширной апологии христианства свидетельствует, что во времена К. язычество еще имело немало приверженцев в Египте. К. неоднократно упоминает в трактате о совершенных языческих жертвоприношениях, о гаданиях и магической практике. Во вступительном обращении к императору он свидетельствует, что книги Юлиана были очень популярны среди образованных язычников, к-рые постоянно ссылались на них в спорах с христианами, утверждая, что никто из христ. учителей не смог на них ответить. Это и побудило К. составить свой труд (*Cyr. Alex. Cont. Jul.* // PG. 76. Col. 508). Из содержания сочинения видно, что он рассчитан прежде всего на христ. аудиторию и среди прочего преследует цель указать на коренное различие между привлекательной для некоторых «дводушных» языческой «мудростью» и христ. откровением (*Παπαδόπουλος*. 2004. Σ. 64).

Целиком сохранились книги 1–10, где К. последовательно разбирает 1-ю кн. «Против галилеян», цитируя



Свт. Кирилл Александрийский.
Фреска ц. свт. Николая
монаря Ставроникита, Афон. 1546 г.
Мастера Теофан Критский и Симеон

ее дословно или (реже) в пересказе, благодаря чему ее текст восстанавливается почти полностью. Юлиан здесь гл. обр. критикует книги ВЗ, а также христиан за мнимое противоречие их учения с ВЗ. Поскольку он постоянно цитирует Свящ. Писание, К., возражая ему, дает толкование целого ряда библейских мест, раскрывая при этом важнейшие вопросы христ. учения (теодицея, богопознание, триадология, творение мира, антропология и амартология, христология и сотериология). К. также приводит многочисленные цитаты из сочинений языческих писателей: Аристотеля, Платона, Александра Афродисийского, Порфирия, Плотина, Пифагора, Ксенофона, Плуларха, Гомера, Гесиода, Пиндара, Софокла, Еврипида, Геродота и др. Несомненно, что из цитируемых философских сочинений одни были ему знакомы непосредственно («Эннеады» Плотина, «История философии» Порфирия, трактаты Герметического корпуса), но другие скорее всего приведены по доксологическим сборникам или по сочинениям предшествующих церковных писателей. В числе источников трактата — «Историческая библиотека» Диодора Сицилийского, «Евангельское приуготовление» Евсевия Кесарийского, «Увещание к язычникам» и «Строматы» Климента Александрийского, приписываемое мч. *Иустину Философу* «Увещание к эллинам», трактат «О Троице» (*De Trinitate*; CPG, N 2570), приписываемый Дидиму Слепцу (*Grant*. 1964;

Malley. 1978. P. 251–261; *Évieux*. 1985. P. 62–65).

В 1-й кн. К. определяет основное направление последующей аргументации. Он не отвергает эллинскую философию целиком, но указывает на преимущество иудейской веры. Писания Моисея древнее сочинений всех греч. мудрецов, и все истинное, что имеется у них, заимствовано у евреев. Далее предлагается последовательное опровержение книги Юлиана. Христиане предпочитают учение евреев, поскольку те поклонялись истинному Богу, в то время как греки ввели нелепые басни (кн. 2). Дается оправдание библейской истории творения и грехопадения: Бог попустил падение прародителей, имея в виду грядущее искупление (кн. 3). Единый Бог не нуждается в помощи при управлении миром. Человек свободен в выборе добра и зла. Св. Троица была открыта еще в ВЗ (кн. 4). Все доброе, что есть в языческих законах, идет от законодательства Моисея, поскольку сам по себе человек не способен познать добро (кн. 5). Чудеса Христа являют Его Божественное достоинство. Христиане поклоняются Богу Слову, ставшему человеком, и не воздают такого же почитания св. мученикам (кн. 6). Среди евреев были люди более славные и достойные, чем среди язычников. Христиане изменили учение иудеев потому, что оно было несовершенным и только подготавливало к принятию НЗ. Христ. Крещение установлено для исцеления не тела, но души (кн. 7). Христиане, оправданные по вере во Христа, являются истинными сынами *Авраама*. Божество Слова оставалось бесстрастным и ни в чем не умалилось при воплощении (кн. 8). В писаниях Моисея многократно встречаются указания на Сына Божия (кн. 9). Ап. Иоанн провозглашает Христа Богом, но это не противоречит тому, что Он именуется человеком, поскольку воплощенное Слово — и Бог и человек (кн. 10).

Книги 11–20, в к-рых опровергалась 2-я кн. «Против галилеян», известны только по цитатам у позднейших писателей, имеются фрагменты на греч. языке и в сир. переводе (*Neumann*. 1880. S. 42–87). Не исключено, что К. предполагал составить для опровержения 3-й кн. «Против галилеян» еще 10 книг, но фрагментов от них не осталось, и скорее всего они не были написаны.

Гомилетические. Эту группу сочинений принято разделять на «Пасхальные послания» («Пасхальные гомилии») и на «Различные гомилии».

I. «Пасхальные послания», или «Пасхальные гомилии» (Ἐποικαστικά / Ὁμιλία ἑποικαστικά; Epistulae paschales / Homiliae paschales; CPG, N 5240; PG. 77. Col. 401–981; SC. 372, 392, 434; рус. пер.: *Миротубов*. 1889. С. 108–231 (изложение и фрагментарный перевод всех посланий); ХЧ. 1842. Ч. 1. С. 326–351 (полный перевод 18-го послания)), представляют собой ежегодные окружные послания с указанием даты начала Великого поста и празднования Пасхи. Прп. Иоанн Кассиан свидетельствует о древней традиции, по к-рой предстоятель Александрийской Церкви в день Богоявления рассылал эти послания по всем городам и монастырям своей Церкви (*Ioan. Cassian. Collat. 10 // SC. 54. P. 75*). Сохранилось 29 «Пасхальных посланий» К. за 414–442 гг. Как правило, они составлялись осенью предыдущего года, что объясняет отсутствие у К., избранного архиепископом в окт. 412 г., послания за 413 г. (в этом году могло быть обнародовано послание, уже составленное его предшественником). Послание за 416 г. (3-е по счету) в изданиях традиционно обозначается как 4-е, поэтому общая нумерация доходит до 30. Это довольно пространные сочинения, поскольку помимо их прямой цели (извещение о времени поста и Пасхи) К. пользовался ими для назидания паствы. Послания следуют общему для всех плану: К. возвещает о приближающемся времени поста и Пасхи; побуждает воспользоваться этим временем для покаяния и упражнения в добродетели, чтобы действительно стать причастниками совершённого Христом искупления; кратко излагает учение о домостроительстве спасения; наконец указывает дату начала поста, Пасхи и Пятидесятницы. Предпостовое время определяет обилие нравственно-аскетических наставлений: о значении поста, о посте телесном и духовном, о борьбе со страстями, против двоедушия, лени и праздности, о молитве и милостыне, против мирских удовольствий (*Филарет (Гумилевский)*. Учение. 1882. С. 89). Присутствует полемика с язычеством: в 6-м послании (418) опровергается учение о судьбе (*Cyr. Alex. Hom. pasch. 6 // PG. 77. Col. 505–513*), в др. посланиях неоднок-

кратно упоминается идолослужение. Значительно больше К. полемизирует с иудеями, эта полемика обычно ведется через толкование Свящ. Писания: иудеи изменили призыванию Авраама; придерживаясь обрезания, они не поняли, что эта заповедь лишь указывала на обрезание сердца «в Духе»; пророки возвещали о грядущем Воплощении, но иудеи ожесточили свои сердца; закон был лишь смутным ожиданием евангельского пути жизни; иудеи ложно представляют себя хранителями закона; ВЗ ничего не довел до совершенства и был отменен (*O'Keefe*. 2009. P. 18–20). Важное место занимают догматические наставления, преимущественно о Воплощении и об искуплении, но поскольку послания обращены к широкому кругу слушателей, К. не сосредотачивается на обсуждении богословских терминов, предпочитая использовать библейский язык и библейские образы. В 8-м послании (420) развернуто излагается учение о Воплощении с критикой христологического дуализма (*Cyr. Alex. Hom. pasch. 8 // PG. 77. Col. 567–577*); в 10-м послании (422) дается наставление о Евхаристии и об освящении (*Ibid. 10 // Ibid. Col. 617–621*); 12-е послание (424) содержит пространное опровержение арианства с защитой единосущия Сына Отцу (*Ibid. 12 // Ibid. Col. 681–692*); 17-е послание (429) — первое по времени антинесторианское сочинение К.; Пресв. Дева здесь именуется Матерью Божией (*Ibid. 17 // Ibid. Col. 777*); имя Богородица впервые появляется в 19-м послании (431) (*Ibid. 19 // Ibid. Col. 829*). «Пасхальные послания» датируются очень точно, их содержание учитывают при определении хронологии др. сочинений К. В них не только излагается богословское учение К., но и имеется богатый материал для его характеристики как пастыря.

К «Пасхальным посланиям» примыкают труды К. по определению пасхалии. В ответ на просьбу имп. Феодосия II он составил пасхальную таблицу на 399–512 гг. (6 пасхальных 19-летних циклов). Таблица утрачена, но в арм. переводе сохранилось предварявшее ее «Послание к императору Феодосию о времени Пасхи» (Epistula ad Theodosium II imperatorem de ratione paschali; CPG, N 5241; *Conybeare*. 1907. P. 143–149). Подлинность его сомне-

ний не вызывает. К. напоминает об искуплении, о ветхозаветных образах Жертвы Христовой (пасхальный агнец, жертвоприношение *Исаака*, козел отпущения) и о новозаветных событиях Страстей; исходя из этого, он указывает те основания, по к-рым ежегодно исчисляется день Пасхи. *Дионисий Малый* сохранил в лат. переводе пасхальную таблицу К. на 437–531 гг. Впрочем, были высказаны сомнения в принадлежности этой таблицы К. (*Bardenhewer*. 1924. S. 62–63). Пасхалии касается послание Александрийского предстоятеля Карфагенскому Собору (Ep. 85) и неск. сочинений, приписываемых ему.

II. Собственно проповеди К. относятся к «Различным гомилиям» (Homiliae diversae). По свидетельству *Геннадия Марсельского*, К. составил «множество гомилий, рекомендуемых к прочтению в греческих церквях» (*Gennad. Massil. De vir. illustr. 57*). В наст. время, за исключением «Толкования на Евангелие от Луки», известно лишь небольшое их число. В «Патрологии» Миня собрано 22 гомилии (*Cyr. Alex. Hom. div. // PG. 77. Col. 981–1117*), нек-рые из них не принадлежат К., а другие сохранились фрагментарно. Позднейшие публикации несколько восполняют это собрание.

Из числа гомилий, принадлежащих К., на 1-м месте стоят произнесенные в Эфесе летом 431 г., во время III Вселенского Собора, и сохранившиеся в составе соборных деяний (Hom. div. 1, 2, 4–8). Они имеют догматическое содержание, полемически излагая учение о Воплощении, а также касаются происходивших на Соборе событий. В заглавии 2-й гомилии (Hom. div. 2; CPG, N 5246; PG. 77. Col. 985–989; ACO. T. 1. Vol. 1(2). P. 94–96; рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 495–496) указано: «ἐν τῷ ἁγίῳ Ἰωάννῃ τῷ εὐαγγελιστῇ», что понимали как «в день св. Иоанна евангелиста», датируя ее днем памяти святого (26 сент.). Однако в это время К. был под стражей, и в заглавии следует читать: «в базилике св. Иоанна» (ACO. T. 1. Vol. 1(4). P. XXV). 5-я гомилия (*Cyr. Alex. Hom. div. 5; CPG, N 5249; ACO. T. 1. Vol. 1(2). P. 92–94; PG. 77. Col. 996–1001*; рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 276–279) была произнесена сразу же после низложения Нестора 22 июня на 1-м заседании Собора. 6-я гомилия. «Против отступника Иоанна Антиохийского»

(Hom. div. 6; CPG, N 5250; ACO. T. 1. Vol. 1(2). P. 94–96; PG. 77. Col. 1001–1005; рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 322–324) была, вероятно, сказана вскоре после того, как 26 июня «соборик» «восточных» низложил К. и еп. Мемнона Эфесского. 7-я гомилия (Hom. div. 7; CPG, N 5251; ACO. T. 1. Vol. 1(2). P. 100–102; PG. 77. Col. 1005–1009; рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 340–342) произнесена непосредственно перед заключением К. под стражу в нач. авг. От 8-й гомилии сохранился только небольшой фрагмент в лат. переводе (Hom. div. 8; CPG, N 5252; ACO. T. 1. Vol. 3. P. 143; PG. 77. Col. 1009–1100).

4-я гомилия (Hom. div. 4: De Maria Deipara in Nestorium; CPG, N 5248; ACO. T. 1. Vol. 1(2). P. 102–104; PG. 77. Col. 992–996; рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 279–281) считается самой знаменитой богородичной гомилией в древней Церкви (*Bardenhewer*. 1924. S. 64; *Quasten*. 1960. P. 131). Изложенная своеобразным метрическим слогом похвала Пресв. Деве во вступительной части, где К. называет Ее «неугасимой лампадой», «венцом девства», «скипетром православия», «нерушимым храмом», «вместилищем Невместимого», позволяет воспринимать гомилию как предшествующую акафисту Пресв. Богородице. Ее заголовок «Против Нестория и когда семеро прибыли в Святую Марию» (πρὸς Νεστόριον, ἠνίκα κατήλθον οἱ ἑπτὰ εἰς τὴν ἁγίαν Μαρίαν) вызвал споры о времени и об обстоятельствах ее произнесения. Полагали, что речь идет о неких 7 епископах из числа бывш. приверженцев Нестория, присоединившихся к Собору К., проходившему в ц. Св. Марии, и что гомилия была сказана по этому случаю между 22 и 27 июня (*Tillemont*. 1709. P. 404; *Bardenhewer*. 1924. S. 63). Однако стремление отождествить «семерых» с более определенными лицами навело на мысль, что это представители Собора, делегированные в нач. сент. в К-поль по требованию императора. Они известны поименно и как «семеро» не раз упоминаются в соборных деяниях. 25 окт. 431 г. они приняли участие в интронизации архиеп. Максимиана. Гомилия могла быть произнесена при их возвращении из столицы в нач. нояб. (ACO. T. 1. Vol. 1(4). P. XXV) или, напротив, при их отъезде из Эфеса в нач. сент. (*Alès*. 1932). В 1-м случае К., к-рый отбыл в Александрию 31 окт., не мог ее произнес-

ти, что заставляет отвергнуть его авторство. Именно к такому выводу пришел высказавший эту гипотезу Шварц. Но гомилия содержит настолько явные свидетельства авторства К., что его следует считать бесспорным. Во 2-м случае делается маловероятное предположение, что К. по случаю проводов «семи» был специально освобожден из-под стражи. Поэтому допускают, что слова «когда семеро прибыли в Святую Марию» изначально отсутствовали в заглавии и приписаны позднее, подтверждение чему находят и в одном из древних собраний соборных деяний *Collectio Segvierana*, где гомилия озаглавлена — «Против Нестория». Гомилия является непосредственным откликом на осуждение Нестория 22 июня, будучи произнесена в ближайший воскресный день, 28 июня; возможно, она была произнесена по случаю прибытия в Эфес и присоединения к Собору легатов свт. Келестина, предположительно в воскресенье, 12 июля (*Santier*. 1975; *Wessel*. 1999. P. 6–8). Известны ее арм. и груз. переводы.

К «эфесским» гомилиям примыкают 2 гомилии, относящиеся ко времени заключения мира между Александрийской и Антиохийской Церквями в нач. 433 г.: 3-я гомилия (*Cyr. Alex.* Hom. div. 3; CPG, N 5247; ACO. T. 1. Vol. 1(4). P. 14–15; рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 540), небольшой эпилог к произнесенной 1 янв. 433 г. в «великой церкви Александрии» проповеди посланника антиохийцев еп. Павла Эмесского, и 16-я гомилия (Hom. div. 16; CPG, N 5260; ACO. T. 1. Vol. 1(7). P. 173; рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 534), краткое поучение к александрийскому народу, сказанное 23 апр. по случаю «согласия Церквей». Вероятно, примерно в то же время была произнесена 15-я гомилия, «О вочеловечении Бога Слова» (Hom. div. 15; CPG, N 5259; *Schwartz*. 1927. S. 13–15; PG. 77. Col. 1089–1096) — сжатое изложение учения о Воплощении с защитой имени Богородица и отвержением несторианского термина «человекородица».

В 17-й гомилии, «На притчу о винограде» (Hom. div. 17; CPG, N 5261; PG. 77. Col. 1096–1100), дается обычное для К. аллегорическое толкование 3, 6, 9 и 11-го часа в притче Господней о нанятых рабочих (Мф 20. 1–16) как 4 периодах домостроительства Божия: до закона, подзаконного, пророческого и еван-

гельского. 18-я гомилия, «На святых мучеников Кира и Иоанна» (*Cyr. Alex.* Hom. div. 18; CPG, N 5262; PG. 77. Col. 1100–1105; рус. пер.: *Миролубов*. 1889. С. 235–238), представляет собой собрание 3 небольших Слов, сказанных К. по поводу перенесения мощей этих святых, состоявшегося в начале его епископства (28 июня 414; нек-рыми исследователями авторство Слов ставится под сомнение — см. подробнее в ст. *Кир и Иоанн*). В 19-й гомилии, «Обличение против евнухов» (*Cyr. Alex.* Hom. div. 19; PG. 77. Col. 1105–1109; рус. пер.: *Миролубов*. 1889. С. 239–241), порицаются те, кто добровольно принимают оскопление. 9-я гомилия, «На Преображение», и 12-я гомилия, «На Сретение», являются частью «Толкования на Евангелие от Луки», а принадлежность К. гомилий 10, 11, 13 и 14 в наст. время отвергается.

Фрагментарно представлена 21-я гомилия, «Слово о вере, обращенное к александрийцам» (Ὁ πρὸς Ἀλεξανδρέας προσφωνητικὸς λόγος περὶ πίστεως; CPG, N 5265; *Pusey*. 1872. Vol. 3. P. 538–541). Судя по содержанию, это была не столько гомилия, сколько полемический трактат, который, вероятно, тождествен упоминаемой Геннадием Марсельским (*Gennad. Massil. De vir. illustr.* 57) кн. «О вере против еретиков» (*Bardenhewer*. 1924. S. 52). В сохранившихся фрагментах К. отвергает аполлинаристские термины «смешение» и «слияние» (κράσις, μίξις, σύγχυσις) и настаивает на различии двух природ в едином Христе. Явное дифидитство сочинения привлекало к нему внимание позднейших правосл. полемистов: оно цитируется в трактате «Против монофизитов» Леонтия Иерусалимского (*Leont. Hieros. Contr. Monophys.* // PG. 86(2). Col. 1832, 1833; рус. пер.: *Леонтий Иерусалимский, Феодор Абу-Кара, Леонтий Византийский*. Полемические сочинения. Краснодар, 2011. С. 97–99) и в «Doctrina patrum» (*Diekamp. Doctr. Patr.* P. 17–18, 21). Его фрагменты приводит также свт. *Никифор I*, патриарх К-польский (*Niceph. Const. Contr. Euseb.* 65 / Ed. J. V. Pitra. P. 1852. T. 1. P. 479). Вероятно, частью этого же трактата К. является фрагмент 22-й гомилии, «Беседы к александрийцам» (Ἡ πρὸς Ἀλεξανδρεῖς ὁμιλία; Hom. div. 22; CPG, N 5266; *Pusey*. 1872. Vol. 3. P. 460–461). Гомилии 21–22 предположительно датируются 433 г. по сходству с др. сочинениями К. этого времени (*Ми-*

ролюбов. 1889. С. 284). Христологическое содержание имеют и фрагментарно сохранившиеся в «Догматическом всеоружии» (*Panoplia dogmatica*) *Никиты Хониата* гомилии «О том, что Христос не богоносный человек» (*Cyr. Alex. Nom. div. 20*), «Об одном Сыне» и «О том, что Христос один» (*CPG, N. 5264, 5267–5268; Pusey. 1872. Vol. 3. P. 452–460*). На греч. языке имеются фрагменты др. гомилий К. (*CPG, N 5269–5270; Pusey. 1872. Vol. 3. P. 461–474*), в т. ч. в составе опубликованного Ришаром флорилегия о тлени и нетленности Христа (*CPG, N 5282; Le Muséeon. 1973. Vol. 86. P. 262*).

Гомилия «На Вознесение» (*Εἰς τὴν ἀνάληψιν τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ; Oratio in ascensionem Domini*; *CPG, N 5281; Datema. 1974. P. 126–137*) представлена 2 рукописями (IX и XII вв.), где она надписана именем свт. Афанасия Великого (*CPG, N 2171*). Его авторство отвергнуто, поскольку считается, что ранее кон. IV в. не было отдельного празднования Вознесения на 40-й день после Пасхи. Близкое сходство представленного в гомилии толкования Ис 63. 1–4 с толкованием этого же места в творениях К. (*Cyr. Alex. In Is.; In Ioan.*) и нек-рые стилистические особенности позволили признать последнего автором этой гомилии (*Datema. 1974. P. 121–125*). В древнем эфиоп. переводе сохранились 2 гомилии о Мелхиседеке (*Nomiliae de Melchisedech 1–2; CPG, N 5280; Dillmann A. Chrestomathia Aethiopica. Lpz., 1866. Darmstadt, 1988. S. 88–98*), по-видимому подлинные. Неск. гомилий имеется на копт. и араб. языках, целиком или фрагментарно (*CPG, N 5272–5279, 5295*), но для большинства из них авторство К. отвергнуто или подвергается сомнению.

Письма. Разнообразная и обширная переписка К. не только является важным церковно-историческим документом, но и имеет глубокое догматическое содержание. В наст. время она насчитывает 111 наименований (*CPG, N 5301–5411*). Наиболее полное собрание (88 писем) представлено в «Патрологии» Миня (*Cyr. Alex. Ep. 1–88; CPG, N 5301–5488; PG. 77. Col. 9–390*). Среди них 17 не принадлежат К., но написаны к нему его респондентами, а несколько являются подложными (Ер. 80, 86–88). Шварц издал греч. текст 5 писем (*Schwartz. 1927*), из к-рых 4 были

прежде неизвестны (*CPG, N 5389–5390, 5392–5393*), а 1 известно только в лат. переводе (*Cyr. Alex. Ep. 32*).

Большинство писем К. относятся ко времени несторианской полемики (от 429) и касаются возникновения и развития спора (Ер. 1–19), Эфесского Собора и избрания К-польского архиеп. Максимиана (Ер. 20–32), переговоров с Антиохией и достижения мира (Ер. 33–65), полемики по поводу Диодора Тарсийского и Феодора Мопсуестийского (Ер. 66–74). Среди адресатов К. кроме Нестория — вовлеченные в эти события предстоятели Церквей (свт. Келестин Римский, архиеп. Иоанн Антиохийский, свт. Иувеналий Иерусалимский, еп. Акакий Веррийский, архиеп. Максимиан К-польский, свт. Прокл К-польский), сторонники К. на Востоке (прп. Акакий Мелитинский, Раввула Эдесский, Валериан Иконийский, Суккенс Диокесарийский), клирики и монахи К-поля, Александрии и Сирии, имп. чиновники и император.

Нек-рые письма имеют преимущественно догматическое (христологическое) содержание (Ер. 1, 4, 10, 11, 17, 39, 44–46, 50, 55) и представляют собой настоящие богословские трактаты. На 1-м месте по вероучительному значению стоят 3 послания (Ер. 4, 17, 39), традиционно именуемые «вселенскими» (*oecumenicae*). 2-е послание Несторию, «*Καταφύρα ροδισ...*» (Ер. 4; *CPG, N 5304; ACO. T. 1. Vol. 1(1). P. 25–28; Pusey. 1875. P. 2–11; PG. 77. Col. 43–49*; рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 144–147), «догматическое послание» (*epistola dogmatica*), написанное в янв.—февр. 430 г., является изложением учения о Воплощении. Согласно К., учение Никейского Символа веры о том, что «Бог Слово воплотился и вочеловечился», указывает на соединение Слова и плоти по Ипостаси, что не уничтожает различия природ, но означает усвоение Словом плоти. Есть один Христос, принимающий единое поклонение, и поэтому можно говорить о рождении, страданиях, смерти и воскресении Бога Слова и называть Пресв. Деву Богородицей. Послание было прочитано на 1-м заседании Эфесского Собора вслед за Никейским Символом веры и одобрено всеми присутствующими отцами как согласное с Символом и выражающее чистое правосл. учение. Также оно было зачитано и одобрено на IV и V Вселенских Со-

борах. Из древних переводов послания сохранились латинские, коптский и арабский.

3-е послание Несторию, «*Τοῦ σωτήρος...*» (Ер. 17; *CPG, N 5317; ACO. T. 1. Vol. 1(1). P. 33–42; Pusey. 1875. P. 12–39*; рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 191–199), иногда называемое «соборным посланием» (*epistola synodica*), написано в нояб. 430 г. Здесь К. суммирует положения, к-рые были содержанием его больших полемических трактатов, написанных летом того же года. Приводится Никейский Символ веры, после чего утверждается единство Слова с плотью «по Ипостаси» и следствия этого единства: Слово родилось «по плоти», и Пресв. Дева — истинная Богородица; единое поклонение воплощенному Слову; Св. Дух, Которым Христос творил чудеса, собственный для Него; Божественные и человеческие изречения Спасителя относятся не к двум «ипостасям или лицам», но к «одной воплощенной Ипостаси Слова»; Слово пострадало «по плоти» и принесло Себя в жертву Богу и Отцу за наши грехи; плоть Христа в Евхаристии животворящая, поскольку собственная для Слова. Отвергаются представления о Воплощении как об обитании Слова в человеке, о том, что Слово — «владыка Христа», термины «богоносный человек», «союз» (*συνάφεια*), единение «по достоинству и власти». Послание является подробным обоснованием приложенных к нему 12 анафематизмов. Оно было включено в акты III Вселенского Собора, хотя и не было официально, посредством голосования, одобрено отцами Собора. Тем не менее считается, что оно было принято как Эфесским, так и Халкидонским Соборами. Кроме неск. древних лат. переводов сохранились сир. (только анафематизмы), арм. и араб. переводы послания.

Послание архиеп. Иоанну Антиохийскому «*Εὐφραίνεσθαι...*» (Ер. 39; *ACO. T. 1. Vol. 1(4). P. 15–20*; рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 540–543), или послание «о мире», написано в янв. 433 г. Здесь приводится составленное «восточными» епископами исповедание веры: Христос — «совершенный Бог и совершенный человек»; Он имеет два рождения и двойное единосущие; произошло «соединение двух природ» и поэтому есть один Христос; Пресв. Дева — Богородица; одни изречения Свящ. Писания о Христе относятся к одному

Его Лицу, другие разделяются как относящиеся к двум Его природам. К. одобряет это исповедание, а также считает необходимым указать на свою непричастность к аполлинаристскому учению о небесной плоти Христа, разъясняя слова ап. Павла «второй человек — Господь с неба» (1 Кор 15. 47). Недопустимо говорить о «слиянии» или «смешении» Слова с плотью. Христос пострадал «плотью» (1 Петр 4. 1), а не божественной природой, однако Слово усвоило страдания плоти. Это послание также было зачитано на Халкидонском Соборе и получило общее одобрение отцов Собора. Имеется неск. древних лат. переводов, а также сир., арм. и эфиоп. переводы послания.

Открывающее собрание писем К. послание «К монахам Египта» (*Cyr. Alex. Ep. 1; CPG, N 5301; ACO. T. 1. Vol. 1(1). P. 10–23; PG. 77. Col. 9–40; рус. пер.: БВ. 2010. № 11/12. С. 80–99*) — одно из первых антинесториянских сочинений (нач. 429), посвященное защите имени Богородица. Главное положение послания: Христос — Бог по природе, следов., родившая Его Пресв. Дева — истинная Богородица. В подтверждение этого К. ссылается на сочинения свт. Афанасия Великого, где употреблено имя Богородица, и на Никейский Символ веры, к-рый учит об одном Христе, а также разбирает ряд мест Свящ. Писания. В качестве примера единства Слова и плоти во Христе приводится «природное единство» души и тела в человеке. Дается развращенное опровержение несториянских терминов «богоносный человек» и «орудие Божества». В послании «К константинопольскому клиру» (Ep. 10; CPG, N 5309; ACO. T. 1. Vol. 1(1). P. 110–112; PG. 77. Col. 63–70; рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 152–155) К. отвечает на критику несториянами его послания монахам (Ep. 1): он отвергает обвинения в том, будто учит о страдании божества Слова, указывая, что изощренная аргументация противников лишь прикрывает их учение о «двух Сынах», соединенных «единством Лиц». Вводимые Несторием термины «Христородица» и «Богоприемница» не имеют оснований ни в Свящ. Писании, ни в святоотеческой традиции. В послании свт. Келестину (Ep. 11; CPG, N 5310; ACO. T. 1. Vol. 1(5). P. 10–12; PG. 77. Col. 79–86; рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 157–160) К. официаль-

но извещает о ереси Нестория, предлагая Римскому епископу высказать свое суждение о нем. С посланием непосредственно связана «памятная записка» диак. Посидонию (Ep. 11a; CPG, N 5311; ACO. T. 1. Vol. 1(7). P. 171–172; PG. 77. Col. 85–88), в которой К. кратко излагает основные положения ереси Нестория в сопоставлении с правосл. учением.

Несколько догматических посланий, составленных после достижения весной 433 г. мира с Антиохией, имеют особую ценность для уточнения нек-рых аспектов христологического учения К. В частности, неоднократно встречающаяся здесь формула «одна природа Бога Слова воплощенная» позволяет понять подлинное значение, в к-ром К. ее употребляет. В послании прп. Акакию Мелитинскому (Ep. 40; CPG, N 5340; ACO. T. 1. Vol. 1(4). P. 20–31; PG. 77. Col. 181–202; рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 543–551) К. разрешает недоумения, вызванные его примирением с «восточными». В 1-й, исторической части послания он сообщает о том, как это примирение состоялось. Во 2-й, догматической части он доказывает, что принятие антиохийского изложения веры не было догматической уступкой. «Восточные» явно отреклись от ереси Нестория, признав Одного и Того же Сына, Христа и Господа, поэтому «две природы» в их исповедании веры не противоречат «одной природе Слова воплощенной». Стремление антиохийцев подчеркнуть различие природ во Христе К. оправдывает их оппозицией к арианской и аполлинарианской христологии, к-рая чужда и ему самому. Он никогда не отрицал различия природ, но только настаивал на их единстве. Сходные мысли излагаются и в «памятной записке» пресв. Евлогию, представителю К. в К-поле (Ep. 44; CPG, N 5344; ACO. T. 1. Vol. 1(4). P. 35–37; PG. 77. Col. 223–228; рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 551–553). В большом послании еп. Валериану Иконийскому (Ep. 50; CPG, N 5350; ACO. T. 1. Vol. 1(3). P. 90–101; рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 556–565) К. дает подробную критику несториянства, попутно опровергая воззрения ариан и аполлинаристов.

К этой же группе посланий принадлежит 2 «памятные записки» Суккенсу, еп. Диокесарии в Исаврии (Ep. 45, 46; CPG, N 5345–5346; ACO. T. 1. Vol. 1(6). P. 151–162; PG. 77.

Col. 227–246; рус. пер.: БВ. 2010. № 10. С. 17–31). Предположительно их можно отнести к 433–435 гг., поскольку содержание 1-го из них указывает на близость по времени к заключению мира с Антиохией, а 2-е отражает споры, возбужденные несториянами, пришедшими в Исаврию из соседней Киликии, которые должны были прекратиться с низложением упорных противников «унии» (БВ. 2010. № 10. С. 241–249). Сомнения Ришара, который, признаваясь в трудности датировки этих посланий, осторожно датирует 1-е из них не позднее авг. 438 г. (*Richard. 1948. P. 411*), определяются его спорной гипотезой, что К. приступил к опровержению учения Диодора Тарсийского не ранее 438 г. В 1-м письме К. отвечает на вопрос, можно ли говорить о двух природах во Христе. Сначала он кратко излагает ложные учения Диодора Тарсийского и Нестория, а затем переходит к положительному раскрытию догмата Воплощения. Отвергая монофизитскую мысль, будто после Воскресения плоть Христа перешла в божественную природу, К. подчеркивает неизменность двух природ во Христе. Во 2-м письме опровергаются 4 несториянских тезиса против выражения: «Одна природа Слова воплощенная». Послания Суккенсу получили большое распространение в эпоху монофизитских споров, и фрагменты из них очень часто цитировались и обсуждались в полемических сочинениях противников и сторонников Халкидонского ороса (БВ. 2010. № 10. С. 270–272). Кроме 2 древних лат. переводов имеются сир., арм. и эфиоп. переводы обоих посланий.

В виде послания группе сир. монахов написан трактат «На святой Символ» (*Εἰς τὸ ἄγιον σύμβολον; Ep. 55: De symbolo; CPG, N 5355; ACO. T. 1. Vol. 1(4). P. 49–61; PG. 77. Col. 289–320; рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 569–581*), относящийся к кон. 438 г., ко времени спора о Диодоре Тарсийском и Феодоре Мопсуестийском, и составленный по просьбе «диакона и архимандрита» Максима. Помимо антиохийских монахов это сочинение должно было быть передано имп. Феодосию II и императрицам (*Cyr. Alex. Ep. 70; ACO. T. 4. Vol. 1. P. 86; рус. пер.: ДВС. Т. 3. С. 353*). Трактат был выслан и прп. Акакию Мелитинскому вместе с соч. «Против Диодора и Феодора». Во вступлении К. отмечает,

что осуждение Нестория на Эфесском Соборе распространяется на всех, кто учили одинаково с ним, даже если они жили «прежде него», очевидно подразумевая Диодора и Феодора. Главная часть послания отведена вопросу о вочеловечении Слова. В противоположность антиохийскому учению «о двух Сынах» К. настаивает на единстве Христа и на усвоении Словом плоти и искупительных страданий. Также отвергаются аполлинаристские термины «смешение» (*φύσις, σύγκρασις*) и «сосуществование» (*συνουσιωσις*). К. отмечает согласие с ним свт. Прокла К-польского, цитируя одно из его посланий. О Св. Духе К. пишет, что Он исходит «как из Своего источника от Бога и Отца» и подается творению «через Сына». Сохранились сир. и арм. переводы трактата.

Экзегетическим по содержанию является составленное предположительно в 432 г. послание еп. Акакию Скифопольскому «О козле отпущения» (*Περὶ τοῦ ἀποπομπαίου*; Ер. 41; CPG, N 5341; АСО. Т. 1. Vol. 1(4). Р. 40–48; PG. 77. Col. 201–222). В нем дается типологическое толкование приносимых в жертву 2 козлов, из к-рых один закалался, а другой отсылался в пустыню (Лев 16. 5–23), более кратко изложенное ранее в «Глафирах» (*Cyr. Alex. Glaph. in Pent.* // PG. 69. Col. 588–589; рус. пер.: Творения. Кн. 2. С. 368–370). Согласно К., это прообраз Христа, Который принял на Себя грехи людей и как человек умер за них, а как Бог пребывает бесстрастным. Сходное значение имеют и приносимые в жертву за исцелившегося прокаженного 2 птицы, одна из к-рых отпущалась (Лев 14. 2–7). Наличие 2 жертвенных животных в образах не означает, будто во Христе «два Сына», поскольку животные тождественны друг другу, указывая на Одного и Того же Христа. Это послание вместе с соч. «Против Юлиана Отступника» было отправлено архиеп. Иоанну Антиохийскому и получило одобрение еп. Феодорита Кирского.

Неск. посланий связано с заблуждениями в среде егип. монашества. Два фрагмента послания «К монахам в Фуе» с опровержением оригенистского учения о предсуществовании душ сохранились в эдикте имп. св. Юстиниана против Оригена (*Cyr. Alex. Ер. 81; CPG, N 5381;*



Свт. Кирилл Александрийский.
Фрагмент минейной иконы.
Нач. XVII в. (ЦАК МДА)

АСО. Т. 3. Р. 201–202; рус. пер.: ДВС. Т. 3. С. 525–526). В послании Амфилохию, еп. Сиды (Ер. 82; CPG, N 5382; *Schwartz*. 1927. S. 20; PG. 77. Col. 376), составленном до 427 г., К. дает указания, как следует принимать тех, кто обращаются от ереси *мессалиан*, или евхитов. В послании Калосириону, еп. Арсинои (Ер. 83; CPG, N 5383; *Pusey*. 1872. Vol. 3. P. 603–607; PG. 76. Col. 1065–1077), помещенному в качестве предисловия к соч. «Против антропоморфитов», опровергаются антропоморфные представления о Боге, распространяемые в егип. монахах бродячими монахами, и порицаются те, кто под предлогом усердия к молитве уклоняются от телесных трудов.

Ряд писем касается канонических вопросов. К 417 г. относится пе-

реписка К. со свт. Аттиком К-польским по поводу включения в диптихи имени свт. Иоанна Златоуста, письмо свт. Аттика и ответ К. (Ер. 75, 76; CPG, N 5375–5376; *Schwartz*. 1927. P. 23–28; PG. 77. Col. 347–360). В 2 посланиях Домну, архиеп. Антиохийскому, по поводу двух сир. епископов, жаловавшихся на несправедливое низложение (Ер. 77; CPG, N 5377; АСО. Т. 2. Vol. 1(3). P. 66–67; PG. 77. Col. 360–361; рус. пер.: ДВС. Т. 3. С. 122–123; Ер. 78; CPG, N 5378; *Joannou*. 1963. P. 276–281; PG. 77. Col. 361–364), К. просит произвести добросовестное и беспристрастное исследование их дел. В послании епископам Ливии и Пентаполя (Ер. 79; CPG, N 5379; *Joannou*. 1963. P. 281–284; PG. 77. Col. 364–365) К. указывает на необходимость более внимательного отбора кандидатов в священство. Письма 78 и 79 составили 5 правил К. (см.: Правила св. Кирилла, архиеп. Александрийского // Книга правил. М., 1893. СПб., 1993^р. С. 390–394). В послании Карфагенскому Собору К. сообщает об отправке в Карфаген достоверных списков актов I Вселенского Собора и уведомляет о времени празднования Пасхи (*Cyr. Alex. Ер. 85; CPG, N 5378; Joannou*. 1962. P. 422–424; PG. 77. Col. 376–377; рус. пер.: Деяния девяти поместных Соборов. Каз., 1901². С. 138).

Фрагменты 2 утраченных писем опубликованы Ришаром (CPG, N 5397–5398; *Richard*. 1966). По его мнению, в одном из них, имп. Феodosию II, К. извещал о достигнутом весной 433 г. примирении с «восточными». Его сохранившийся текст имеет явное сходство с 2 др. письмами того времени (*Cyr. Alex. Ер. 39, 45*). Вероятно, это то же самое письмо К. императору, к-рое приведено в «Хронике» Георгия Амартола (*Georg. Mon. Chron. P. 635–637*) и отдельно опубликовано Дюраном (*Durand*. 1987). Остается неизданным письмо К. некоему епископу, просившему толкования на Послания ап. Павла, находящееся среди рукописей афонского Иверского монастыря (CPG, N 5411).

Три письма сохранились в сир. переводе: «К монахам о вере» (CPG, N 5400; *Ebied, Wickham*. 1971); в них К. отрицает свою причастность к арианству и аполлинарианству и слухи о том, будто он изменил свое отношение к Несторию, и 2 письма еп.

Раввуле Эдесскому. Первое из писем еп. Раввуле (*Cyr. Alex. Ep. 74*; CPG, N 5374; *S. Ephraemi Syri, Rabbulae episc. Edesseni, Balaei aliorumque Opera selecta* / Ed. J.-J. Overbeck. Oxf., 1865. P. 226–229), частично известное в лат. переводе (ACO. T. 4. Vol. 1. P. 87; рус. пер.: ДВС. Т. 3. С. 355–356), направлено против Феодора Мопсуестийского. Во 2-м (CPG, N 5401; *Atti della R. Accademia dei Lincei. Ser. 4. Rendiconti. R., 1886. Vol. 2. P. 545–547*) кратко излагается учение о Воплощении. Фрагменты 4 писем в сир. переводе находятся среди сочинений Севира Антиохийского (CPG, N 5402–5405). Неск. писем К. имеются в копт. переводе: 4, написанные из Эфеса посреднику К. при имп. дворе архим. Виктору, — среди копт. актов III Вселенского Собора (CPG, N 5406–5409; *Kraatz. 1904. S. 4–6, 11–13, 24–25*; рус. пер.: *Лященко. 1914. № 6. С. 209–211. № 7/8. С. 392–395; Он же. 1915. № 7/8. С. 404–405*), подлинность которых оспаривается (*Bardenhewer. 1924. S. 69*), и небольшие фрагменты 3 писем архим. Шенуте — среди сочинений последнего (CPG, N 5410; CSCO. Sopt. Ser. 2. T. 4. P. 225–226). Издан полный англ. перевод всех опубликованных писем К. (*McEnerney J. I. St. Cyril of Alexandria: Letters. Wash., 1987. (The Fathers of the Church: A New Transl.; 76–77)*).

Притисываемые. I. Экзегетические. «О падении синагоги» (*De Synagoga defectu*; CPG, N 5435). Это сочинение упоминает Геннадий Марсельский (*Gennad. Massil. De vir. illust. 57*); обычно отождествляется с кн. «Доказательство замены иудеев язычниками, на основании бывших к святым патриархам Божественных прорицаний» (Ἀπόδειξις διὰ τῶν ἀρχῆθεν γεγενημένων θεῶν χρησίων τοῖς θεοσεβείοις πατριάρχαϊς περὶ τῆς ἀμείψεως καὶ μεταθέσεως τῶν Ἰουδαίων καὶ τῶν ἔθνῶν), от к-рой сохранился небольшой фрагмент (PG. 76. Col. 1421–1424) о переименовании Авраама (Быт 17. 5). Однако было высказано предположение (*Bardenhewer. 1924. S. 37*), что названием «О падении синагоги» у Геннадия обозначены «Глафиры», где неоднократно говорится об отвержении неверующих иудеев и есть гл. «Об иудейской синагоге, как случилось, что она пала вследствие непокорности» (*Cyr. Alex. Glaph. in Pent. // PG. 69. Col. 564–579*; рус. пер.: Творения. Кн. 2. С. 354–364).

«Собрание аналогически толкуемых изречений ветхозаветного Священного Писания» (Συναγωγή τῶν ἀναγωγικῶς ἐρμηνευομένων ῥητῶν τῆς παλαιᾶς ἀγίας Γραφῆς; Collectanea; CPG, N 5434; PG. 77. Col. 1176–1289), содержит типологические и нравственно-аллегорические толкования отдельных мест ВЗ (Пятикнижие Моисея, Книга Иисуса Навина, книги Царств, книги Паралипоменон. Вторая книга Ездры), к-рые, согласно надписанию, выбраны из творений К., прп. *Максима Исповедника* и др. Источники отдельных толкований не указываются.

II. Догматико-полемические. «О Святой Троице» (*De sancta Trinitate / Liber de sacrosancta Trinitate*; CPG, N 5432; PG. 77. Col. 1120–1177), опубликовано в 1604 г. под именем К., согласно рукописной атрибуции (*Divi Cyrilli liber de sacrosancta Trinitate... / Ed. J. Wegelin. Augsburg, 1604. P. 1–170*). К сомнительным оно было отнесено уже в издании Обера. Из 28 глав книги большая часть (главы 1–12 и 23–28) почти дословно совпадает с «Точным изложением православной веры» прп. Иоанна Дамаскина (*Ioan. Damasc. De fide orth. I 1–9, 11; IV 18; III 4; IV 4*). Высказывалось предположение, что сочинение — один из источников «Точного изложения православной веры», датируемый кон. VII в. (*Fraigneau-Julien. 1961*). Однако в наст. время установлено, что это позднейшая компиляция, составленная *Иосифом Ракендитом* (*Conticello V. S. Pseudo-Cyril's «De S. Trinitate»: The Compilation of Joseph the Philosopher // OCP. 1995. Vol. 61. N 1. P. 117–120*).

Опубликованные кард. Анджело Май под именем К. трактаты «О Святой и животворящей Троице» (*De sancta et vivifica Trinitate // PG. 75. Col. 1148–1189*; рус. пер.: ХЧ. 1847. Ч. 3. С. 3–54) и «О вочеловечении Господа» (*De incarnatione Domini // Ibid. Col. 1420–1477*; рус. пер.: Там же. С. 165–238) еще в кон. XIX в. были признаны 2 частями подлинного сочинения Феодорита Кирского (CPG, N 6216). В единственной рукописи XIV–XV вв. они надписаны именем К., и под именем К. их цитирует *Евфимий Зигабен*. Более ранние свидетельства отсутствуют. По особенностям христологии и богословской терминологии трактаты заметно отличаются от подлинных сочинений К., но имеют

явные параллели с сочинениями Феодорита, еп. Кирского (*Ehrhard. 1888*).

Вошедшее в акты Эфесского Собора соч. «О воплощении Бога Слова» (*Περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Θεοῦ Λόγου τοῦ Υἱοῦ τοῦ Πατρὸς; Expositio et interrogatio de incarnatione Verbi Dei Filii Patris*; CPG, N 5430; ACO. T. 1. Vol. 1(5). P. 3–6; PG. 75. Col. 1413–1420; рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 473–474) является компиляцией, составленной из подлинных сочинений К. (*Mahé. 1911. Col. 2500*). «Разговор с Несторием» (*Διάλεξις πρὸς Νεστόριον; Dialogus cum Nestorio*; CPG, N 5433; PG. 76. Col. 249–256; рус. пер.: *Дмитриев. 1915. С. 25–28*) включает фрагменты гомилий Нестория, зачитанных на Эфесском Соборе, к которым присоединены вымышленные ответы К. Именем К. надписано краткое «Защитение веры», вошедшее в одно из лат. собраний актов Халкидонского Собора (*Defensio fidei*; CPG, N 5431; ACO. T. 2. Vol. 5. P. 147). Соч. «Вопросы о вере» (*Questiones de fide*; CPG, N 5436) остается неизданным; возможно, оно является греч. прототипом «Изложения вкратце о вере» (ТОДРЛ. 2006. Т. 57. С. 372, 415) или «Вопросов и ответов о Святой Троице», надписанных именем К. в ряде слав. рукописей (напр., Тр. 760 (1-я пол. XV в.). Л. 234, 248 // РГБ. Ф. 304. I). Утверждение о принадлежности К. утраченной ныне «Книги против пелагиан» (*Kopallik. 1881. S. 364; Mahé. 1911. Col. 2496*) основано на сообщении свт. Фотия К-польского о том, что в анонимном соч. «Против Пелагия и Целестия» приводилось свидетельство К., писавшего императору о тождестве «несторинской ереси с целестианской» (*Phot. Bibl. 54. P. 14*). Однако, согласно убедительному предположению О. Барденхевера (*Bardenhewer. 1924. S. 57*), этим свидетельством К. было место из его «Защитительной речи к императору», где он сообщает, что союзниками архиеп. Иоанна Антиохийского в Эфесе стали «отъявленные целестиане и сподвижники Несториева безумства» (*Cyr. Alex. Apol. ad Theodos. // PG. 76. Col. 472*; рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 506; в издании Шварца упоминание о «целестианах» стоит не в основном тексте, но как рукописный вариант, см.: ACO. T. 1. Vol. 1(3). P. 84).

III. Гомилии. Две гомилии, получившие распространение под именем К., хотя и основаны отчасти на



его подлинных гомилиях, в окончательном виде составлены позднейшими авторами. Гомилия «Похвальное слово Святой Марии Богородице» (Εὐκόμιον εἰς τὴν ἀγίαν Μαρτίαν τὴν Θεοτόκον; *Hom. div.* 11; *CPG*, N 5255; *PG*. 77. Col. 1029–1040) по содержанию близка к 4-й гомилии К.; полагают, что это ее расширенный вариант, выполненный в VII–IX вв. (*Ehrhard*. 1889). Кроме греч. текста она сохранилась в сир., арм., груз. переводах, а также в древнерус. переводе в рукописи XII–XIII вв. (Успенский сборник XII–XIII в. М., 1971. С. 433–440). Гомилия «Об исходе души и о Втором пришествии» (Περὶ ἐξόδου ψυχῆς καὶ περὶ τῆς δευτέρας παρουσίας; *De exitu animi*; *Hom. div.* 14; *CPG*, N 5258; *PG*. 77. Col. 1072–1089; рус. пер.: ХЧ. 1841. Ч. 1. С. 200–225) является составным текстом, содержащим в переработанном виде неск. сочинений, в т. ч. подлинную гомилию К. «О стоянии человека на судилище Христовом и о часе смертном» и известную по *Aprophthegmata Patrum* гомилию архиеп. Феофила Александрийского «На исход души и о суде» (Περὶ ἐξόδου ψυχῆς καὶ ἀποφάσεως καὶ ἀποκρίσεως; *CPG*, N 2618 = *Aprophthegmata* // *PG*. 65. Col. 200–201; рус. пер.: Достопамятные сказания. М., 1846. С. 346–348). Обе гомилии имеются в рукописи XI в. (*Vat. gr.* 200), а также цитируются в составе «Священных параллелей» прп. Иоанна Дамаскина (*Ioan Damasc. Sacra parall.* // *PG*. 96. Col. 156). Для 14-й гомилии др. источником могла быть гомилия «О терпении, кончине мира и Втором пришествии» из греч. корпуса прп. Ефрема Сирина (*CPG*, N 4007; см.: *Richard M. Les écrits de Théophile d'Alexandrie* // *Le Muséon*. 1939. Vol. 52. P. 41–42). Имеются араб. и древнерус. переводы. Гомилия получила большую известность, поскольку была включена в слав. Следованную Псалтирь и в греч. Часослов (*Филарет (Гумилевский)*. Учение. 1881. С. 89), хотя и не закрепились в составе уставных чтений на мясопустную неделю.

Гомилия «На Тайную вечерю» (*Hom. div.* 10; *CPG*, N 5354; *PG*. 77. Col. 1016–1029) в наст. время отнесена к сочинениям архиеп. Феофила Александрийского (*CPG*, N 2617), именем к-рого она надписана в ряде рукописей. Исследователи находят в ней отражение оригенистских споров и критику оригенистских воз-

зрений. Она могла быть произнесена 29 марта 400 г. (*Richard M. Une homélie de Théophile d'Alexandrie sur l'institution de l'eucharistie* // *RHE*. 1937. Vol. 33. P. 45–56). Гомилия «На праздник Вайи» (*Cyr. Alex. Hom. div.* 13; *CPG*, N 5257; *PG*. 77. Col. 1049–1072; рус. пер.: ХЧ. 1842. Ч. 2. С. 3–23), опубликованная также под именем свт. Евлогия Александрийского (*PG*. 86(2). Col. 2913–2937), в рукописной традиции имеет различную атрибуцию. Наиболее вероятным составителем ее был свт. Софроний Иерусалимский (*CPG*, N 7657), хотя и его авторство вызывает сомнения. Псевдоэпиграфом является «Слово на кончину святых трех отроков и Даниила пророка» (*CPG*, N 5271), в древнерус. переводе вошедшее в состав «Великих Миней-Четых» свт. Макария Московского (ВМЧ. Дек. Вып. 11. Дни 6–17. М., 1904. Стб. 1100–1107). Его греч. текст в «Патрологии» Миня представлен фрагментарно (*PG*. 77. Col. 1117), полностью опубликован В. М. Истриным (*СБОРЯС*. Т. 70. Прил. 1).

К числу приписываемых К. в араб. традиции произведений относятся гомилии в честь Св. Креста, на Успение Пресв. Богородицы (*Graf. Geschichte*. Bd. 1. S. 363–364), в честь арх. Рафаила (*Ibid.* S. 544), а также гомилия, представляющая собой одну из версий «Видения Шенуте», к-рое сохранилось также на копт. и эфиоп. языках (*Die im Äthiopischen, Arabischen and Koptischen erhaltenen Visionen Apa Shenute's von Atripe* / Hrsg., Übers. A. Grohmann // *ZDMG*. 1914. Bd. 68. S. 1–46).

IV. Письма. Письмо «в защиту Феодора» (pro Theodoro) на лат. языке, якобы написанное К. архиеп. Иоанну Антиохийскому (*CPG*, 5391; *ACO*. Т. 1. Vol. 5(2). P. 314–315; *Ibid.* Т. 4. Vol. 1. P. 105–106; рус. пер.: ДВС. Т. 3. С. 371–372), было предъявлено противниками осуждения Феодора Мопустийского во время спора о «Трех Главах». Отцы V Вселенского Собора признали его поддельным ввиду отсутствия «в кодексах» и «чуждого» для К. «состава мыслей и слов». Действительно, К. отзывается здесь о Феодоре с совершенно несвойственной ему похвалой (*Лященко*. 1913. С. 516. Примеч. 2). На подлинности письма настаивал Шварц, полагая, что оно написано под давлением имп. двора при посредничестве св. Пульхерии (*Schwartz*. 1914. P. 34, 69); его

мнение разделяют многие позднейшие исследователи. Письмо с толкованием Быт 4. 15 (*Cyr. Alex. Ep.* 80; *PG*. 77. Col. 365–372), извлеченное из *Пасхальной хроники*, — часть 260-го письма свт. Василия Великого (*CPG*, N 2900).

V. Разные. Неск. сочинений на лат. языке касаются пасхалии. «Послание папе Льву» (*Ep.* 86; *CPG*, N 5386; *PG*. 77. Col. 377–384) в действительности является 2-й ч. составленной в VII в. в Испании компиляции, 1-й ч. которой было подлинное письмо К. (*Ep.* 85; см.: *CPL*, N 2304). «Предисловие о праздновании Пасхи» (*Praefatio de ratione paschae*; *CPG*, N 5243; *Jones C. W. Bedae opera de temporibus*. Camb., 1943. P. 40–43) составлено в 482 г. в Африке (*CPL*, N 2290). Псевдоэпиграфом считается и «Пролог о праздновании Пасхи» (*Prologus de ratione paschae*; *CPG*, N 5242 = *Cyr. Alex. Ep.* 87; *CPG*, N 5387; *PG*. 77. Col. 383–390; см.: *CPL*, N 2291).

В Копт. Церкви до сих пор совершается литургия, носящая имя К. (Великим постом и в течение месяца Кихак (27 нояб. — 26 дек.)). Она представляет собой копт. перевод литургии ап. Марка, одним из редакторов к-рой мог быть святитель (см.: *Желтое*. 2003. С. 285). Его имя носят также ряд др. вост. анафор: 2 эфиопские (одна из них — перевод коптской, другая — самостоятельное сочинение), сирийская (встречается также под именем свт. Кирилла I Иерусалимского), армянская (*CPG*, N 5437; см. в ст. *Анафора*). В совр. Триоди К. атрибутируются 12 тропарей часов Великой пятницы, однако более вероятным считается авторство свт. Софрония Иерусалимского (см. в ст. *Великая пятница*). Под именем К. сохранился также некий «Краткий хронограф» с описанием событий от Адама до имп. *Константина VII Багрянородного* (*Chronographia brevis*; *CPGS*, N 5439; *Ps.-Cirillo*. *Compendio cronografico* / Ed. E. Pinto. Messina, 1996). В эфиоп. традиции ему приписывается ряд неопубликованных сочинений: свод канонов из собрания XIX в. (напр., ркп. EMMML 417), гомилия на Великий пост (EMMML 1956), воскресные молитвы и др.

Издания. Первыми опубликованными творениями К. стали соч. «О поклонении в духе и истине» (*Cyrilli Patriarchae Alexandrini De adoratione et cultu*. Lugduni, 1507) и 2 трактата в лат. переводе *Георгия Трапезундского*:



«Толкование на Евангелие от Иоанна» с греч. текстом (*Opus insigne beati patris Cyrilli patriarchae Alexandrini in Evangelium Ioannis a Georgio Trapezontio traductum*. P., 1508) и «Сокровище» (*Preclarum opus Cyrilli Alexandrini qui Thesaurus nuncupatur... Georgio Trapezontio interprete...* P., 1514). Затем вышло 2 собрания творений К. в лат. переводе Георгия Трапезундского, Иоанна Эколампадия и др. (*Divi Cyrilli archiepiscopi Alexandrini Opera in tres partita tomos...* Basileae, 1528; *Operum divi Cyrilli Alexandrini episcopi tomus quatuor...* Basileae, 1546). Изданное в 1546 г. в Кёльне Петром Канузиум 3-томное собрание творений К. в лат. переводе (Т. 1–2: *Divi Cyrilli archiepiscopi Alexandrini Opera omnia*; Т. 3: *Epistolarum et synodicalium constitutionum, praesertim adversus Nestorium haeresiarum*) было недостаточным по составу, имело много неточностей и не получило большого распространения (*Du Manoir*. 1944. P. 533). Др. собрание творений К. в лат. переводе вышло в Париже в 1573 г. (*Divi Cyrilli Alexandrini episcopi theologi clarissimi Opera omnia* / Ed. G. Hervetum Aurelium. P., 1573) и в расширенном виде было переиздано там же в 1605 г. Антинесторинские трактаты и письма К. выходили на греч. языке с лат. переводом в составе актов Эфесского Собора (*Acta Oecumenicae tertiae Synodi Ephesi habitae* / Ed. H. Commelini. [Hdb.] 1591; *Concilia generalia et provincialia: graeca et latina* / Ed. S. Binius. Coloniae, 1606. Т. 1). Издавал творения К. также фламанд. гуманист Бонаventura Вулканий: в частности, он впервые опубликовал трактат «Против антропоморфитов» (на греч. яз. с лат. пер.) и 2 христологических диалога, сопроводив их примечаниями из сочинений прп. Исидора Пелусиота и Иоанна Зонары (*Cyrilli Archiepiscopi Alexandrini Adversus Anthropomorphitas liber unus, graece et latine; Ejusdem De Incarnatione unigeniti, et Quod unus sit Christus ac Dominus secundum Scripturas, ad Hermium dialogi duo* / Ed. Bonaventura Vulcanius. Leiden, 1605).

В 1638 г. в Париже вышло издание Обера на греч. языке с параллельным лат. переводом, в 7 томах (*Aubert*. 1638), ставшее основным собранием творений К. на протяжении 3 веков, пагинация к-рого воспроизводится в нек-рых новейших изданиях. Оно было перепечатано в «Пат-

рологии» Миня (PG. 69–77) с дополнениями из «Новой библиотеки отцов» кард. А. Май (*Mai*. NPB. Т. 2–3). После издания Обера вышли новые издания полемических сочинений К. в составе актов Эфесского Собора (*SS. Concilia...* / Ed. Ph. Labbe, G. Cossartius. 1671. Т. 3; *Acta conciliorum...* / Ed. J. Hardinius. 1715. Т. 1; *Mansi*. Т. 4–5) и среди сочинений Мариа Меркатора (*Marii Mercatoris Opera omnia* / Ed. F. Garpegius. P., 1673). Из древних вост. переводов выделяется «Толкование на Евангелие от Луки» в сир. переводе, изданное Р. Пейн Смитом (*Payne Smith*. 1858); он же выполнил и англ. перевод, где с учетом греч. фрагментов предложил реконструкцию состава этого сочинения (*Idem*. 1859).

Первое издание собрания творений К., подготовленное с учетом всех доступных рукописей, в т. ч. древних лат. и сир. переводов, было осуществлено в Оксфорде в 1868–1877 гг. Ф. Э. Пьюзи. Три тома (*Pusey*. 1872) посвящены свт. Филарету Московскому. В это собрание вошли «Толкование на 12 малых пророков», «Толкование на Евангелие от Иоанна», христологические трактаты и догматические фрагменты. Оно осталось незавершенным, так что до наст. времени нет критически изданного текста значительной части творений К. Только 80 гомилий из 156 вошло в новое издание «Толкования на Евангелие от Луки» в сир. переводе (в составе CSCO), выполненное в 1912 г. (*Chabot*. 1912) и сопроводенное в 1953 г. дополнительным томом с поправками к тексту и его лат. переводом (*Tonneau*. 1953). В 1922–1930 гг. было опубликовано новейшее собрание деяний Эфесского Собора Шварца (АСО. Т. 1), в его составе — лучшее в наст. время издание антинесторинских сочинений К. С 1964 г. творения К. входят в сер. «Христианские источники» (SC), где опубликованы христологические и триадологические диалоги (SC. 97, 231, 237, 246), начата публикация трактата «Против Юлиана Отступника» (SC. 322) и «Пасхальных посланий» (SC. 372, 392, 434). Переводы К. на эфиоп. язык изданы в составе сб. «Кэрэлос» (*Qêrellos*, 1973–1993). Среди др. изданий Новейшего времени — арм. перевод «Схолии на вочеловечение Единородного» и «Послания к императору Феодосию о времени

Пасхи» (*Conybeare*. 1907), ряд публикаций сир. переводов (*Ebied, Wickham*. 1970, 1971, 1975) и фрагменты из новозаветных катен, изданные Й. Ройссом (*Reuss*. 1957, 1966, 1984).

Русские переводы. В древнерус. переводах под именем К. представлены единичные сочинения (*Творгов О*. Древнерусская книжность XI–XIV вв.: Каталог // ТОДРЛ. 2006. Т. 57. С. 372, 415), большая часть является псевдоэпиграфами. К подлинным творениям К. относятся только 2 гомилии (*Cyr. Alex.* Ном. div. 2, 9) и нек-рые фрагменты в катенах (напр., в толковании на пророков: Тр. 89 (нач. XVI в.) // РГБ. Ф. I № 89). Т. о., несмотря на почитание К. как одного из столпов Церкви, влияние его богословия на древнерус. мысль было преимущественно опосредованным, напр., через «Точное изложение православной веры» («Догматику») прп. Иоанна Дамаскина, хорошо известное рус. книжникам.

Рус. переводы творений К. стали издаваться с сер. XIX в. Неск. разрозненных публикаций появилось в журнале СПбДА «Христианское чтение» (1841–1842). Христологические сочинения вошли в «Деяния Вселенских Соборов в русском переводе», изданные при КазДА (ДВС. Т. 1–2, 5. 1859, 1861, 1868). Однако ряд трактатов и писем не вошли в это собрание. В 1880–1912 гг. при МДА было издано собрание творений К. в 15 частях в составе «Творений святых отцов в русском переводе» (ТСОРП). В работе принимали участие ведущие профессора и преподаватели (П. С. Казанский, И. Н. Корсунский, М. Д. Муретов и др.), был осуществлен перевод экзегетических творений, к-рые целиком сохранились на древнегреч. языке. Ряд антинесторинских сочинений К. перевел выпускник МДА свящ. В. Дмитриев (*Дмитриев*. 1915–1916). В последние годы новые переводы сочинений К. опубликованы в ж. «Богословский вестник» (БВ. 2005–2010. № 5–12).

Учение. Богословие К. сосредоточено на 2 основных темах — учении о Св. Троице и учении о домостроительстве спасения, в центре к-рого стоит воплощение Слова. Согласно К., «весь смысл нашей надежды и сила безукоризненной веры, после исповедания Святой и единосущной Троицы, сосредоточивается и заключается в этой тайне плоти»

(*Cyr. Alex. In Ioan. XII 1 // Pusey. 1872. Vol. 3. P. 143*), т. е. тайне воскресения Христа. Касаясь в трудах практически всех вопросов христ. богословия, К. подробно и систематически излагает триадологию (в ранний период деятельности) и христологию (с начала несторианской полемики).

Источники богословия. Отношение к «внешней мудрости». Богословие К. подчеркнуто традиционно. Источниками богословия для него являются Свящ. Писание и Свящ. Предание. Тайнства веры — это то, что «ни уму не понятно, ни для языка неизреченно, но должно быть почтено молчанием и верою, превышающей ум» (*In Ioan. IV 3 // Pusey. 1872. Vol. 1. P. 553*). Они превосходят границы человеческого разума и могут быть даны только через Божественное Откровение, прежде всего — в Свящ. Писании. Приведа пророческие слова «почерпайте воду с веселием от источников спасения» (Ис 12. 3), К. пишет: «Под источниками спасения мы разумеем святых пророков, евангелистов и апостолов, которые источают миру высшее, небесное и спасительное учение, подаваемое им Святым Духом». Поэтому, «погружая ум в глубины их мыслей», отсюда и следует «черпать обретение истины» (*Cyr. Alex. Or. ad Pulch. 1 // ACO. T. 1. Vol. 1(5). P. 26*; см. также: *In Is. II 1 // PG. 70. Col. 344*). Во всех творениях, не только экзегетических, К. раскрывает богословское учение гл. обр. на основании Свящ. Писания. Его речь насыщена библейскими цитатами и аллюзиями; выдвигаемые им положения, как правило, исходят из определенных мест Свящ. Писания либо подкрепляются ими; целые догматико-полемические трактаты (*Or. ad Arg.; Or. ad Pulch.*) или их обширные отделы (*Thesaurus. 32, 35*) представляют собой собрание библейских цитат с более или менее пространном толкованием. Особенно привлекали его внимание и оказали влияние на формирование его богословской мысли Евангелие от Иоанна и Писания ап. Павла (*Χρήστον. 1993. Σ. 366*).

Др. критерием истинной веры для К. является Свящ. Предание. Оно обеспечивает неизменным пребывающее в Церкви Божественное Откровение и само должно оставаться неприкосновенным, так что любое отступление от него или нововведение совершенно недопустимо.



Свт. Кирилл Александрийский.
Роспись собора ап. Иоанна Богослова
Погановского мон-ря. 1499 г.

К. увещает «удерживать в своих душах веру, издревле от святых апостолов переданную Церквам» (*Cyr. Alex. Ep. 1. 3 // ACO. T. 1. Vol. 1(1). P. 11*) и укоряет тех, кто «совсем мало дорожат преданием изначальной и древнейшей веры, но невежественно предпочитают следовать своему собственному произволению и человеческим рассуждениям» (*De incarn. Unigen. // SC. 97. P. 220*). При составлении обширных тринитарных трактатов в 1-й период деятельности («Сокровище», «О Святой и единосущной Троице») К. стремился систематизировать учение предшествовавших св. отцов, а в споре с Несторием для него стало особенно важно подчеркнуть свое согласие с ними. Он писал Несторию, что «предложить здоровое слово веры тем, кто ищет истины» можно только в том случае, если, «обратившись к словам святых отцов, мы постараемся высоко ценить их, и, испытывая самих себя, в вере ли мы, как написано (2 Кор 13. 5), наши рассуждения станем тщательно сообразовывать с их верными и непорочными мыслями» (*Cyr. Alex. Ep. 4. 2 // ACO. T. 1. Vol. 1(1). P. 26*). Себя он называет «любителем правой веры, идущим вслед благочестия святых отцов» (*Ep. 17. 2 // Ibid. P. 34*) и утверждает, что учит тождественно с ними, поскольку, «читая их труды, мы свой собственный ум настраиваем так, чтобы идти вслед за ними и никакого новшества не привнести в правые догматы» (*Ep. 45. 1 // Ibid. Vol. 1(6). P. 151*).

Своего рода «сокращением» Предания и правилом «непорочной» веры является Никейский Символ веры, — по словам К., «исповедание святых отцов, которое установлено под руководством говорившего в них Духа Святого» (*Ep. 17. 3 // ACO. T. 1. Vol. 1(1). P. 35*), «нерушимая и непоколебимая опора и основание», «исповедание чистой и безукоризненной веры», принятое под незримым председательством Самого Христа (*Ep. 55. 4 // ACO. T. 1. Vol. 1(4). P. 50*). В качестве исходного пункта аргументации Символ веры приводится в ряде антинесторианских сочинений времени до Эфесского Собора (*Ep. 1. 6; Ep. 17. 3; Adv. Nest. I 8; Or. ad Arg. 3*), а неск. лет спустя после Собора К. дает и его подробное толкование (*Ep. 55*). Символ веры он принимает исключительно в «никейской» форме, без дополнений, сделанных II Вселенским Собором. Кроме того, начиная с послания «К монахам Египта», к-рое включает 2 фрагмента творений свт. Афанасия Великого (*Ep. 1. 4*), К. для подтверждения и истолкования своего учения предлагает прямые цитаты из св. отцов. Патристический флорилегий он переслал через диак. Посидония свт. Келестину (*Richard. 1951. P. 722*). Подготовленное им собрание святоотеческих мест дважды было зачитано на Эфесском Соборе: на 1-м заседании и в несколько расширенном виде (20 цитат) на 6-м (*ACO. T. 1. Vol. 1(2). P. 39–45; Vol. 1(7). P. 89–95*). В этих флорилегиях помимо александрийских отцов (сщмч. Петр, свт. Афанасий, архиеп. Феофил) представлены архиепископы К-поля (свт. Атик, свт. Иоанн Златоуст), великие каппадокийцы и зап. отцы (сщмч. Киприан Карфагенский, свт. Амвросий Медиоланский). Хотя в наст. время считается бесспорным, что нек-рые приводимые К. цитаты являются текстами аполинаристского происхождения (под именами свт. Афанасия, Римских епископов св. Юлия I и св. Феликса I, а также фрагмент сочинения аполинаристского еп. Виталия II Антиохийского — *Du Manoir. 1944. P. 465–466, 473–475*), они содержат вполне правосл. учение (*Mahé. 1911. Col. 2502*) и не ставят под сомнение методологическую значимость привлечения наряду с доказательствами «от Писания» доказательств «от отцов». К. следовал здесь обычаю, к его времени уже распространенному в Церквах греч.

Востока и лат. Запада (*Du Manoir*. 1944. P. 457–459), но он первым использовал этот метод столь широко. После него патристические свидетельства неизменно считаются авторитетными источниками наряду со Свящ. Писанием, и ссылка на них становится классической процедурой в богословской аргументации (*Quasten*. 1960. P. 136).

Помимо этих 2 источников богословия К. использовал и достижения «внешней», языческой мудрости. Прежде всего это проявляется в широком применении им в полемических трактатах доказательств «от разума», свидетельствующих о его владении аристотелевской логикой. Сам К., по его словам, предпочитал «церковную простоту», т. е. изложение Предания, но «вынужден» был прибегать к положениям «внешней мудрости» ввиду апелляции к ней еретиков. Этим он показывал, что доводы противников несостоятельны и с чисто философской т. зр. Так, он анализирует понятия «определение» (ῥος), «род» (γένος), «разновидность» (διαφορά) и, применяя их к именам «нерожденный» и «рожденный», в противоположность евномианам доказывает, что эти имена не являются определением сущности (*Cyr. Alex. Hom. rasch.* 12. 6 // SC. 434. P. 74–76).

В антиарианских трактатах К. постоянно использует различные формы гипотетического силлогизма. Обычно большая посылка такого силлогизма — положение противников, к-рое К. опровергает через присоединение к нему меньшей посылки (библейская цитата или некое бесспорное положение), вскрывая тем самым содержащееся в опровергаемом положении внутреннее противоречие либо сводя его к абсурду. Напр.: «Если Сын был сотворен, и при этом Он называется и является Божией мудростью и силой, следовательно, было время, когда Бог был не мудр и бессилён». «Однако Отец всегда мудр и силен, следовательно, у Него всегда есть и Сын» (*Thesaurus*. 21 // PG. 75. Col. 356). Целые главы «Сокровища» представляют собой последовательность кратких гипотетических силлогизмов (*Boulnois*. 1994. P. 184). Наряду с привлечением доказательств «от отцов» широкое использование доказательств «от разума» можно считать важным методологическим вкладом К. в позднейшее богосло-

вие, до эпохи средневеков. схоластики включительно (*Quasten*. 1960. P. 136).

К. привлекает сочинения языческих авторов и в полемике с политеизмом в трактате «Против Юлиана». Продолжая традицию христ. апологии, он доказывает, что даже древние эллинские мудрецы знали единого Творца (*Cyr. Alex. Contr. Jul.* I 40 // SC. 322. P. 184; PG. 76. Col. 545); приводит места, которые свидетельствуют о согласии эллинских и христ. писателей (*Ibid.* I 41 // SC. 322. P. 186; PG. 76. Col. 548); в частности, ссылается на учение Платона (в интерпретации Порфирия) о трех ипостасях, находя в нем близкое сходство с учением о Св. Троице (*Ibid.* VIII // PG. 76. Col. 913–916). Но он указывает и на ограничения неоплатонической «триадологии», с ее субординационизмом и «природным неподобием» (ἀνομοίότης φύσεω) ипостасей (*Ibid.* Col. 920). Кроме того, К. отмечает, что аттический язык служит лишь предварительным упражнением для истинного научения; христиане, читая творения язычников, хвалят их стройность и гармоничность, но противостоят их учению, поскольку источник истины один — Свящ. Писание (*Ibid.* VII // *Ibid.* Col. 856–857).

Богопознание. Человеку даже в падшем состоянии доступно в некоторой степени познавать Бога через естественное откровение. У него сохраняется вложенный от природы «закон богопознания» (νόμος ὁ ἐν ἡμῖν τῆς ἐμφύτου θεογνωσίας). «Врожденный и необходимый закон производит и самопроизвольное познание, возбуждает в нас мысль о существе высшем и несравненно превосходящем нас, то есть Боге» (*Glaph. in Pent. In Gen.* I // PG. 69. Col. 36). Вслед за ап. Павлом (Рим 1. 20–21) К. указывает, что благоустройство творения ясно свидетельствует о существовании единого Творца вселенной и дает возможность частичного познания Его свойств. «Мы утверждаем, что в человеческую природу вложено богопознание и что Создатель насадил природное ведение (αὐτοφύτης εἰδησις) всего того, что полезно и необходимо к спасению. И нет ничего несообразного в том, что получивший в удел таковое устройство, от бытия мира, его упорядоченности и красоты, а также постоянства в этом прямо направляясь к истине, видит, какова есть превосходящая всякий ум премудрость

и сила Того, Кто устроил и привел это к существованию» (*Contr. Jul.* III // PG. 76. Col. 653). Тот факт, что языческие философы нередко высказывали верные мысли о единстве Бога и Его свойствах (*Ibid.* I // SC. 322. P. 186–194; PG. 76. Col. 548–552) или выводили из наблюдений над окружающим миром наличие Божественного Промысла (*Ibid.* III // PG. 76. Col. 625), только подтверждает слова апостола о том, что язычники «безответны» (Рим 1. 20). «Ведь, как говорит боговдохновенное Писание, древним следовало из красоты созданий постигать Создателя и Творца всего. Они же дошли до такого безрассудства, что через то самое, посредством чего прилично было приобрести познание истины, оказались приверженными ко лжи» (*Cyr. Alex. Contr. Jul.* II // SC. 322. P. 248; PG. 76. Col. 577).

Однако естественное богопознание имеет границы ввиду трансцендентности Бога. Божество «пребывает по ту сторону всего сотворенного, далеко возвышается даже над самым острым умом, находится совершенно за пределами телесного представления и, как говорит премудрый Павел, «обитает в свете неприступном» (1 Тим 6. 16). Если же неприступен свет, который вокруг Него, как Само Оно может быть постигнуто?» (*Cyr. Alex. De dogm. sol.* 1 // *Pusey*. 1872. Vol. 3. P. 549). Бог «сверхсущен и между тварными предметами нет ни одного совершенно подобного Ему» (*In Ioan.* I 5 // *Ibid.* Vol. 1. P. 72). Принципиальное отличие Бога от доступного мира чувственных предметов К. акцентирует при опровержении антропоморфитов, с наивной буквальностью понимавших те места Свящ. Писания, где говорится о Боге как об имеющем телесные члены (уши, руки, крылья), либо находивших «образ Божий», по которому сотворен человек (Быт 1. 27), во внешнем облике человека. Такие воззрения неизбежно предполагают наличие у Бога некоего «тела» и подчиняют Его пространственным ограничениям. Но Сам Господь говорит: «Бог есть Дух» (Ин 4. 24), «чтобы вывести вне телесных представлений эту сверхъестественную и несказанную природу» (*Resp. ad Tib.* 2 // *Pusey*. 1872. Vol. 3. P. 577). По природе «Божество совершенно бестелесно, лишено размера и величины и не имеет облика, который можно описать»,

так что нелепо предполагать у Него какие-то телесные члены, даже в теле «тонком, невещественном и сообразном природе Бога» (De dogm. sol. 1 // Ibid. P. 550). «Бог выше всякого творения и не мыслится ни телом, ни в телесных формах или очертаниях, но Он прост, невеществен, безвиден, несложен. Он не состоит из частей или органов, как мы, но Он — Дух, согласно Писанию, Который все видит, везде пребывает, все наполняет и ни от чего не удаляется, ведь Он наполняет небо и землю (Иер 23. 24)» (Ер. 83 // Ibid. P. 605). Свящ. Писание говорит о Боге в телесных образах применительно к «бедности нашего ума и языка», чтобы дать необходимые для нас познания о том, что «совершенно невыразимо» (De dogm. sol. 1 // Ibid. P. 550). Духовно, а не телесно К. понимает и «образ Божий» в человеке.

Отсюда вытекает непостижимость Божественной сущности и невозможность адекватно выразить ее средствами человеческого языка. «Увидеть Божественную природу, какова она есть, никто не может. Ибо она совершенно невидима, превыше всякого ума и превосходит силу слова, и она одна познается только собой» (Glaph. in Pent. In Exod. II // PG. 69. Col. 465). Доказывая, что Сын обладает общей с Отцом природой, К. пишет, что «Он познается только Отцом и только Он Сам познает Отца. Ибо невидимо и никому из прочих существ неведомо то, что поистине есть сама по себе высочайшая Природа. Ведь хотя мы веруем в то, что Бог есть и существует, однако нелепо разыскивать, что Он есть по природе, поскольку это непостижимо» (De s. Trin. IV // SC. 237. P. 160). Согласно Свящ. Писанию, «слава Божия скрывает слово» (Притч 25. 2, LXX), поскольку «вся сила слов мала для точного изъяснения неизреченной и боголепной славы. Посему и не должно соблазняться малолепием слов», употребленных в Свящ. Писании, «но следует признавать, что Божественная и неизреченная природа превышает и силу языка, и остроту всякого ума» (Cyr. Alex. In Ioan. I 5 // Pusey. 1872. Vol. 1. P. 72–73). К. указывает на «немощность» человеческой природы, «не имеющей ни слов, ни умозерцаний, которые содействуют точному пониманию превышающих нас таинств или в силах безусловно объяснять Божествен-

ные предметы» (In Ioan. I 4 // Ibid. Vol. 1. P. 51).

Это не означает, что человек не может иметь о Боге истинных суждений. «Ведать, что Бог есть, это отнюдь еще не значит иметь о Нем познание. Что Бог есть и существует, этому «и бесы веруют и трепещут», по написанному (Иак 2. 19). Но кроме знания, что Он есть, следует и мысли о Нем иметь соответствующие Ему и достойные» (Cyr. Alex. In Ioan. VI // Pusey. 1872. Vol. 2. P. 124–125). Естественное откровение отчасти, а Свящ. Писание в особенности сообщают нам существенные свойства Божии. «Никто из благоразумных не станет трудиться над изысканием, что есть Бог по Своей природе, ибо невозможно дознать это. Однако же то, что присуще Ему или не присуще, каждый весьма легко может познать при помощи Священных Писаний» (Ibidem). Полнота Божественного Откровения дана в воплощении Слова. «Из того, что есть Сам Он и что совершено Им, когда Он стал человеком и прежде Его вочеловечения, соответствующим образом каждый наконец может дойти до созерцания Родившего Его» (In Ioan. IX // Ibid. P. 412).

Тем не менее из «немощности» человеческой природы вытекает ограниченность языка, к-рым человек пользуется при богословских рассуждениях. Многочисленные имена, применяемые к Богу, обозначают не то, что Он есть по Своей сущности, но или то, чем Он не является (напр., «нетленный» и «бессмертный»), или отношение (σχέσις), в к-ром стоят друг к другу Лица Божества (напр., «Отец» и «Нерожденный» в отношении к «Сыну»). Т. е., будучи отрицательными или относительными, они обозначают то, что «при сущности» (τὰ περὶ τὴν οὐσίαν), но не саму сущность (The-saurus. 31 // PG. 75. Col. 452). Та же ограниченность языка неизбежно свойственна и Свящ. Писанию, поскольку оно возводит человека к духовной реальности, пользуясь образами чувственного мира, что требует от читателя «тонкого» (ισχνός) и «изыщного» (κατεργημένως) подхода, когда ум не останавливается на чувственном, но возвышается «к умопостигаемой красоте» (Ехр. in Ps. // PG. 69. Col. 792–793). Такой «педагогический метод» использовал и Сам Господь в притчах о Царствии Небесном. Для тех, кто по-

неверию оказывались недостойными знания, Его речь оставалась «неясной», но Он давал способность «понимать притчу, прикровенное слово, изречения мудрых и загадки» (Притч 1. 6, LXX) тем, кто готовы были принять веру (Cyr. Alex. In Luc. 41 // Reuss. 1984. Fragm. I 52).

Невозможность определить Божественную реальность в точных терминах оправдывает широкое использование тварных аналогий, иллюстрирующих истины веры. Напр., Отец — своего рода «корень и источник» Сына (In Ioan. XI 10 // Pusey. 1872. Vol. 2. P. 727); Св. Дух относится к Отцу подобно тому, как благовоение — к испускающему его цветку (Ibid. XI 1 // Ibid. P. 635). Использование К. таких образов является не простым риторическим украшением, а вполне осознанным шагом, вытекающим из его понимания условий богопознания. «Из столь многочисленных созерцаний с великим трудом и едва-едва мы словно бы в зеркале накапливаем познание и, посредством очень тонких и, так сказать, отточенных мыслительных представлений, собирая в уме данное как бы в загадке видение, приобретаем непоколебимость в вере. А поскольку среди предметов сотворенных и подлежащих становлению и тлению нет ничего, что в отдельности годилось бы в качестве точного подобия высочайшей Природы и славы, мы едва познаем то, что касается Ее, по необходимости извлекая от каждого предмета то, что способствует доказательству» (De s. Trin. V // SC. 237. P. 300; ср.: Contr. Jul. VIII // PG. 76. Col. 905). При утверждении трансцендентности Бога по отношению к любому образу умножение тварных аналогий позволяет восходить к Его познанию через корректирующие друг друга приближения. Этот «накопительный метод частных приближений» (Durand. 1976. P. 85), когда приводится ряд образов и из каждого извлекается своя доля истины, полагают одной из главных особенностей богословия К. (Boulnois. 1994. P. 98; Idem. 2003. P. 81).

Хотя степень доступного человеку богопознания неизбежно ниже полноты знания Самого Бога, из этого не следует, что наше сравнительно малое человеческое знание будет ложным (Cyr. Alex. Thesaurus. 31 // PG. 75. Col. 452). Чтобы богопознание было истинным, необходима

благодать Св. Духа. Поскольку посредством Св. Духа в нас обитает полнота Св. Троицы (Quod unus // SC. 97. P. 420), Он подает нам и Ее безукоризненное познание, которое становится не только истинным, но и даже «совершенным». «Совершенным же знанием называем правое и неизвращенное, не допускающее ни мыслить, ни говорить ничего нелепого, но православно мыслящее о Святой и Единосущной Троице» (In Ioan. XI 2 // Pusey. 1872. Vol. 2. P. 645).

Триадология. Учение К. о Св. Троице раскрывается преимущественно в полемике с триадологическими ересями: савеллианством и в значительной степени арианством с его разновидностями. В большом внимании К. к арианству иногда видят косвенное указание на особую активность ариан в Александрии того времени (Jouassard. 1945. P. 169; *Θεολόγος*. 1973. Σ. 563), но достоверно об этом ничего не известно, а характер полемики с арианством в сочинениях К. говорит, что он обращался скорее к умозрительным, чем к реальным противникам. По-видимому, К. использовал полемическую аргументацию IV в. с целью изложения утонченных и глубоких вопросов богословия (Boulnois. 2003. P. 76). Обширные рассуждения о Св. Троице имеются в апологетическом соч. «Против Юлиана Отступника», где К. приводит «триадологические» фрагменты греч. философов и указывает на откровение Св. Троицы в книгах ВЗ в подтверждение единства христ. и ветхозаветного учения (Cyr. Alex. Contr. Jul. I, III, IV, VIII). К. касается триадологии и в контексте несторианского спора. Учение о единосущности Сына Отцу, изложенное в Никейском Символе веры, не раз полагается основанием для раскрытия христологического учения (Ер. 1. 6–8; 17. 3; Or. ad Arc. 3); отношение Св. Духа к Сыну отразилось в содержании 9-го анафематизма против Нестория. В учении К. представлен синтез триадологии его предшественников: выражая гл. обр. традицию никейского богословия, при решающем влиянии свт. Афанасия Великого, он принимает и ряд терминологических уточнений, предложенных каппадокийцами.

К. резюмирует свое триадологическое учение следующим образом: «Мы веруем «в единого Бога Отца



Свт. Кирилл Александрийский.
Фрагмент епитрахили.
Шитье. XVI в. (ЦАК МДА)

Вседержителя, Творца всех видимых и невидимых. И в единого Господа Иисуса Христа, Сына Его, по природе рожденного от Него прежде всякого века и времени»; и Он собезначален по времени и совечен Своему Родителю, сошедшая с Ним, будучи равен Ему в славе и увенчан равенством во всем, ибо Он — «отображение» и «сияние ипостаси Его» (ср.: Евр 1. 3). Веруем подобным же образом «и в Духа Святого», считая Его не чуждым божественной природе, ибо Он по природе — от Отца, изливаясь через Сына на творение. Так мыслится единая, единосущная, пребывающая в равенстве славы, Святая и принимающая поклонение Троица» (Cyr. Alex. Or. ad Arc. 3 // АСО. Т. 1. Vol. 1(5). P. 63). Единый и простой по природе Бог существует в трех Ипостасях (Лицах), в каждой из которых присутствует вся божественная природа, и Которые в силу единства природы находят друг в друге при сохранении личных свойств. «Ибо Отец — в Сыне и Святом Духе, а подобно этому Сын и Дух — и в Отце, и друг в друге» (De s. Trin. VII // SC. 246. P. 170).

Тайна Св. Троицы предельно трудна для понимания и объяснения (Thesaurus. Praef. // PG. 75. Col. 9), «ибо только Сама Себя знает Святая и единосущная Троица, Которая за пределами всякого ума и слова» (In Luc. 66 // Reuss. 1984. Fragm. I 117). Она превосходит тайну воплощения Слова. Учение о Св. Троице является откровением воплощенного Слова. «Сын явил нам в Себе Отца, и чрез Него мы уверились в истине учения о Святой и единосущной Троице» (Glaph. in Pent. In Exod. III // PG. 69. Col. 456). «Общепризнанно, что есть одна природа Божества, Которое над всеми, через всех и во всех» (Contr. Jul. I 27 // SC. 322. P. 158), поскольку имеется согласие христиан, иудеев и языческих философов относительно существования единого истинного Бога, но такое знание несовершенно и недостаточно. Спаситель, сказав: «Никто не приходит к Отцу, как только через Меня» (Ин 14. 6), отказал в знании Бога тем, которые считали «для правой веры достаточным знанием и исповедания одного Бога» и «не стремились знать учения о Святой и единосущной Троице» (Cyr. Alex. In Ioan. IX // Pusey. 1872. Vol. 2. P. 411–412). Спаситель же открывает «совершеннейшее знание единого и истинного Бога», к-рое «бывает не без знания о Сыне и о Святом Духе» (Ibid. XI 5 // Ibid. P. 670). Ветхозаветный закон «знание о Боге сообщал несовершенно, только отклоняя от преданности лжеименным богам и заставляя поклоняться единому и истинному» Богу, а Христос «сделал явным для нас, что Творец всего есть не только Бог и Господь, но и Отец» (Ibid. XI 7 // Ibid. P. 682).

Тем не менее указание на троичность Божества можно найти в ВЗ. По отношению к Богу здесь неоднократно употребляется множественное число. «Моисей знал чтимую в Святой Троице и единую природу Божества. Именно поэтому хотя иногда он употреблял единственное число, но иногда и множественное. Такого рода изречение: «Сотворим человека по образу нашему и по подобию» (Быт 1. 26). Ведь Бог, разумеется, не делал Себе других кого-то помощниками для устройства человека, но в словах «сотворим» и «по образу нашему» было обнаружение Святой и единосущной Троицы» (Cyr. Alex. Contr. Jul. IV // PG. 76. Col. 725). Эти слова пред-

полагают тождество образа «многих» и вместе с тем не могут быть обращены к ангелам, «поскольку среди творений нет ничего существенно и неизменно тождественного» с Богом (Ibid. VIII // Ibid. Col. 909). «Полнота Святой Троицы может быть для нас очевидной» и в словах Божиих после грехопадения, «ведь не кому-то из святых ангелов сказал Тот, Кто выше всего творения: «Вот, Адам стал как один из нас» (Быт 3. 22), но напротив, эти слова произнесла Сама к Себе единая и неизреченная Природа, в Святой и единосущной Троице» (Cyr. Alex. Contr. Jul. III // PG. 76. Col. 648). Откровением Св. Троицы было явление Бога Аврааму у дуба Мамврийского в виде трех мужей (Быт 18. 1–2). Авраам обращается к явившимся трем мужам как к одному: «Господи» (Быт 18. 3, LXX), и они в свою очередь говорят Аврааму «как бы от одного лица»: «[Он] сказал» (Быт 18. 9–10, LXX), отсюда, по мысли К., открывается не только Бог в Троице, но и единство Лиц «в силу единосущия» (Cyr. Alex. Contr. Jul. I 26 // SC. 322. P. 156–158; Ibid. VIII // PG. 76. Col. 912). Размеры Ноева ковчега — 3 сотни локтей в длину, 3 десятка локтей в высоту, сведенные вверх в 1 локоть (Быт 6. 15–16), также указывают на Св. Троицу, Которая, «как бы расширяясь в три различия Ипостасей и собственных Лиц, так сказать, сокращается в единую природу Божества» (Cyr. Alex. Glaph. in Pent. In Gen. II // PG. 69. Col. 65–68). Св. Троицу «в одной природе Божества» подразумевает и троекратное возгласие серафимов в видении прор. Исаии: «Свят, Свят, Свят Господь Саваоф!» (Ис 6. 3), поскольку здесь «никакое слово не рассекает Каждого из поименованных в природное различие» (Cyr. Alex. In Is. I 4 // PG. 70. Col. 176). Т. о., христиане, допустив множественность в Боге, вовсе не изменили Моисею с его единобожием, в чем обвинял их Юлиан Отступник (Contr. Jul. VIII // PG. 76. Col. 888), хотя и несомненно, что для ветхозаветных людей откровение о Боге в Троице было еще «не вполне удобопонятным» или же «совсем неясным» (In Ioan. XI 7 // Pusey. 1872. Vol. 2. P. 682).

В полемике с Юлианом К. отмечает, что даже нек-рые языческие философы отчасти достигли познания троичности Божества. «Они, предлагая три главные ипостаси и ут-

верждая, что сущность Божия простирается вплоть до трех ипостасей, а иногда даже давая имя Троицы, сходятся с представлениями христиан» (Contr. Jul. VIII // PG. 76. Col. 913). К. имеет в виду наименование трактата Плотина «О трех начальных ипостасях» (Plot. Enn. 5. 1), который хорошо знал и неоднократно цитировал. Он также приводит фрагмент из «Истории философии» Порфирия: «Порфирий, излагая мнение Платона, говорит, что Божественная сущность достигла трех ипостасей и высочайшим богом является Благо, после него и вторым — Демиург, третьим же — Душа мира, ибо Божество дошло до души. Вот же, он ясно настаивает здесь на том, что сущность Божества доходит до трех ипостасей, ведь хотя один Бог всего, но словно бы расширяется знание о Нем до Святой и единосущной Троицы, то есть до Отца и Сына и Святого Духа, Которого и называет Платон Душой мира» (Cyr. Alex. Contr. Jul. I 47 // SC. 322. P. 200). Цитируя Нумения и Плотина, К. отмечает, что эти философы еще ближе подходят к учению о Св. Троице, говоря о нераздельном единстве трех ипостасей (Ibid. VIII // PG. 76. Col. 917, 920) и употребляя для выражения этого единства близкие К. сравнения, напр. единство огня и исходящего от него тепла (Ibid. Col. 924). Однако их учение остается несовершенным, поскольку у них ипостаси имеют «природное несходство» (Ibid. Col. 920) и стоят в нисходящей иерархии. «У них не было бы никакого недостатка» в сравнении с христ. учением, «если бы они пожелали прибавить к трем ипостасям учение о единосущии, чтобы мыслилась одна природа Божества, не имеющая разделения на трое в природное различие и, разумеется, необходимости рассматривать ипостаси как меньшие одна по отношению к другой» (Ibid. Col. 913).

В НЗ троичность Бога засвидетельствована в крещальной формуле: «Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа» (Мф 28. 19). Однако, хотя «мы крещены в Отца и Сына и Святого Духа», это не означает, будто мы веруем в трех богов, поскольку есть «одно Божество, принимающее поклонение в Троице» (Cyr. Alex. De s. Trin. III // SC. 237. P. 22). Единое Божество как бы «расширяется» в три Ипостаси, которые в свою оче-

редь «сокращаются» в одну божественную природу. Поэтому в учении о Св. Троице следует избегать 2 крайностей, сведения Ее к единице и разделения Ипостасей, приводящего к тритеизму, т. е. соблюдать 2 парадоксальных положения: различие Ипостасей без разделения и их единство без смешения. «Мы не будем сокращать по-иудейски природу Божества в одного только Бога Отца, но как бы расширим (κατευρύνοντες) ее в Святую и единосущную Троицу; вместе с тем, различая (διαστέλλοντες) по свойству Лиц и по особенности Ипостасей, опять сократим (συστελοῦμεν) ее в единого Бога по причине тождества сущности, и Ему будем служить, Ему поклоняться, призывая Отца и Сына и Святого Духа» (De adorat. VI // PG. 68. Col. 412).

Троическая терминология К. в значительной степени следует терминологии свт. Афанасия Великого и Никейского Символа веры. У него часто встречается ключевое для никейского богословия понятие «единосущный» (ὁμοούσιος), выражающее единство Лиц Св. Троицы. Он не только говорит, что Сын единосущен Отцу или Св. Дух единосущен Отцу и Сыну, но и прилагает этот термин и ко всей Св. Троице, так что обычное Ее определение у К. — «Святая и единосущная». Наряду с термином «единосущный» в качестве равнозначных К. использует термины «однородный» (ὁμογενής) и «одноприродный» (ὁμοφυής); но обычно они употребляются при противопоставлении Сына (как Бога) творениям, которым Он не «однороден» и не «одноприроден» (De s. Trin. IV // SC. 237. P. 168; In Ioan. I 7 // Pusey. 1872. Vol. 1. P. 86). Термины «сущность» (οὐσία) и «природа» (φύσις) выступают как синонимы. Они или производные от них формы часто сочленяются друг с другом как тождественные, а также объясняются один через другой. Напр., «единосущный» указывает, что «Сын не из другой природы (ἐτέρας φύσεως), но поистине из самой [природы] Бога и Отца» (De s. Trin. I // SC. 231. P. 158). «Где тождество природы, там непременно будет и единосущие» (Thesaurus. 10 // PG. 75. Col. 124).

К. повторяет учение Никейского Символа веры о рождении Сына «из сущности Отца» (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς). Отсюда и обычные для него

выражения: Сын — «рождение (γέννημα) сущности Отца» (что является прямым заимствованием у свт. Афанасия) или «плод (καρπός) Его сущности». Это позволяет провести твердую грань между Сыном и сотворенными предметами, к-рые также «из Отца» (ср.: 1 Кор 8. 6), но уже как творения. Сын «не творение и не произведение (οὐ κτίσμα οὐδὲ ποίημα), но напротив, плод сущности Отца» (*Cyr. Alex. Thesaurus. 15 // PG. 75. Col. 249; ср.: In Ioan. Lib. V 4 // Pusey. 1872. Vol. 2. P. 12*). «Мы, бесспорно, сотворены, а Он родился из сущности Бога и Отца» (*De s. Trin. II // SC. 231. P. 288–290*).

В отличие от свт. Афанасия, употребившего близкие по смыслу и почти тождественные по форме термины ἀγέννητος и ἀγέννητος в значении «нерожденный», К. использует эти термины дифференцированно. Первый из них означает собственно «нерожденный», так что его допустимо применять для указания на личное свойство Отца, Который не рожден (τὸ μὴ γεννηθῆναι) в отличие от Сына (*Ibid. P. 262*). Второй понимается как «несотворенный» при противопоставлении Бога тварным вещам. «Ибо несотворенный — из несотворенного (ἀγέννητος ἐξ ἀγενήτου), и не причисляется к тем, которые приведены к бытию из не сущего» (*In Hebr. // Pusey. 1872. Vol. 3. P. 367*). Вместе с тем в нек-рых местах К. отождествляет эти термины (*Thesaurus. 2 // PG. 75. Col. 29, 31*).

Для выражения единства Бога и Его триничности К. использует формулу «одна сущность и три Ипостаси», выработанную каппадокийцами. «Одна сущность мыслится в трех Ипостасях, разумею в Отце, Сыне и Святом Духе» (*In Ioan. X 2 // Pusey. 1872. Vol. 2. P. 537*). «Одна есть природа Божества, которая мыслится в трех особенных Ипостасях» (*Adv. Nest. V 6 // АСО. Т. 1. Vol. 1(6). P. 103*). Это предполагает противопоставление понятий «сущность» и «ипостась» (ὑπόστασις) как общего и частного. «Разве сущность является чем-то одним, а ипостась другим? — Да, ибо велико расстояние, проходящее между ними, поскольку сущность заключает в себе то, что принадлежит каждому... Обозначение сущности направлено на что-то общее, а имя ипостаси утверждается и говорится о каждом из тех, кто относится к этому об-

щему... Поэтому и для всякого человека, ввиду того что сущность содержит в себе общее понятие рода, ипостась более уместно мыслить в отношении кого-то одного, так что она ни обозначаемое не выводит за пределы общего, ни частное и особое не сливает и не смешивает до неразличимости» (*De s. Trin. I // SC. 231. P. 196–198*). Т. о., в тринитарном богословии К. отчетливо различает 2 пары терминов: с одной стороны, «сущность» и «природа», к-рые указывают на общее, с др. стороны, «ипостась» и «лицо» (πρόσωπον), к-рые описывают особое существование (*Boulnois. 2003. P. 88*). Однако в употреблении 2 последних терминов у К. есть и особенности. Так, он пишет, что при простоте божественной природы между Отцом и Сыном «устанавливается различие — не по сущности, но примышляемое извне, в силу которого Лицо (πρόσωπον) Каждого вводится как пребывающее в собственной Ипостаси (ἐν ἰδιαζούσῃ ὑποστάσει)» (*Cyr. Alex. Thesaurus. 11 // PG. 75. Col. 141*). Т. е. в то время как термин «ипостась» акцентирует действительное и самостоятельное существование Лиц, «лицо» более выражает их «явленность» и их отношение, взаимное или обращенное вовне. Поэтому когда речь идет о действиях Божества, К. обычно относит их к «лицу», а не к «ипостаси». Напр., касаясь того, что все сотворено «через Сына» (*Ин 1. 3*), К. пишет, что это «заставляет мыслить другим неким Творящего и Совершающего и другим неким — Того, через Кого все совершается. Ведь это «через Сына» необходимо заключает в себе представление двух Лиц» (*In Ioan. I 2 // Pusey. 1872. Vol. 1. P. 29*). Кроме того, понятие «лицо» очень часто появляется в связи с перечислением имен Св. Троицы и сближается с термином «имя» (ὄνομα), будучи по сравнению с ним «более техническим», но «менее философским», нежели ключевой для богословского изложения термин «ипостась» (*Boulnois. 1994. P. 309–310*).

Придерживаясь терминологии свт. Афанасия, К. нередко выражает единую Ипостась с помощью терминов «собственный» (ἴδιος) или «особенность», «свойство» (ιδιότης, ιδίωμα), которые относит к общим свойствам божественной природы, передаваемым от Отца Сыну и Св. Духу. Сын и Св. Дух имеют «собст-

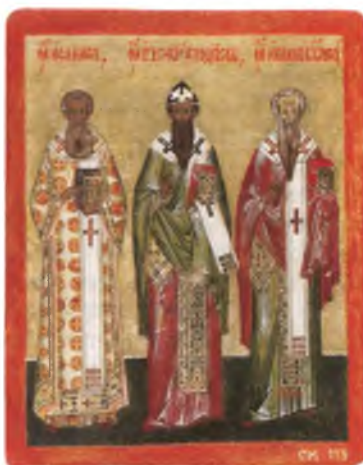
венное» Отцу и Сами являются «собственными» Отца или Его сущности. «Сын произошел из сущности Отца, не как творения перейдя из не сущего в бытие или имея состояние бытия откуда-то извне, но Он — собственное (τὸ ἴδιον) сущности Родившего... Поэтому тем, кто видят Сына, можно видеть сущность Отца и из этого познавать собственное (τὸ ἴδιον) Родившего» (*Cyr. Alex. Thesaurus. 12 // PG. 75. Col. 181*). Св. Дух «существует в сущности Бога, возникает и исходит из нее, природно имея в Себе все, принадлежащее ей, — не по причастию, и не как приобретение, и не как другое, отличное от нее, так как Он есть собственный (ἴδιον) ее» (*In Ioan. XI 1 // Pusey. 1872. Vol. 2. P. 635–636*). Термин «собственный» не является тождественным термину «единосущный», он более говорит об отношении между Ипостасями, напр. в сочетании с выражением «из Него (Отца. — Ф. (Ю.)) и в Нем». «Называя Бога Отцом, мы тем самым вместе с Ним обозначили и Его Собственного (ἴδιος) Сына, Который как из Него, так и в Нем по природе» (*Contr. Jul. VIII // PG. 76. Col. 904–905*). Т. е. «собственное» одновременно и отличается, и неотделимо от Того, для Кого оно «собственное», в силу тождества сущности и взаимного сопребывания Божественных Ипостасей (*Boulnois. 2003. P. 101–102*).

В использовании этих терминов (ἴδιος, ιδιότης) нет строгой однозначности, поскольку посредством их К. указывает также на самостоятельное (ипостасное) существование Лиц и на их личные (несообщаемые) свойства. «Отец пребывает в Своей особенности (ἐν τῇ αὐτοῦ ιδιότητι), а Сын — в собственной особенности (ἐν τῇ ἰδίᾳ ιδιότητι), только такое имея отличие по отношению к Родившему, ведь Тот — Отец Сам по Себе, а не Сын, а Этот — Сын Сам по Себе, а не Отец» (*Cyr. Alex. Thesaurus. 7 // PG. 75. Col. 100; ср.: De s. Trin. II // SC. 231. P. 240; Ibid. VI // SC. 246. P. 170*). Для акцентирования самостоятельного существования Ипостасей в единой природе Божества К. употребляет также производные от прилагательного «собственный» наречия (ιδίως, ιδιαιζόντως, ιδιουσιστάτως — *In Ioan. X 1 // Pusey. Vol. 4. P. 431–432*).

Личные свойства Ипостасей открываются прежде всего в их именах, данных в крещальной формуле.

«Объявление различных имен неизбежно вносит и необходимое для [именуемых] предметов умозрение» (Contr. Jul. VIII // PG. 76. Col. 904). «Назвав Отца и Сына и Святого Духа, в этом указании исходят не из того, чем является безразлично вся природа Божества, но из того, в чем распознается нечто тождественное в отношении сущности в трех особых Ипостасях, поскольку такое выражение Каждому из мыслимых определяет подходящее Ему имя, полагая в особых Ипостасях Тех, Которые по сущности едины» (De s. Trin. II // SC. 231. P. 238).

Имена Отец и Сын употребляются в отношении первых двух Ипостасей в прямом и истинном смысле, а не в «несобственном» значении (*καταχρηστικῶς*), подобно тому как мы называем Бога Отцом, хотя и имеем отцов по природе (Ibid. P. 268), или как Бог называл Своими сынами ветхозаветных израильтян (Ис 1. 2) по усыновлению (De s. Trin. IV // SC. 237. P. 170). «Имя Сын для Единородного не является привнесенным (*ἐπακτόν*), но это имя может указывать на то, что таков Он и есть в действительности, как, конечно же, и для Самого Бога и Отца — имя Отец. Ведь Отец — это Отец, поскольку Он родил Сына, как и Сын — это Сын, поскольку рожден Отцом» (Ibid. I // Ibid. 231. P. 214). В отличие от нас Сын «называет Бога Своим Отцом в исключительном смысле (*μοναδικῶς*), как единственный по природе и истинно рожденный из Него» (In Ioan. II 1 // Pusey. 1872. Vol. 1. P. 206). Мы же сыны Бога Отца только по благодати, притом основание нашего усыновления состоит в природном сыновстве Ему Сына. «Как из Бога и Отца «именуется всякое отечество на небесах и на земле» (Еф 3. 15), потому что Он есть Отец в собственном, первоначальном и истинном смысле, так и всякое сыновство из Сына, потому что Он Один только есть Сын в собственном и истинном смысле, не подложный или лжеименный, но из сущности Бога и Отца» (Cyr. Alex. In Ioan. II 1 // Pusey. 1872. Vol. 1. P. 206). «Начало отечества» в Боге «переходит по подражанию» на творение, поскольку «Бог есть истинный Отец. Следовательно, Единородный есть Сын по природе, и именно в границах Божества, ибо от Бога должен родиться Бог, как, например, от человека — человек, и превышающая



Святители Афанасий
и Кирилл Александрийские
и свщч. Игнатий Богоносец.
Икона. 2-я пол. XVI в. (ВГИАХМЗ)

все Природа Бога и Отца не может оказаться неистинной, рождая не подобающий Ей плод» (Ibid. II 8 // Ibid. P. 338–339).

Собственное значение имен Отец и Сын позволяет доказать единосущие Ипостасей, что иллюстрирует заложенная в самих этих именах аналогия с человеческим рождением. Однако эта аналогия применима очень ограниченно, поскольку «образ (*τρόπος*) Божественного рождения иной по сравнению с человеческим» (Thesaurus. 5 // PG. 75. Col. 61). Божественная природа не подлечит «обычаям и законам» телесных существ, но пребывает «в собственных пределах», будучи свободной от свойственного телесному рождению страдания и разделения (De s. Trin. II // SC. 231. P. 316). Из неизменности божественной природы вытекает вечное бытие Отца как Отца и совечность Ему рожденного от Него Сына, иначе, если Сын появляется и Бог становится Отцом, мы должны допустить в божественной природе изменение и превращение (Thesaurus. 5 // PG. 75. Col. 64). Рождение Сына не предварялось изволением Отца, как это утверждали ариане, подкреплявшие свое мнение указанием на то, что в случае «невольного» рождения Бог подлечит принуждению и необходимости (De s. Trin. II // SC. 231. P. 332). Противопоставление «добровольного» или «невольного» в отношении Божественного рождения неуместно. Как божественные свойства, напр. «святость» и «благость», не предваряются предшествующим изволением, но по существу принадлежат Отцу, так

же по существу, а не по действию воли Он рождает Сына (Ibid. P. 338–342). Равным образом недопустимо полагать, что Отец был вечно Отцом «в возможности» (*δυνάμει*) и имел Сына «в простом умозрении и только в воображении», после чего родил Сына, поскольку это означало бы некое движение от возможности к «действию» (*ἐνέργεια*) в недрах божественной природы, что противоречит ее неизменности (Ibid. P. 342–344).

Наименование Бога Отцом открывает не только то, что Он — начало Сына, но и что Сам Он не имеет начала. Сын «созначален» (*συνώναρχος*) Отцу по отношению к творению, поскольку, как и Он, не подлечит времени и становлению (Ibid. III // Ibid. 237. P. 126–128), но Отец «безначален» (*ἀναρχος*) и в исключительном смысле по отношению к другим Лицам Св. Троицы. Хотя вслед за Никейским Символом веры К. говорит о рождении Сына «из сущности Отца» и называет Сына и Св. Духа «плодом сущности Отца», у него именно Отец, а не сущность Божества является «началом» (*ἀρχή*) Сына. Согласно К., в открывающем Евангелие от Иоанна стихе: «В начале было Слово» (Ин 1. 1) — под «началом» следует понимать Отца как начало Сына по «бытию-из-чего» (*τὸ ἐξ οὗ*). Сын, будучи «в Отце как в источнике», имеет «в Себе Самом Отца как первоначальное начало Своей собственной природы, по одному только бытию-из-чего, так как Он существует от Отца» (Cyr. Alex. In Ioan. I 1 // Pusey. 1872. Vol. 1. P. 20–21). К этому же относятся и слова ап. Павла: «Христу глава — Бог» (1 Кор 11. 3). «Как Бог по природе», Христос «имеет главу — Отца на небесах, потому что Слово, будучи Богом, родилось от Него по природе», в то время как «глава означает начало» (Or. ad Pulch. 5 // ACO. T. 1. Vol. 1(5). P. 28). «Отца, сущего на небесах» Сын имеет «как бы источником и корнем Своей Ипостаси» (De s. Trin. III // SC. 237. P. 126). К. принимает обе известные в святоотеческой традиции интерпретации слов Христа: «Отец Мой более Меня» (Ин 14. 28). Чаще он относит их, как и все «уничижительные» выражения Христа, к домостроительству по плоти. «Будучи не меньше Отца по тождеству сущности и по совершенному равенству с Ним во всем, Он все же

говорит, что заключен в худшем по причине человеческого» (*Cyr. Alex. De incarn. Unigen. // SC. 97. P. 250–252*). Но наряду с этим К. допускает приложение слов Христа к внутри-троичным отношениям: Отец «больше» Сына, как Его начало. К., т. о., вполне определенно выражает учение об Отце как о единственном начале Св. Троицы и об источнике бытия Сына и Св. Духа, т. е. о «единоначалии» (*μοναρχία*) Отца, хотя сам этот термин в таком значении у него не используется. Это отражено и в выражении: «Бог и Отец», к-рое К. постоянно прилагает к первой Ипостаси (*Boulnois. 1994. P. 376*).

Сопоставляя имя Отец с др. именами, К. отмечает его преимущество перед именем «несотворенный» (*ἀγένητος*), поскольку в первом уже содержится мысль о Сыне, так что оно само по себе возводит к знанию Св. Троицы, а второе — лишь сопоставляет Бога с творениями. Кроме того, называя Бога Отцом, мы обозначаем Его на основании того, что Он есть (Он — Отец Сына), в то время как «несотворенный» говорит только о том, чем Он не является, так что имя Отец более истинное и более подходящее Ему (*Cyr. Alex. Thesaurus. 1 // PG. 75. Col. 25–27*). Имя Отец даже «более соответствующее» (*κυριώτερον*) Богу, нежели имя Бог. Последнее только обозначает Его достоинство как Господа всех, в то время как «Отец» указывает на Его «существенное свойство» (*οὐσιώδης ἰδιότης*), поскольку открывает, что Он родил (*In Ioan. XI 7 // Pusey. 1872. Vol. 2. P. 681*).

Имена Отец и Сын принадлежат к категории «соотнесенное» (*τὰ πρὸς τι*; ср.: *Arist. Categ. 6a–8b*), что утверждает вечное сосуществование именуемых. Отец «никак не может считаться истинным Отцом, если не имеет Сына плодом собственной сущности. Ведь как в силу значения соотнесенных имен (*τὸν πρὸς τι λεγόμενον*) вовсе не может быть Сына, если при этом не подразумевается непременно Отец, точно таким же образом нельзя помыслить об Отце, если нет Сына» (*Cyr. Alex. Contg. Jul. VIII // PG. 76. Col. 905*). Помимо взаимного сосуществования имена Отец и Сын, как «соотнесенные», открывают и познание Одного через Другого (*Thesaurus. 32 // Ibid. 75. Col. 485*). Отец и Сын познаются совместно: «Никто ведь не может полу-

чить совершенного знания об Отце, если рядом и вместе с Ним нет знания и о Сыне, ибо кто узнал, что есть Отец, вместе с тем узнал, конечно, и Сына» (*In Ioan. XI 5 // Pusey. 1872. Vol. 2. P. 667–668*).

При рассуждении о Св. Духе К. более всего был сосредоточен на защите Его Божественного достоинства. К. имел в виду духоборчество как крайнее, прямо утверждавшее, что Св. Дух — творение, так и более «утонченное», согласно к-рому Он имеет «некую особенную и промежуточную природу» (*ἰδιὰν τινὰ καὶ μέσην φύσιν*), не будучи Богом, но и превосходя творение (*De s. Trin. VII // SC. 246. P. 142*). На возражение, что Св. Дух ни где в Свящ. Писании не назван Богом, К. отвечает, что Он ни где не назван и творением, хотя очевидным образом причисляется к двум другим Лицам Божества (*Ibid. P. 144–146*). Один из важнейших для К. аргументов — освящающее и обоживающее действие Св. Духа в человеке. В противоположность духоборцам, видевшим в этом бесспорном факте свидетельство того, что Он — существо по сравнению с Богом низшее, посредническое и служебное в деле освящения человека, К. показывает, что Св. Дух должен быть Богом и Святым по природе, чтобы подавать людям превышающие границы творения святость, познание Бога, усыновление, образ Божий и делать их причастниками божественной природы и богами по благодати (*Thesaurus. 34 // PG. 75. Col. 592–617; De s. Trin. VII // SC. 246. P. 160–226*). Св. Дух, как и Сын, является «плодом сущности Бога и Отца» (*Thesaurus. 34 // PG. 75. Col. 617*), Он единосущен Отцу и Сыну (*Ep. 55. 30 // ACO. T. 1. Vol. 1(4). P. 60*), имея и Свою особую Ипостась. Он «существует в собственной Ипостаси и признается Самим по Себе [существующим]» (*Ep. 17. 10 // Ibid. Vol. 1(1). P. 39*; ср.: *In Ioan. XI 1 // Pusey. 1872. Vol. 2. P. 635*).

Для выяснения личного свойства Св. Духа К. приводит ряд сравнений, подсказанных Его именем. Прежде всего в нем заложено сходство с дыханием (дуновением). «Назвав Святого Духа, природно исходящего от Отца через Сына, как бы по образу дуновения, выходящего через уста, ты обозначишь Его собственное существование» (*De s. Trin. II // SC. 231. P. 238–240*). Более всего личное свой-

ство Св. Духа проявляется в обращенной к творению деятельности Св. Троицы. Он занимает особое место в освящении человека, так что святость, общее свойство всех Лиц, преимущественно отмечена в Его имени: «От Священного Писания мы не услышали ничего другого, как только то, что Он — Святой» (*Thesaurus. 34 // PG. 75. Col. 596*). В Нем творению открывается «качество» (*ποιότης*) Божества (*In Ioan. IX 1 // Pusey. 1872. Vol. 2. P. 468–469*). Такое свойственное Св. Духу обладание полнотой божественной сущности и проявление вовне ее свойств К. поясняет рядом тварных аналогий. Благоухание цветов, «взяв как бы существенное или природное действие или качество испускающих его, сообщает знание о них вовне» (*In Ioan. XI 1 // Pusey. 1872. Vol. 2. P. 635*). Так и Св. Дух «есть как бы благоухание некое сущности [Божией], живое и очевидное, сообщающее твари то, что от Отца, и приносящее через Себя причастие высочайшей над всем сущности» (*Ibid. XI 2 // Ibid. P. 639*). Сходные примеры: жар, исходящий от воды; сладость меда (*Thesaurus. 34 // PG. 75. Col. 572, 573, 588*). В этом же домостроительственном контексте К. называет Св. Духа «завершением» (*συνπλήρωμα*) Св. Троицы. «Как по природе будучи от Сына, так и посланный Им к творению, Он производит обновление, являясь завершением Св. Троицы» (*Ibid. Col. 607*).

Касаясь отношения Св. Духа к другим Лицам Св. Троицы, К. отмечает, что Он — собственный (*ἴδιον*) для Отца, а в силу единосущия Сына Отцу — собственный и для Сына (*In Ioan. XI 10 // Pusey. 1872. Vol. 2. P. 718*). Вечное отношение Св. Духа к Сыну сохраняется и после воплощения. По Своем воскресении Христос через дуновение подает Св. Духа апостолам (*Ин 20. 22*), показывая тем самым, что властен подавать «Дух Отца» как «Свой собственный» (*Cyr. Alex. In Ioan. IX 1 // Pusey. 1872. Vol. 2. P. 468*). Это относится и к др. эпизодам земной жизни Спасителя. Принимая ради нас Св. Духа в Крещении как человек, воплощенное Слово остается «Подателем Духа» (*Ibid. II 1 // Ibid. Vol. 1. P. 184*). Христос был прославлен и совершал чудеса Св. Духом как «Своим собственным», а не как внешней для Себя силой (*Anath. 9*).

Существование трех Лиц Божества как особых Ипостасей не приводит к тритеизму, поскольку Их действительное различие сочетается с совершенным единством, основанием которого является общая божественная природа (In Ioan. I 5 // Pusey. 1872. Vol. 2. P. 25; Contr. Jul. VIII // PG. 76. Col. 904). Взаимное сосуществование Лиц является столь же необходимым, как, напр., наличие в природе человека определенных существенных свойств (Contr. Jul. VIII // PG. 76. Col. 904–905).

Природное единство Св. Троицы определяет единство действия и воли. Они относятся к сущности (природе) Божества и являются общими для всех трех Лиц (In Ioan. X 2 // Pusey. 1872. Vol. 2. P. 537–538; Adv. Nest. V 6 // АСО. Т. 1. Vol. 1(6). P. 103). Любое действие Св. Троицы является и общим действием всей природы, и частным действием каждого Лица. Т. е. в едином действии каждое Лицо сохраняет особый образ действия (De s. Trin. VI // SC. 246. P. 104, 110). Такое единство действия при сохранении в нем личных свойств Ипостасей выражается обычной для К. формулой «от Отца через Сына в Духе» (παρὰ τοῦ Πατρὸς δι' Υἱοῦ ἐν Πνεύματι): «Ибо все от Отца через Сына в Духе, и во всех свершениях прославляется Святая и единосущная Троица» (In 1 Cor. V // Pusey. 1872. Vol. 3. P. 287; ср.: In Hebr. // Pusey. 1872. Vol. 3. P. 414–415). Эта формула — еще одно указание на единоначалие Отца, Который есть источник ипостасного бытия Сына и Св. Духа и от Которого исходит и всякое обращенное вовне действие Св. Троицы, причем Сын и Св. Дух содействуют Ему не как служебные силы, а как единосущные и равночестные Лица Божества (Θεοδόρου. 1974. Σ. 86–87).

Единство Лиц Св. Троицы является образом единства, которое должно существовать между людьми (Cyr. Alex. In Ioan. XI 11 // Pusey. 1872. Vol. 2. P. 729, 733). Вселение Св. Духа делает духовное единство верующих столь же тесным, как и их телесное единство, к-рое подается в таинстве Евхаристии (Ibid. P. 736–737).

Учение об исхождении Св. Духа. Позднейшая (начиная с IX в.) полемика вокруг лат. добавления к Символу веры, согласно к-рому Св. Дух исходит «и от Сына» (Filioque), явилась одной из причин особого инте-

реса исследователей к тринитарному учению К. В подтверждение Filioque именно на К., более чем на др. греч. отцов, ссылались католич. теологи (Allatus. 1661; Du Manoir. 1944. P. 225). В правосл. богословии сложилась не менее устойчивая традиция объяснять воззрения К. по данному вопросу в смысле природного исхождения Св. Духа только от Отца. В совр. зап. лит-ре имеется тенденция к более взвешенному анализу дискутируемых мест. М. Бульнуа полагает, что в мысли К. сосуществуют различные, но взаимодополняющие положения, не позволяющие односторонне оценивать его учение в связи с позднейшим спором. Согласно К., Св. Дух есть одновременно Дух Отца, от Которого исходит, и Дух Сына, от Которого получает все, что имеет (ср.: Ин 16. 13–15), так что Он исходит от Отца не без посредства Сына. Основанием того, что К. «идет дальше своих предшественников в утверждении зависимости Св. Духа от Сына», является характерная для его мысли «непрерывность» между богословием и домостроительством, а также защита природного единства Божественных Лиц, при которой представлялось необходимым указать связи, соединяющие Их не только попарно, но и все три Лица вместе (Boulnois. 2003. P. 106–107). С тем, что особенности учения К. объясняются «сотериологической перспективой его триадологии», согласны и правосл. ученые (Χρήστος. 1993. Σ. 368; ср.: Флоровский. Вост. отцы V–VIII. С. 58). С. Пападопулос, признавая «двусмысленность» нек-рых выражений К., использовавшихся зап. теологами для обоснования Filioque, объясняет их стремлением К. в контексте арианской полемики подчеркнуть единосущие Божественных Ипостасей. Утверждение К., что Дух исходит (как и Сын рождается) «из сущности Отца», могло привести к нек-рому смешению личного свойства Отца (рождать и изводить) с сущностью Св. Троицы. Однако изучение общего контекста творений К. показывает, что такого смешения не происходит и в действительности у К. личные свойства Отца и Сына по отношению к Св. Духу остаются несообщаемыми, а спорные места объясняются в смысле правосл. учения об исхождении Св. Духа от Отца и о Его послании в мир через Сына (Пападопулос. 2004. Σ. 112–120). Наиболее обстоятель-

ный разбор учения К. об исхождении Св. Духа в его традиц. правосл. истолковании помимо классического труда А. Зерникава (Zoernikav. 1774–1775; Зерникав. 1902) представлен в исследовании А. Феодору (Θεοδόρου. 1973–1974).

Во мн. местах в творениях К. исхождение Св. Духа относится только к Отцу (Θεοδόρου. 1973. Σ. 568–581; Παπαδόπουλος. 2004. Σ. 116). Св. Дух «исходит» (ἐκπορεύεται), «изливается» (προχέεται), «происходит» (πρόεσι), «изникает» (προκύπτει) «от Отца» (ἐκ τοῦ Πατρὸς, παρὰ τοῦ Πατρὸς) или «из сущности Отца». При этом термин «источник» (πηγή) К. использует только по отношению к Отцу и никогда по отношению к Сыну. Св. Дух часто называется «собственным» (ἴδιον) Духом Сына, что означает не зависимость Его ипостасного существования от Сына, но Их тождество по природе. «От Отца рожден Сын, и Он в Нем и из Него природно, исходит же и Дух Святой, будучи собственным для Бога и Отца и подобно этому — для Сына» (Cyr. Alex. Contr. Jul. II 27 // SC. 322. P. 160). «Хотя Дух Святой исходит от Бога и Отца, однако Он — собственный для Сына, и ведь во многих местах Духом Христа назван исходящий от Бога и Отца Дух» (In Luc. 11 // Reuss. 1984. Fragm. I 23). Нередко утверждение того, что Св. Дух исходит от Отца, сочетается с указанием на то, что Он подается творению через Сына. Особенно важно, что подобные выражения употребляются тогда, когда К. объясняет Никейский Символ веры. «Мы веруем «в Духа Святого», считая Его не чуждым божественной природе, ибо Он по природе — от Отца, изливаясь через Сына на творение» (Or. ad Arc. 3 // АСО. Т. 1. Vol. 1(5). P. 63). Св. Дух «изливается, то есть исходит, как из Своего источника, от Бога Отца и сообщается твари через Сына» (Ep. 55. 30 // Ibid. Vol. 1(4). P. 60). К. ясно указывает на связывающее Лица единосущие, в силу к-рого Св. Дух — «собственный» Отцу и Сыну, и на различие ипостасного исхождения Св. Духа от Отца и Его ниспослания в мир через Сына. «Христос помазал и запечатлел нас Духом не чуждым, но собственным как Себе, так и Отцу, ибо в Обоих Дух Святой — по тождеству сущности, нераздельно, поскольку к творению Он приходит от Отца через Сына» (In 2 Cor. I // Pusey. 1872. Vol. 3. P. 326).

«От Отца через Сына (δι' Υἱοῦ)» — наиболее характерное для К. выражение применительно к исхождению Св. Духа, которое позволяет правильно истолковать менее определенные места его творений. Единственным источником, из Которого исходит Св. Дух, является Отец. Исходя от Отца, Он подается творению через Сына, что наряду с указанием на то, что Он — Его «собственный» Дух, утверждает Божественное достоинство Сына (Христа) в контексте полемики с арианством и несторианством (Θεοδώρου. 1973. Σ. 572, 581; Παπαδόπουλος. 2004. Σ. 117).

Вместе с тем в языке К. имеется нек-рая неустойчивость и неопределенность, что приводит к таким выражениям, к-рые на первый взгляд благоприятствуют зап. учению о Filioque. Он нередко говорит об «излиянии» Св. Духа «от Сына» или о Его происхождении «от Отца и Сына». Напр.: «Если Святой Дух, оказавшись в нас, делает нас подобными Богу, исходит же Он и от Отца и от Сына (πρόεσι δὲ καὶ ἐκ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ), то очевидно, что Он принадлежит божественной сущности, по существу происходя из нее и в ней (τῆς θείας ἐστὶν οὐσίας, οὐσιωδῶς ἐν αὐτῇ καὶ ἐξ αὐτῆς προϊόν)» (Cyr. Alex. Thesaurus. 34 // PG. 75. Col. 585). «Назвав Духа Христова живущим в нас (Рим 8. 9), тотчас же присовокупил: «А если Христос в вас» (Рим 8. 10), указуя тем самым на полное подобие Сына с собственным Его и от Него по природе изливающимся (παρ' αὐτοῦ κατὰ φύσιν προχέμενον Πνεύμα) Духом» (Cyr. Alex. In Ioan. II 1 // Pusey. 1872. Vol. 1. P. 188). «Он именуется Духом истины (Ин 16. 13), а истина есть Христос (Ин 14. 6), и Он (Дух.— Ф. (Ю.)) изливается от Него (προχεῖται παρ' αὐτοῦ), как, конечно, и из (ἐκ) Бога и Отца» (Cyr. Alex. Ep. 17. 10 // ACO. T. 1. Vol. 1(1). P. 39). Однако подобные выражения встречаются у К. всегда в контексте Божественного домостроительства, а не собственно богословия и относятся к посланию Св. Духа в мир, а не к Его вечному происхождению (Θεοδώρου. 1974. Σ. 285–298). К. пишет, что «Дух есть Дух Бога и Отца, а также и Сына, существенно изливаемый от Обоих (τὸ οὐσιωδῶς ἐξ ἀμφοῖν, ἤτοι ἐκ Πατρὸς δι' Υἱοῦ προχέμενον Πνεύμα), то есть от Отца через Сына» (Cyr. Alex. De adorat. I // PG. 68. Col. 148). Здесь одно и то же слово «изливается» по отноше-

нию к Отцу означает исхождение от Него Св. Духа, а по отношению к Сыну — сообщение через Него Св. Духа творению. Прибавка же «существенно» (οὐσιωδῶς) подразумевает в отношении к Сыну, что Св. Дух единственен Ему. Различие ипостасного исхождения Св. Духа от Его послания в мир здесь выражено различием предлогов: «от» (ἐκ) и «через» (διὰ), так что «от Обоих» означает «от Отца [вечно] через Сына [во времени]» (Творения. 2000. Кн. 1. С. 133. Примеч. 1; Παπαδόπουλος. 2004. Σ. 120).

Подтверждением того, что К. не учил об исхождении Св. Духа «от Сына» в смысле позднейшего Filioque, является его спор с еп. Феодоритом Кирским по поводу 9-го анафематизма против Нестория. На слова К., что Христос прославлен «Своим собственным Духом» (Cyr. Alex. Anath. 9), Феодорит возражал: «Что до того, собственный ли Сыну Дух, то если он сказал этим, что Он одноприроден [Сыну] и исходит от Отца, то мы исповедуем с ним и примем такое изречение, как благочестивое; если же так, будто Он от Сына и через Сына имеет бытие, отвергнем это как богоуольное и нечестивое» (Apol. contr. Theodoret. 62 // ACO. T. 1. Vol. 1(6). P. 133). К. в ответ написал: «Хотя Дух Святой исходит, по слову Спасителя, от Бога и Отца, но Он не чужд и Сыну, ибо Тот все имеет вместе с Отцом» (Ibid. 64 // Ibid. P. 135). Т. е., по К., Св. Дух «собственный» Сыну в силу единосущия, а не в силу Его ипостасного исхождения. Ту же мысль К. высказал позже в послании «о мире» архиеп. Иоанну Антиохийскому: «Дух Бога и Отца, Который хотя исходит от Него, но не чужд Сыну по понятию сущности (κατὰ τὸν τῆς οὐσίας λόγον)» (Ep. 39. 10 // Ibid. Vol. 1(4). P. 19). В свою очередь Феодорит, усмотревший в этом письме «покаяние египтянина», среди прочего написал, что в отличие от прежних писаний К. в нем «исповедуется, что Дух Святой не от Сына или через Сына имеет бытие, но исходит от Отца (οὐκ ἐξ Υἱοῦ ἢ δι' Υἱοῦ τὴν ὑπαρξιν ἔχον, ἀλλ' ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκτορευόμενον), называется же собственным Сыну, как единосущный Ему» (Theodoret. Ep. 171 // SC. 429. P. 234). Равно несправедливо как первое обвинение Феодорита, так и его последующее утверждение, будто К. отрекся от своего заблуждения, поскольку учение о том, что Св. Дух — «собственный» Дух

Сына не потому, что Он источник Его ипостасного бытия, но в силу Их единосущия, было у К. неизменным (Mahé. 1911. Col. 2506). Этот спор был далек от позднейшего спора по поводу Filioque, поскольку проходил в русле оппозиции антиохийской и александрийской христологии (Halleux. 1979. P. 624–625). К. не выяснял вопрос о вечном исхождении Св. Духа, но лишь утверждал Его «собственность» для воплощенного Слова (Флоровский. Вост. отцы V–VIII. С. 59). Тем не менее в совокупности эти документы свидетельствуют, что К., подобно Феодориту, учил о вечном исхождении Св. Духа «от Отца».

Антропология. Восходящее к Аристотелю (Arist. Top. 132b), окончательно сформулированное стоиками (Sext. Adv. math. VII 269) и ко времени К. ставшее общеупотребимым (Porphyr. In Categ. P. 60) определение человека как «живое существо разумное, смертное, восприимчивое к мысли и знанию» (ζῶον λογικόν, θνητόν, νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν) неоднократно приводится в антиарианских сочинениях К. (Cyr. Alex. Thesaurus. 2, 8, 31 // PG. 75. Col. 28, 109, 444; De s. Trin. VII // SC. 246. P. 150; и др.). Он использует его, однако, не с целью раскрытия собственно антропологических воззрений, но в полемике с арианами как логически совершенное понятие или «определение сущности» (In Ioan. VI // Pusey. 1872. Vol. 2. P. 128), чтобы в сопоставлении с ним показать, что термин «нерожденный» не может быть назван «определением сущности». Др. определение: «плоть одушевленная разумной душой» (σὰρξ ἐψυχωμένη ψυχῇ νοεῖσά) или «плоть одушевленная разумно» (νοεῖσά), используемое и в ранних творениях (In Is. IV 2 // PG. 70. Col. 973) и особенно часто в антинесторианских трактатах, К. применяет исключительно по отношению к человечеству Христа. Здесь свойственное языку Свящ. Писания именование всего человека «плотью» (Ис 40. 5; Иоил 2. 28; и др.) дополняется указанием на существование «разумной души», чтобы подчеркнуть полноту человеческой природы вопреки ереси Аполлинария. «Ведь чем другим может быть природа человечества, как не плотью, разумно одушевленной?» (Cyr. Alex. Ep. 46. 5 // ACO. T. 1. Vol. 1(6). P. 162).

В отношении природного состава человека К. придерживался строгой

дихотомии. Человек «по своей природе есть нечто сложное и не простое, составленный из двух — чувственного тела (*αἰσθητὸν σῶματος*) и разумной души (*ψυχῆς νοεράς*)» (In Ioan. II 1 // Pusey. 1872. Vol. 1. P. 219). При этом душа человека «несравненно выше» его тела (Hom. pasch. 18. 1 // PG. 77. Col. 804). Дух человека (*πνεῦμα*) для К. не является еще одной (3-й) природной составляющей. Он либо полагает его синонимом души (In Ioan. XII // Pusey. 1872. Vol. 1. P. 96), либо отмечает, что душу можно назвать «духом», подобно др. бестелесным существам (De s. Trin. VII // SC. 246. P. 196).

К. придерживался креационистского подхода в вопросе о происхождении души отдельного человека. «Хотя матери тех, кто находятся на земле, по природе служат рождению, имея во чреве плоть, которая мало-помалу уплотняется и посредством неких невыразимых Божественных действий развивается и достигает совершенного человеческого облика, но духа этому живому существу посылает Бог тем способом, какой Он Сам знает, ибо Он созидает «дух человека в нем» (Зах 12. 1)». В этом месте «дух» является синонимом «души», а «плоть» — «тела», поскольку К. тут же указывает, что матери собственно являются матерями «только тел из земли», но рожают «целое живое существо из души и тела» (Cyr. Alex. Ep. 1. 12 // ACO. T. 1. Vol. 1(1). P. 15). Т. о., согласно К., душа каждого человека не рождается, но таинственным образом влагается Богом в зачатое тело. Вместе с тем он отвергал учение Оригена о том, что души существовали прежде тел и были облечены в тела в наказание за их мысленное грехопадение (Ep. 81 // Ibid. T. 3. P. 201–202; DBC. T. 3. C. 525), подробно вскрывая его несостоятельность (In Ioan. I 9 // Pusey. 1872. Vol. 1. P. 115–126). Также он подвергает критике иудейское представление о наказании детей за грехи родителей. Слова Свящ. Писания, что Бог воздаст «грехи отцов детям до третьего и четвертого рода» (Числ 14. 18; по LXX), нельзя понимать в смысле неотвратимости наказания потомков грешников, как бы продиктованного неким «злопаямством». Напротив, они свидетельствуют о свойственном Богу долготерпении и милосердии, поскольку Он наводит наказание не тотчас, но



Свт. Кирилл Александрийский.
Роспись ц. Преображения Господня
Покровского мон-ря (Бюси-ан-От),
Франция. 2004–2007 гг.
Мастер Я. Н. Добрынин

давая отсрочку «до третьего и четвертого рода». Причем гнев Божий постигает детей только в том случае, если они сами продолжают жить в грехах своих отцов, примеры чему можно найти в книгах ВЗ (Cyr. Alex. In Ioan. VI 1 // Pusey. 1872. Vol. 2. P. 143–148).

I. Первозданный человек; образ Божий. Человек является прекраснейшим созданием Божиим (Thesaurus. 15 // PG. 75. Col. 281), венцом и конечной целью творения. Все прочее сотворено ради него, и Божий замысел о нем предшествовал появлению неба и земли. На его исключительное достоинство указывает уже способ творения: если все остальное Бог творил сразу же Своим повелением, то только создание человека Он почтил «предварительным советом» и «личным участием» (*αὐτοσυρία*) (Glaph. in Pent. In Gen. I // PG. 68. Col. 20). Достоинство человеческой природы не ограничивается лишь тем, что Бог как бы собственноручно «взял персть от земли и, подобно горшечнику, дал ей прекрасный образ». Человек получил еще большее «даяние Божественного художества», поскольку «мы сотворены по образу и подобию Бога (Быт 1. 26–27), удостоились иметь образ славы Его, мысленно блистающий в душах наших, хотя по плоти мы — земля от земли» (Cyr. Alex. In Is. IV 2 // PG. 70. Col. 960).

Образ Божий в человеке заключается не в его телесном облике, как полагали антропоморфиты, поскольку это означало бы признание телесности и ограниченности в Самом Боге (Resp. ad Tib. 10 // Pusey. 1872. Vol. 3. P. 592–593; Ep. 83 // Ibid. P. 603–604), но в определенных свойствах

человеческой души. Среди них К. указывает разумность, добродетельность, святость, свободу воли, способность главенствовать над проч. творением: «Только человек в отличие от всех земных животных разумен, сострадателен и наделен способностью ко всякой добродетели, а кроме того, получил владычество над всеми живущими на земле (Быт 1. 28), по подобию и образу Бога» (Cyr. Alex. Ep. 83 // Pusey. 1872. Vol. 3. P. 605). «Изображается же Он в нас, как можно думать, прежде всего и главным образом через добродетель и освящение. Ведь Божество — свято и является источником, началом и основанием всякой добродетели» (Resp. ad Tib. 10 // Ibid. P. 593–594). «Человек сотворен был вначале наделенным властью над собственными своими хотениями и обладающим свободным стремлением к чему бы ни захотел, ибо свободно Божество, по образу Которого он сотворен» (Glaph. in Pent. In Gen. I 4 // PG. 69. Col. 24). Как богоподобное свойство человека К. особо отмечает его разум. Бог «влагает семя премудрости и богопознания, прирождает корень разума (*βούλοῦ*) и таким образом совершает разумное живое существо, являя его причастником собственной Своей природы» (In Ioan. I 9 // Pusey. 1872. Vol. 1. P. 111). Образ Божий не является исключительной принадлежностью человека: им обладают и ангелы, поскольку и у них есть добродетели, «притом несравненно больше, чем у нас». «Все разумное творение приобретает образ Божий через освящение, праведность и всякую добродетель. Ведь если даже у нас, живущих на земле, проявляется Божественная и превышающая этот мир красота, то разве не в большей мере — у разумных вышних сил, на которых почивает Бог?» (Resp. ad Tib. 14 // Ibid. Vol. 3. P. 599–600). К. не соглашается с предположением, что сотворенный «по образу» Бога человек не образ Бога, но «образ образа», т. е. Сына, Который есть образ Отца (2 Кор 4. 4; Кол 1. 15). Поскольку «подобие во всем у Св. Троицы не имеет отличия» и «Божество по природе — одно в Отце, Сыне и Святом Духе», то «даже если человек сотворен по образу Сына, он и так является по образу Божию, ведь в нем блистают черты всей единосущной Троицы» (Cyr. Alex. De dogm. sol. 4 // Pusey. 1872. Vol. 3. P. 557–558).

Образ Божий тесно связан с дарованием Св. Духа. Согласно К., в библейском рассказе о сотворении человека (Быт 2. 7) слова: «И создал Бог человека (взяв) прах от земли» (по LXX), — говорят собственно о сотворении его тела, к-рое тут же было одушевлено «живой и разумной душой одному Богу ведомым способом». В последующих же словах: «И вдунул в лицо его дыхание жизни» речь идет уже не о создании души, но о даровании сотворенному человеку Св. Духа, «подаваемого через Сына разумному творению, и преобразующего его в высочайший, то есть Божественный, образ». Живому существу, «одушевленному уже и до свойства совершенной природы доведенному», т. е. состоящему из души и тела, «Творец как некую печать Своей природы внедрил Св. Духа, то есть «дыхание жизни», через которое он образован был по первообразной красоте и сотворен по образу Создателя, направляемый силою живущего в нем Духа ко всякому виду добродетели». Это «дыхание жизни» есть Св. Дух, поскольку оно исходит как бы из недр Божества, т. е. «принадлежит Его сущности», а что Св. Дух не стал душой человека — вполне очевидно, поскольку, во-первых, это противоречило бы неизменности божественной природы, а во-вторых, это делало бы невозможным грехопадение человека (*Cyr. Alex. De dogm. sol. 2 // Pusey. 1872. Vol. 3. P. 552–553; In Ioan. IX 1 // Ibid. Vol. 2. P. 484–485*). Благодаря тому что в человеке «на чертан» Св. Дух, он «возвышается над пределами собственной природы» (*Glaph. in Pent. In Gen. I 2 // PG. 69. Col. 20*). При этом иногда К. говорит, что «образ божественной природы» был дан человеку, «когда вдунут был Дух Святой» (*De adorat. I // PG. 68. Col. 145*). Иногда же уточняет, что человек имеет образ Божий и по своему природному устройению, «от природы имея стремление ко всякому добродетели и знание его» и будучи «разумным и способным к добрым делам и праведности», а причастие Св. Духа «черты божественной природы» делает в нем «более явными» (*De dogm. sol. 2 // Pusey. 1872. Vol. 3. P. 553*). К. не был склонен рассматривать человека в его «чистой» природе, в отрыве от определенного Богом предназначения (*Burghardt. 1957. P. 38–39*). Хотя образ Божий принадлежит челове-

ческой природе, в возможности человек является также «сверхприродным», поскольку благодаря природным способностям «тварь (т. е. человек) восходит до превышающего ее природу по благодати Прославившего ее и Венчающего разными почестями» (*Cyr. Alex. In Ioan. I 9 // Pusey. 1872. Vol. 1. P. 111*).

Первозданный человек обладал совершенством природных сил и полной свободой в пользовании ими. «Праотец Адам... является совершенным по разуму тотчас же с первых времен бытия, сохраняя в себе еще незагрязненным и чистым данное его природе от Бога просвещение и имея неиспорченным достоинство своей природы» (*Ibidem*). «Ибо он сотворен был для нетления и жизни, и подобающее святым было его жителство в раю сладости, ум весь и всегда пребывал в созерцании Бога, а тело — в безмятежной невозмутимости, поскольку покоились все постыдные страсти» (*In Rom. // Ibid. Vol. 3. P. 186*). Хотя человек был тленным по природе, благодать Св. Духа изымала его из смерти и тления, а также плотских движений, хотя и врожденных, но оставшихся бездейственными (*In Ioan. I 9 // Ibid. P. 138; Contr. Jul. III // PG. 76. Col. 637*).

К. не различает «образ» и «подобие» Божие и отрицает, будто первое дано человеку при творении, а второе только предстоит обрести в буд. веке. «Подобие по отношению к Богу мы получили, конечно, в первом устройении, и мы являемся образами Божиими» (*De dogm. sol. 3 // Pusey. 1872. Vol. 3. P. 554–555*). Хотя Свящ. Писание говорит: «И сотворил Бог человека по образу Своему» (Быт 1. 27) — и не упоминает о сотворении «по подобию», однако «достаточно было сказать «по образу», поскольку это не выражает ничего другого, как «по подобию»... Ведь если Бог сказал: «Сотворим человека по образу Нашему и по подобию» (Быт 1. 26), кто дерзнет утверждать, что осуществилось только то, что «по образу», а «по подобию» — еще нет?» (*Cyr. Alex. De dogm. sol. 3 // Pusey. 1872. Vol. 3. P. 556*). Это не означает, что для первозданного человека не было оставлено место для преуспевания. Ему следовало через собственное произволение проявить приверженность к Богу и к добродетельной жизни (*De adorat. I // PG. 68. Col. 145; Glaph. in Pent. In Gen. I 4 //*

PG. 69. Col. 24). Данная Богом заповедь должна была предостеречь его от «высокомерия», к-рое легко могло явиться от «избытка благоденствия». Этот «закон воздержания», подкрепленный «наказующей угрозой», напоминал о том, что «он Бога имеет своим Предстоятелем, Царем и Господом» и что он «подчинен постановлениям Обладающего» (*De adorat. I // PG. 68. Col. 148; Glaph. in Pent. In Gen. I // Ibid. 69. Col. 20*). Однако, «хотя в первозданном [человеке] были все возможности для приобретения добродетели», в нем «совсем не оказалось [добродетельного] действия» (*Resp. ad Tib. 8 // Pusey. 1872. Vol. 3. P. 590*).

II. Грехопадение и его последствия. Адам, «обладая самопроизволением и наделенный властью над своими желаниями... изменился и пал» (*In Ioan. IX 1 // Ibid. Vol. 2. P. 485*). Возможность падения определялась тем, что, обладая природой «изменчивой» (*τρέπτος*), он еще не утвердился в праведности (*Thesaurus. 20 // PG. 75. Col. 336*), а его прямым виновником стал диавол, «отец зависти и греха». «Подойдя с обманом и прельщениями, он «ввел его в преслушание, воспользовавшись женщиной как орудием своего лукавства» (*De adorat. I // Ibid. 68. Col. 148–149*). «Соблазненный лестью диавола», человек «презрел Создателя и, поправ определенный ему закон, оскорбил Благотетеля и отверг данную ему благодать». Следствием этого явился Божественный приговор (Быт 3. 19), искажение образа Божия в человеке, а при умножении человеческого рода и распространении в нем греха — окончательное отступление Св. Духа и совершенное забвение Бога (*Cyr. Alex. In Ioan. II 1 // Pusey. 1872. Vol. 1. P. 183*). Человек лишился дарованных через причастие Св. Духа бессмертия и нетления (*Thesaurus. 15 // PG. 75. Col. 281*). «Природа человека, променявшая благодать Божию и обнаженная уже от первоначальных благ, изгнана из рая сладости, тотчас же превратилась в безобразную и потом оказалась подпадной разрушению» (*De adorat. I // Ibid. 68. Col. 149*). Отныне над людьми тяготела необходимость смерти — «как из-за преступления в Адаме, так и по причине господствующего от него и вплоть до нас греха» (*Ep. 41. 12 // ACO. T. 1. Vol. 1(4). P. 43*). Утвердилось владычество диавола, к-рый есть «князь

мира сего» (Ин 14. 30), поскольку он «подчинил себе человека посредством греха» (In Ioan. X 1 // *Pusey*. 1872. Vol. 2. P. 531). Богоподобные черты в человеке извратились, и он стал подобен диаволу, образом чего служит жезл Моисея, к-рый, будучи брошен на землю, превратился в змея (Исх 4. 2–3). Так и Адам, «проводя жизнь в святости, находился как бы в руке Божией», но после грехопадения, «оторвавшись от первого своего положения и корня, выскользнул из руки Того, Который удерживал его в святости, упал на землю, то есть с высот добродетели, и слабодушно пришел к мысли избрать плотское, заболев уже несмягченной злобой и ничем не различаясь от змия» (*Cyr. Alex. De adorat. II* // PG. 68. Col. 244).

Адам — «начало и корень [человеческого] рода» (Ibidem), и последствия его греха распространяются на всех его потомков, которые и сами, оказавшись в плену диавола, преступают Божественные заповеди, так что «воля Божия нарушена всеми» (In Ioan. XII // *Pusey*. 1872. Vol. 3. P. 84). Поскольку человеческая природа «заболела грехом «через непослушание одного», то есть Адама, то и «грешными сделались многие» (Рим 5. 19) — не потому, что они совершили преступление вместе с Адамом, ибо их тогда еще не было, но потому, что они принадлежат к его природе, оказавшейся под законом греха» (*Cyr. Alex. In Rom. // Pusey*. 1872. Vol. 3. P. 186–187; ср.: *De dogm. sol. 6* // Ibid. P. 560). К. различает «преступление в Адаме» и «владычествующий над всеми нами грех», как его последствие (*De adorat. X* // PG. 68. Col. 657, 672; In Hebr. // *Pusey*. 1872. Vol. 3. P. 378; и др.). Вслед за ап. Павлом (Рим 5. 17–19; 1 Кор 15. 21–22) он сопоставляет это осуждающее действие греха одного человека, Адама, на всех его потомков с тем оправданием, к-рое распространяется на всех людей в силу праведности одного «человека», Христа (*Cyr. Alex. De dogm. sol. 6* // *Pusey*. 1872. Vol. 3. P. 560). Средством передачи греховности выступает способ плотского зачатия и рождения. Человеческая природа оскверняется тлением и смертью, «имеющей корнем своим грех», а также тем, «что рождаемое сеется как бы в плотском сладострастии» (*De adorat. XV* // PG. 68. Col. 1005–1008).

Сотериология. В центре Божественного плана спасения человека стоит вочеловечение Слова. Христос становится «вторым Адамом», родоначальником и «возглавите-



Святители Афанасий и Кирилл Александрийские. Икона. 1795–1798 гг. (РГИАХМЗ)

лем» обновленного человечества. Поскольку «первый Адам не сохранил дарованной ему от Бога благодати, то Бог и Отец определил нам с неба второго Адама (1 Кор 15. 45)... дабы как через непослушание первого мы подверглись Божественному гневу, так через послушание второго мы и клятвы избегли и упразднили бы бедственные последствия ее» (*Cyr. Alex. In Ioan. II 1* // *Pusey*. 1872. Vol. 1. P. 184).

Самая общая цель домостроительства воплощенного Слова — восстановление человека, т. е. возведение и возвращение его в изначальное состояние. Имея в виду слова ап. Павла о том, что Бог Отец благоволил возглавить все во Христе (Еф 1. 10), К. называет восстановление человека «возглавлением» (ἀνακεφαλαίωσις) (*Cyr. Alex. In Ioan. IX 1* // *Pusey*. 1872. Vol. 2. P. 481). В общем деле восстановления К. выделяет более частные «образы возглавления»: умерщвление греха и победу над смертью, наше усыновление благодатью Св. Духа. «Едиnorodный, будучи Богом и от Бога по природе, стал человеком, очевидно, для того, чтобы осудить грех во плоти (Рим 8. 3–4),

умертвить смерть Своею собственной смертью (Евр 2. 14–15) и явить нас сынами Божиими, находящих-ся на земле возродив в Духе в превышающее их природу достоинство (Ин 1. 11–13)» (*Cyr. Alex. In Ioan. IX 1* // *Pusey*. 1872. Vol. 2. P. 481–482).

Во Христе человеческая природа получает безгрешность (*Adv. Nest. I 1* // АСО. Т. 1. Vol. 1(6). P. 17). Плоть Христа свободна от греха, потому что она — собственная плоть безгрешного Слова. В то время как тела всех остальных людей можно назвать «греховной плотью», поскольку они по природе подвержены действию «безместных сластей» (ἐκτόπων ἡδονῶν), тело Христа именуется не «плотью греха», но только «подобием» греховной плоти (Рим 8. 3). «Хотя оно сходно с нашими телами, но уже не ведает болезни плотской нечистоты, ведь этот Божественный храм свят от чрева Матери... Поскольку в ней (плоти Христа — Ф. (Ю.)) поселилось Слово, освящающее все творение, осуждена была сила греха» (*Cyr. Alex. In Rom. // Pusey*. 1872. Vol. 3. P. 212–213; ср.: *Ep. 45. 9* // АСО. Т. 1. Vol. 1(6). P. 155). После совершения Божественного домостроительства умерщвление греха становится и нашим достоянием, когда благодатью Св. Духа и через таинство Евхаристии «осуждается закон греха» в нас самих (In Rom. // *Pusey*. 1872. Vol. 3. P. 213). В изначальном безгрешном плоти Христа до времени действовали «человеческие и безукоризненные страсти», т. е. безгрешные немощи плоти (утомление, сон, страх, скорбь). Это было необходимо для того, чтобы удостоверить истинность Его вочеловечения, а главное — чтобы Он мог претерпеть ради нас спасительные страдания и смерть плоти, после чего Его плоть была прославлена окончательно. «После воскресения то самое тело, которое претерпело страдание, более не имело в себе человеческих немощей... Оно окончательно стало нетленным, и не только нетленным, но и животворящим, поскольку это тело Жизни, то есть Единородного. И оно даже просияло славой, подобающей лишь Божеству, и мы считаем его телом Бога» (*Ep. 45. 9–10* // АСО. Т. 1. Vol. 1(6). P. 155–156).

Победа над смертью во Христе определяется тем, что Он, как Бог и Жизнь по природе, сообщает жизнь Своей плоти (*Quod unus* // SC. 97.

Р. 494). Однако для разрушения смерти недостаточно было одного воплощения Слова, но требовались смерть и воскресение Христа, доставляющие жизнь и нетление всей человеческой природе. Поэтому «животворящее Слово Божие по необходимости облеклось в одержимую смертью природу, то есть в нашу, или человеческую, чтобы, набросившись также и на Его плоть... смерть лишилась господства над нами, будучи упразднена Богом». Этим Христос «оставлял нетление для человеческой природы, ставшей такой, как и в начале» (Or. ad Pulch. 25 // АСО. Т. 1. Vol. 1(5). P. 42; ср.: Ibid. 43 // Ibid. P. 58; ср.: Nom. pasch. 24. 4 // PG. 77. Col. 897). Христос принимает страдания и смерть добровольно, по любви к людям, как Бог желая спасения всех людей, но Его Гефсиманское моление обнаруживает, что смерть нежелательна Ему как человеку (Quod unius // SC. 97. P. 494). «Крестные страдания хотя были в некотором отношении нежелательны Спасителю Христу, но желательны [Ему] ради нас и [по причине] благоволения Бога и Отца». Смерть «была невольной для Христа по причине плоти и бесславия страдания, но в то же время и вольной, доколе не была приведена к благополучному для всего мира концу воля Отца, то есть спасение и жизнь всех» (In Ioan. IV 1 // Pusey. 1872. Vol. 1. P. 486, 488).

Принцип «возглавления» К. прилагает и к отдельным событиям жизни Христа. Он все совершает как представитель всего человечества, и спасительные последствия каждого Его деяния становятся достоянием всех. Исправляя непослушание Адама, Он стал послушным во всем Богу Отцу, чем «оправдывает человеческую природу в Себе Самом», так что и мы являемся участниками этого оправдания (Or. ad Pulch. 20 // АСО. Ő. 1. Vol. 1(5). P. 37–38). При Крещении на Иордане на Него сошел Св. Дух (Ин 1. 32), некогда отступивший от человечества из-за греха, чтобы, «сойдя на Него, как на второе начало рода», Св. Дух «снова почил на нас» (Cyr. Alex. Or. ad Pulch. 27 // АСО. Ő. 1. Vol. 1(5). P. 44). Христос молился Отцу «с сильным воплем и со слезами» (Евр 5. 7) от лица всех людей, поскольку «это мы были в Нем, как во втором начале рода... прося того, чтобы была уничтожена власть смерти и восстановлена та жизнь, которая и бы-

ла издревле дарована [нашей] природе» (Cyr. Alex. Or. ad Pulch. 31 // АСО. Ő. 1. Vol. 1(5). P. 48–49). Он взывал на Кресте: «Боже Мой! — для чего Ты Меня оставил?» (Мф 27. 46), усваивая Себе нашу богооставленность, бывшую следствием грехопадения, и тем самым разрешил «попстигшее нас оставление», умоляя Отца «оказать такое же благоволение к нам, какое оказано Ему Самому» (Cyr. Alex. Or. ad Pulch. 17 // АСО. Ő. 1. Vol. 1(5). P. 34–35). В смерти Он предаёт Отцу «собственный дух, то есть ставшую единой с Ним душу», чтобы мы «более не сходили в ад», но, «предавая свои души верному Творцу, пребыли в благих надеждах» (Ibid. 44 // Ibid. P. 58). Как человек Он вззошел «в самое небо, чтобы предстать ныне за нас пред лицо Божие» (Евр 9. 24) и тем самым «как бы привел к взору Бога и Отца человеческую природу, которая была отлучена из-за преступления в Адаме». В Себе Самом «нас Он представляет очам Отца... так что мы, наконец, оказались достойными Отческого воззрения, будучи приняты в разряд сынов» (Cyr. Alex. Or. ad Pulch. 35 // АСО. Ő. 1. Vol. 1(5). P. 52–53).

Наряду с учением о «возглавлении» у К. ясно выражено и учение об искуплении в строгом смысле слова, также имеющее для него библейские истоки (Ис 53. 4–6; Ин 1. 29; 1 Петр 1. 18–19; Гал 3. 13–14; Евр 9. 11–14). Воплощенное Слово принимает на Себя наши грехи и вместе нас терпит за них наказание, так что Его смерть по плоти является исполнением вынесенного нам приговора. Это — Жертва, принесенная Богу за людей. Божественное достоинство Христа определяет высочайшую цену Его искупительной жертвы, благодаря чему она примиряет с Богом, разрешает от проклятия и оправдывает верующих в Него. «Он один умер за всех, будучи удовлетворительной ценой всех (ὁ πάντων ἀντάξιος) и собственную душу сделал выкупом (ἀντάλλαγμα) за наши души... Единородный стал человеком, понес тело, природно подверженное смерти, и был наименован плотью, чтобы, претерпев за нас смерть, угрожавшую нам за грех, привести грех в бездействие и унять, наконец, обвиняющего нас сатану, так как мы в Самом Христе понесли наказание за виновность в прегрешении» (Cyr. Alex. De adorat. III //

PG. 68. Col. 293–296; ср.: In Is. V 1 // Ibid. 70. Col. 1173–1176; In Ioan. XII // Pusey. 1872. Vol. 3. P. 84–85). Искупительное значение Жертвы Христа является для К. аргументом при опровержении христологических ересей. Так, наличие человеческой души у Христа против аполлинариан доказывается тем, что она должна быть «выкупом за всякую душу», как и Его плоть является «равноценной платой за всякую плоть» (De incarn. Unigen. // SC. 97. P. 232). В полемике с Несторием это аргумент в пользу ипостасного единства Христа. Поскольку Он не простой человек, но воплощенный Бог, Его смерть по плоти является достаточной «для искупления поднебесной» (Or. ad Pulch. 7 // АСО. Т. 1. Vol. 1(5). P. 26).

Христос принес Жертву за людей, но не за Себя, поскольку, не имея греха, Он не нуждался и в приношении за грех (Anath. 9). Эта Жертва принесена «Богу и Отцу» (Ibidem; ср.: Еф 5. 2). Вместе с тем Христос принес ее и Самому Себе, «а через Себя и в Себе — Отцу... Поэтому если даже о Нем говорится, что как человек Он священнодействует, но как Бог Он Сам принимает Жертву, так как Тот же Самый есть вместе Бог и человек» (Cyr. Alex. Or. ad Pulch. 23 // АСО. Т. 1. Vol. 1(5). P. 34–35).

Итогом Божественного домостроительства является дарование Св. Духа человечеству, что возводит его к теснейшему единству с Богом и восстанавливает в нем образ Божий. «Наше воссоединение с Богом должно представляться совершенным через Христа Спасителя не иначе как через общение и освящение в Духе, ибо связывает нас и как бы соединяет с Богом Дух Святой, получив Которого мы оказываемся причастниками и общниками божественной природы и через Сына и в Сыне воспринимаем Самого Отца» (In Ioan. XI 10 // Pusey. 1872. Vol. 2. P. 722). Мы возводимся «в первоначальную красоту» только «через причастие Св. Духа, внедряющего в нас Свое свойство святости и подпадшую тлению природу преобразующего в свойственную Ему жизнь и таким путем возводящего к Богу и образу Его то, что лишено этой славы. Ведь Сын есть чистый образ Отца, а природное подобие Сына есть Дух Его. Поэтому-то, преобразуя как бы в Себя Самого человеческие души, Он (Дух.—Ф. Ю.) начертывает в них Божественный образ и отпечатлевает отра-

жение Верховной Сущности» (Ibid. XI 11 // Ibid. P. 730–731). Посредством Св. Духа Христос поселяется в наших сердцах (In Soph. II // Ibid. 1868. Vol. 2. P. 236), мы получаем благодать усыновления (In 1 Cor. III // Ibid. 1872. Vol. 3. P. 269) и, «созвлекшись худости собственной природы», восходим в «превышающее нашу природу достоинство», называясь и являясь сынами Божиими (In Ioan. I 9 // Ibid. Vol. 1. P. 134–136). Дуновение воскресшим Спасителем Св. Духа на апостолов (Ин 20. 22) К. ставит в соответствие с дарованием Св. Духа первоначальному Адаму также через дуновение (Быт 2. 7), полагая 2 этих события ключевыми во всем Божественном плане спасения (Cyr. Alex. De dogm. sol. 2 // Pusey. 1872. Vol. 3. P. 554).

Св. Дух с Его спасающей и освящающей благодатью подается не всем людям, но только верующим во Христа, в Церкви с Ее таинствами. «Познавшим явление Христа» даруется «духовное возрождение через веру и Дух» при крещении (In Is. IV 2 // PG. 70. Col. 965). По вере они переходят «от грехов к оправданию, от смерти к жизни» и «обогащаются преславной благодатью сыноположения» (De adorat. XVII // Ibid. 68. Col. 1073), достигают «истинного и презрядного боговидения», поскольку, будучи призваны «к освящению через веру во Христа», познают «через Него и в Нем Бога и Отца» (In Zach. V // Pusey. 1868. Vol. 2. P. 475). Во Христе человечество возводится не только в первоначальное, но и в лучшее состояние. Святым является «начальное время жизни» человечества, «в праотце рода человеческого, Адаме, еще не нарушившем заповеди и не пренебрегшем Божественными повелениями». Но гораздо более свято «последнее время жизни, во Христе, Который есть второй Адам, преобразующий род наш в обновление жизни в Духе» (De adorat. XVII // PG. 68. Col. 1077). Собрание призванных через веру иудеев и язычников — это Церковь, пророчески наименованная «Иерусалимом, городом святым» (Ис 52. 1). Она освятилась «не через служение по закону, но став сообразной Христу и общницей Божественного Его естества, очевидно по причастию Св. Духа, в котором мы и запечатлены в день искупления, омывшись от всякой нечистоты и избавившись от всякой скверны». В Церкви «мы оправдались через

веру» во Христа «и обогатились безопасностью во всем и как бы стеной ограждены благодатью Его, потому что Он отгоняет от нас всякое диавольское нападение и жестокие восстания противоборствующих сил» (Cyr. Alex. In Is. V 1 // PG. 70. Col. 1144). Здесь «мы приобретаем Христу духовно и телесно», ведь «в нас поселяется Христос» не только «посредством Св. Духа», но и «через таинственное благословение» (In Rom. // Pusey. 1872. Vol. 3. P. 213), т. е. таинство Евхаристии, в котором мы достигаем телесного единства друг с другом, составляя одно Тело Христа (см. подробнее в ст. *Евхаристия*, разд. «Учение свт. Кирилла Александрийского о Евхаристии»).

Характерные черты сотериологии К., в которой центральное место занимает Христос как искупитель и «возглавитель» спасаемого человечества и акцентируется особая роль Св. Духа в его восстановлении, определяют и эсхатологию К. Если отпущение греха каждый человек приобретает во Христе Св. Духом в таинстве Крещения, то от смерти мы будем избавлены «все вместе» (De dogm. sol. 6 // Ibid. P. 561) в конце этого века, при всеобщем воскресении мертвых. Оно было открыто прор. Иезекиилю в видении оживающих мертвых костей (Иез 37. 7–10) и также произойдет по действию Св. Духа, на что, согласно К., указывают слова псалмопевца: «А когда Ты отвернешь лицо — смятутся... и в прах свой возвратятся; пошлешь Духа Твоего, и будут созданы, и обновись лицо земли» (Пс 103. 29–30, LXX). «Когда мы преткнулись в Адаме из-за его преступления, Бог отвернулся от нас, и по этой причине мы возвратились в свой прах, подвергнувшись проклятию. Ведь Творец сказал: «Ибо ты земля и в землю отойдешь» (Быт 3. 19, LXX). Но в последние времена этого века Бог и Отец силой животворящего Духа во Христе воздвигнет всех мертвых» (Cyr. Alex. De dogm. sol. 7 // Pusey. 1872. Vol. 3. P. 562–563). Причастие Св. Духа определит и различие участи людей после всеобщего воскресения (см. ст. *Воскресение мертвых*). Прикровенно на это указывают слова Христа: «Я пришел для того, чтобы имели жизнь и большее (περισσόν) имели» (Ин 10. 10, греч.). Он пришел «не для того только, чтобы [Его] овцы имели жизнь, но и [чтобы они имели] нечто «большее», ибо кроме ожив-

ления верующих в Него дается еще непреложная надежда им обладать всеми благами». Этим «большим» является «совершеннейшее причастие Духа». И хотя некогда оживут все вообще люди, однако причастие Св. Духа («большее») принадлежит «одним только оправданным верой во Христа» (Cyr. Alex. In Ioan. VI 1 // Pusey. 1872. Vol. 2. P. 219–220).

Свящ. Писание открывает, что на Страшном Суде Сам Христос, как Бог, «единственный Законодатель и Судия» (Иак 4. 12, греч.), вынесет приговор о вечной участи каждого человека «соответственно тому, что он делал, живя в теле, — доброе или худое» (2 Кор 5. 10) (Cyr. Alex. Or. ad Arc. 25. 35, 109 // ACO. T. 1. Vol. 1(5). P. 71, 73, 89). Это произойдет уже после всеобщего воскресения. Поэтому, в частности, К. полагает, что евангельская притча о богаче и Лазаре (Лк 16. 19–31) не относится к наст. времени, ведь «ни воскресения еще не было, ни воздаяния за дела еще никому не последовало», но сказана Спасителем с целью наглядно представить немилосердным богачам то «ужасное и неизбежное наказание», к-рому они при нераскаянности подвергнутся в буд. веке (Cyr. Alex. De dogm. sol. 8 // Pusey. 1872. Vol. 3. P. 564–565). Однако К. вполне разделяет учение о частном суде прежде всеобщего Страшного Суда. Существенное свойство (τὸ σωματικόν) человеческой смерти состоит в том, что «души не уничтожаются вместе с телами от земли» (Ер. 1. 24 // ACO. T. 1. Vol. 1(1). P. 22), а посмертное состояние душ праведников и грешников различно. В то время как «души грехолюбцев низвергаются в место ужаснейшего наказания, то есть в ад», «души святых, уходя из земных тел, благодатью и человеколюбием Божиим как бы предаются в руки вселюбящего Отца» (In Ioan. XII // Pusey. 1872. Vol. 3. P. 96).

Иером. Феодор (Юлаев)

Христология. В ходе несторианского спора К. заметно пересмотрел свою христологическую терминологию (Quasten. 1960. P. 137). Уже в древности говорили об изменении его христологических взглядов (Андрей Самосатский, Севир Антиохийский), однако это отвергали и сам К., и его православные последователи. В совр. науке преобладает т. зр., согласно к-рой христология К. не претерпела существенных

изменений: она оставалась тождественной «в своей основе» (*Liébaert*. 1951. P. 237), имея одни и те же сoterиологические предпосылки (*Fairbairn*. 2006. P. 129–130). Свойственные К. разнообразие формул и гибкость богословского языка, по замечанию свт. Евлогия Александрийского, определялись тем, что для него вербальная сторона христологии имела подчиненное значение (*Phot. Bibl.* 230. P. 272).

Некую сложность для понимания христологии К. создает сохраняющаяся у него неоднозначность основных христологических терминов. Термины «природа» (φύσις) и «ипостась» (ὑπόστασις), к-рые он отчетливо различает в триадологии, в христологии часто отождествляются (*Cyr. Alex. Apol. contr. Theodoret.* 20 // АСО. Т. 1. Vol. 1(6). P. 115). В то же время неск. раз термин «природа» К. использует как синонимичный термину «сущность» (οὐσία). В таком значении К. прилагает его к плоти Христа (*Or. ad. Pulch.* 18, 25 // *Ibid.* Vol. 1(5). P. 36, 42) или говорит о различии по природе божества и плоти (*Adv. Nest. II* // *Ibid.* Vol. 1(6). P. 34). Часто термины «природа» и «ипостась» противопоставляются термину «лицо» (πρόσωπον), так что К. прилагает понятие «ипостась» даже к человеческой природе, говоря, что во Христе произошло «соединение самих вещей (προγμάτων), или ипостасей» (*Apol. contr. Theodoret.* 14 // *Ibid.* P. 112). Иногда же «природа» и «ипостась» выступают как синонимы термина «лицо», указывая на индивидуальное существование: «Природа Слова, или же Ипостась, что есть Само Слово» (*Ibid.* 20 // *Ibid.* P. 115).

I. Воплощение. К. понимает Воплощение как явление Бога во плоти (*Jouassard*. 1953. P. 186). Отсюда часто встречающееся у него именование Христа Еммануилом (Мф 1. 23), ввиду значения этого имени («С нами Бог»). Определяющими для К. являются евангельское изречение «Слово стало плотью» (Ин 1. 14), учение ап. Павла об «истощании» (Флп 2. 5–11) и учение Никейского Символа веры о единосущии Сына Отцу. «Само неизреченно рожденное из сущности Бога Отца Единородное Слово Его, Творец веков... восприняло семья Авраамова и стало причастно крови и плоти, согласно Писанию (Евр 2. 14, 16), то есть стало человеком, и, приняв плоть и сделав



Свт. Кирилл Александрийский.
Фрагмент Царских врат. 1654 г.
Мастер Э. Цанес
(музей ц. Панагии Антивуниотиссы,
Корфу)

ее собственной, родилось плотски через святую Богородицу Марию» (*Cyr. Alex. Or. ad Arc.* 3 // АСО. Т. 1. Vol. 1(5). P. 63). Бог Слово «связывается в единство» с нашей природой и «сплетается в нечто одно из обеих», а потому Христос не просто человек, носящий божество (ἀπλῶς θεοφορήσας), но Бог вочеловечившийся (*Hom. pasch.* 17. 2 // PG. 77. Col. 776). Отсюда — теснейшее единство во Христе Слова и воспринятой Им плоти (человеческой природы), к-рая существует не самостоятельно, но в Его божественной Ипостаси. Когда К. говорит о «собственной» природе Христа, то обычно подразумевает божественную природу.

II. Человеческая природа Христа. Следуя библейскому языку (Ин 1. 14), К. предпочитает называть воспринятое Слово человечество «плотью» (σάρξ), уточняя, что она «одушевлена разумной душой», и указывая на обычай Свящ. Писания иногда именовать человека плотью (Ис 40. 5; Иоиль 2. 28; см.: *Cyr. Alex. Resp. ad Tib.* 7 // *Pusey.* 1872. Vol. 3. P. 589). А. Грильмайер полагал, что только в результате несторианского спора К. сделал шаг в сторону реального диффизитства, когда «душа Христа также стала» для К. «величиной, заступающей богословского внимания» (*Grillmeier.* 1951. S. 173). Это

мнение опровергается тем, что и в ранних сочинениях К. можно найти немало мест, где ясно говорится о полноте человечества Христа, в т. ч. о наличии в Нем разумной души (*Dratsellas.* 1975. P. 221; ср.: *Welch.* 1994. P. 56). Выражение: «Слово стало плотью» — в интерпретации К. означает, что Слово стало совершенным человеком (*McKinion.* 2000. P. 162). Др. термины, используемые К. для обозначения человеческой природы: «тело», «человек» (при этом уточняется, что Христос не «простой» (ἀπλῶς, ψιλῶς, κοινός) человек), «человечество» (ἀνθρωπότης), «человеческое» (τὸ ἀνθρώπινον), а также более отвлеченные выражения: τὰ ἡμέτερα (наше), τὸ καθ' ἡμῶς (свойственное нам) и др. Достаточно регулярно К. прилагает к человечеству Христа и термин «природа».

III. Безусловное единство Христа. К. настойчиво утверждает единство воплотившегося Бога Слова. Еще в «Толковании на Евангелие от Иоанна» он писал о недопустимости «разделять Его после вочеловечения на два Лица». «Как Слово рождается от Бога, так и человек — от Жены; Один, однако же, из обоих Христос» (*Cyr. Alex. In Ioan.* II 1 // *Pusey.* 1872. Vol. 1. P. 224). Во время несторианского спора он пишет: «Хотя различны сошедшие к истинному единству природы, один из обоих Христос и Сын... Божество и человечество образовали одного Господа, Христа и Сына через неизреченное и невыразимое стечение к единству» (Ер. 4. 3 // АСО. Т. 1. Vol. 1(1). P. 26). Для определения единства природ К. использует термины «соитие», «схождение», «стечение» (σύννοδος, σύμβασις, συνδρομή), «единение», «единство» (ἔνωσις, ἐνότης) и др. В ранних творениях он иногда говорит о «вселении» Слова в «храм» тела, о «восприятии» Им «человека», а соединение двух природ определяет как «смешение» (ἀνάκρασις) или «сплетение» (συνπλοκή), однако в посл. в несторианском споре К. отказался от подобных выражений.

Термины Нестория «богоносный человек» (ἀνθρώπος θεοφόρος), «вселение» (ἐνοίκησις), «связь» (συνάφεια), «единство по достоинству и власти» Бога и человека во Христе, «единение лиц» явно недостаточны, считал К., могут быть отнесены к любому святому и приводят к разделению Христа на двух сынов (Ер. 17. 4–5 // *Ibid.* Vol. 1(1). P. 36). С 430 г.

К. вводит новые для себя формулы, акцентирующие единство Христа: «единение по Ипостаси» (ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν), «природное единение» (ἕνωσις φυσική, κατὰ φύσιν), «одна природа Слова воплощенная». По объяснению К., «единение по Ипостаси» означает, «что природа Слова, или же Ипостась, что есть Само Слово, поистине соединилось с природой человеческой», поэтому «есть единый Христос — вместе Бог и человек» (Apol. contr. Theodoret. 20 // Ibid. Vol. 1(6). P. 115), т. е. такое соединение природ, в к-ром сохраняется одна ипостась. «Единение природное» означает соединение «истинное» (ἀληθές), которое противопоставляется «относительному» соединению у Нестория (Apol. contr. Orient. 31 // Ibid. Vol. 1(7). P. 40; Apol. contr. Theodoret. 27 // Ibid. Vol. 1(6). P. 118). Для пояснения единства Христа К. привлекает ряд тварных аналогий: горящий уголь (Ис 6. 6–7), раскаленный металл, цветок и его запах (Cyr. Alex. Scholia // Ibid. T. 5. Vol. 1(1). P. 222), ковчег завета (De adorat. IX, X // PG. 68. Col. 596, 661), драгоценный камень и его сияние (Ном. rasch. 17. 2 // Ibid. 77. Col. 776).

IV. Неизменность и совершенство двух природ во Христе. Ипостасное единство Христа не приводит к изменению или слиянию природ. «Мы не утверждаем, — писал К., — что природа Слова, изменившись, стала плотью, ни того, что она преложилась в целого человека из души и тела, но что Слово, соединив с Собой по Ипостаси плоть, одушевленную разумной душой, неизреченно и непостижимо стало человеком» (Ep. 4. 3 // ACO. T. 1. Vol. 1(1). P. 26). К. признает совершенство двух природ, двойное единение Христа — с Богом Отцом по божеству и с нами по человечеству, и двойное рождение Христа; он одобряет «формулу примирения»: «Исповедуем, что Господь наш Иисус Христос, Единородный Сын Божий, есть совершенный Бог и совершенный человек из разумной души и тела; что Он рожден прежде веков от Отца по божеству, в последние же дни нас ради и нашего ради спасения от Марии Девы по человечеству; что Он единосущен Отцу по божеству и единосущен нам по человечеству; ибо произошло соединение двух природ» (Ep. 39. 5 // Ibid. Vol. 1(4). P. 17). К. отвергает термины «смешение» и «слияние» (κρῆσις, σύγχυσις, φυρμός — *Idem*. Ad Theo-

dosium. P. 275). «Две природы сошлись друг с другом в неразрывном (ἀδιάσπαστον) единстве неслитно и непреложно (ἀσυνχύτως καὶ ἀτρέπτως), поскольку плоть есть плоть, а не божество, даже когда она стала плотью Бога, равно как и Слово есть Бог, а не плоть, хотя по домостроительству Он и сделал плоть собственной» (Ep. 45. 6 // ACO. T. 1. Vol. 1(6). P. 153). Время от времени у К. появляются и прямо дифизитские выражения: «Он был одним в обоих» (εἰς ἦν ὁ ἐν ἁμφοῖν — Ep. 41. 23 // Ibid. Vol. 1(4). P. 48), «Один в двух и из двух Христос» (ἕνα ἐν ἁμφοῖν καὶ ἐξ ἁμφοῖν τὸν Χριστόν — Ep. 53 // PG. 77. Col. 288), «две есть природы» (δύο τὰς φύσεις εἶναι — Ep. 45. 7 // ACO. T. 1. Vol. 1(6). P. 154) и др., хотя в целом подобные выражения не характерны для него.

Утверждение полноты двух природ проявляется и в более частных вопросах: о действиях Христа и о пределах Его ведения. Монофелиты для доказательства одного действия Христа ссылались на такие высказывания К., где он утверждает, что Слово совершало чудеса не без содействия Своей плоти (In Ioan. IV 2 // Pusey. 1872. Vol. 1. P. 529; Resp. ad Tib. // Ibid. Vol. 3. P. 586). Однако К. определенно относит действие (ἐνεργεῖα) к сущности (природе), а не к Ипостаси (Лицу). «Мы не допустим, чтобы было одно действие у Бога и творения» (Thesaurus. 32 // PG. 75. Col. 453). «Что имеет тождественное действие, обыкновенно относится и к тождественной сущности» (Ibid. Col. 517). Эти и подобные им места цитировали отцы VI Вселенского Собора. Вопрос о пределах человеческого ведения Христа К. решает в контексте восприятия Словом не только человеческой природы, но и ее немощей (Dubarle. 1939. P. 112–114). «Совершенно неразумно, даже более — нечестиво воображать, что Господь чего-то не знает» (Cyr. Alex. In Ioan. VI 1 // Pusey. 1872. Vol. 2. P. 231). Будучи Единосущным Отцу, Христос был бы не равен Ему, если бы не знал «последнего дня» (Mф 24. 36). Однако Слово Божие взяло на Себя вместе с человечеством все, что принадлежит ему, кроме греха, а человечеству свойственно быть в неведении о буд. событиях, Христос, зная все, как Бог, «не отрекается от того, что Он, по-видимому, чего-то не знает, вследствие того, что это прилично человечеству» (Cyr. Alex.

Resp. ad Tib. 4 // Pusey. 1872. Vol. 3. P. 585).

V. «Взаимообщение свойств» (communicatio idiomatum). Христос «собирает воедино обе природы, словно бы смешав друг с другом их свойства» (De incarn. Unigen. // SC. 97. P. 282). По домостроительству Слово подчиняется ограничениям человеческой природы (Quod unus // Ibid. P. 454), поэтому можно говорить, что Слово рождается от Св. Девы, голодает, жаждет, утомляется, умирает, хотя сама по себе божественная природа остается бесстрастной. Вместе с тем человеческая природа возвышается и становится божественной плотью (Adv. Nest. II 8 // ACO. T. 1. Vol. 1(6). P. 46). Человеческое тело во Христе избавляется от тления и обретает жизнь, а душа становится сильнее греха, поскольку Слово как бы окрашивает ее «крепостью и неизменностью Своей собственной природы» (De incarn. Unigen. // SC. 97. P. 230). «Взаимообщение свойств» имеет и сотериологическое значение, будучи залогом общения между Богом и спасаемым человечеством, поскольку божественные свойства Христа могут быть переданы др. людям (Schurig. 2005. S. 97). К. не имеет в виду, что человечество стало чуждым тварной природе, но что оно из падшего состояния возведено в такое высокое положение и достоинство, к-рого раньше не имело (Cyr. Alex. In Ioan. I 9 // Pusey. 1872. Vol. 1. P. 133).

VI. Следствия ипостасного единства. Цитируя как сочинение свт. Афанасия кн. «О воплощении», К. пишет, что есть «одна природа Бога Слова воплощенная и почитаемая вместе с плотью Его единым поклонением» (Or. ad Arg. 10 // ACO. T. 1. Vol. 1(5). P. 65). Он вполне принимает это положение, говоря в 3-м послании Несторию, что «мы поклоняемся одному Сыну и Господу» (Ep. 17. 4 // Ibid. Vol. 1(1). P. 35); различая две природы, провозглашает единое поклонение Сыну (Ep. 40. 11 // Ibid. Vol. 1(4). P. 25).

В Евхаристии плоть Христа освящает и оживотворяет причастников «силой соединенного с ним Слова» (In Ioan. XI 9 // Pusey. 1872. Vol. 2. P. 707). Без этого соединения с Богом сами по себе евхаристические дары неспособны подать их причастникам обожение. Поэтому несторианство создает неразрешимые проблемы для церковного учения

о Евхаристии. Приобщаясь человеческой природе Христа, неразрывно соединенной с божеством, причастник имеет общение с Богом. Но для несториан, разделяющих единого Христа, вкушение плоти становится бессмысленной «антропофагией» (Apol. contr. Orient. 99 // АСО. Т. 1. Vol. 1(7). P. 59–60).

Единство Христа определяет цену Его искупительной Жертвы. Он «принес за нас собственную плоть и, предав ее ради нас на смерть, всех изъял от уз смерти. Ибо достаточно было того, чтобы один, всех ценнейший, умер за всех, поскольку Слово от Бога — Бог по природе, и тело, принесенное за нас, есть Его собственное» (Or. ad Arc. 7 // Ibid. Vol. 1(5). P. 64).

Христос становится «посредником (μεσίτης) между Богом и человеками» (1 Тим 2. 5). «Как бы середина некая между вышним Божеством и человечеством есть Христос, одновременно будучи тем и другим и как бы объемля в Себе столь разьединенное друг от друга: как Бог по природе Он соприкасается с Богом и Отцом, а как истинный человек — с людьми» (Cyr. Alex. In Ioan. VI 1 // Pusey. 1872. Vol. 2. P. 232–233). Христос, будучи «начатком обновляемой человеческой природы», после Воскресения становится для нас «корнем нетления» для человеческого рода (Ibid. V 2 // Ibid. Vol. 1. P. 695). «Все мы были во Христе и общее человечества (τὸ κοινὸν τῆς ἀνθρωπότητος) восходит к Его Лицу, почему Он и назван последним Адамом... Во всех Слово обитало через Одного, дабы достоинство Одного... переходило на все человечество» (Ibid. IX 1 // Ibid. P. 141).

Подобные высказывания дали повод протестант. теологам утверждать, что в христологии К. человечество Спасителя мыслится не как человеческий индивидуум, но как общая природа (Harnack A., von. Lehrbuch der Dogmengeschichte. Tüb., 1909⁴. Bd. 2. S. 351). Однако отрицание у Христа «индивидуальной» человеческой природы означало бы неполноту его человечества и противоречило бы тому, что Он — совершенный человек и «во всем подобен нам». По мысли К., «Христос воспринял общую человеческую природу только в том отношении, что Он подает благодать на совокупность людей и возводит человеческий род в сверхприродное состояние» (Weigl. 1925. S. 68). Хрис-

тос у К. во всем Своем бытии и во всех Своих действиях является как человеческий индивидуум (рождается, испытывает голод, терпит смертные муки). Чтобы стать главой человечества и совершить искупление, Слово должно было стать человеком в полном значении этого термина (Du Manoir. 1944. P. 263–264). К. пишет, что Слово соединилось не с «безипостаной» природой (ἀνυπόστατος μορφή), но в Воплощении произошло «соединение [действительных] вещей или ипостасей» (προσμίχτων ἡγούων ὑποστάσεων γέγονε σύνοδος — Cyr. Alex. Apol. contr. Theodoret. 14, 16 // АСО. Т. 1. Vol. 1(5). P. 112, 113), т. е. к человечеству Христа прилагается термин «ипостась», «сближаемый с термином «вещь», «конкретная реальность» (πρόγυια). Следов., по человечеству Христос хотя и принадлежит к «нашей» (καθ' ἡμῶς) природе, является не общей природой, но индивидуальным существом, которое обретает бытие в Ипостаси Бога Слова. В позднейшем богословии эта мысль была выражена термином *воипостасное* (ἐνυπόστατον) применительно к человечеству Христа (Du Manoir. 1944. P. 130–131).

VII. Формула «μία φύσις...». Выражение: «одна природа Бога Слова воплощенная» (μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη) — впервые появилось у К. в кн. «О правой вере к царицам» в цитате из кн. «О воплощении», известной ему как сочинение свт. Афанасия Александрийского (Cyr. Alex. Or. ad Arc. 10 // АСО. Т. 1. Vol. 1(5). P. 65). Ряд правосл. авторов VI в. (имп. св. Юстиниан, Леонтий Иерусалимский, анонимные составители сочинений «О сектах» и «Учение отцов») привели аргументы в пользу того, что в действительности это «Послание Иовиану» Аполлинария Лаодикийского, а К. был введен в заблуждение его ложным надписанием, что в наст. время признано бесспорным фактом (СРГ, N 3665). Несмотря на такое происхождение формулы «μία φύσις...» и ее использование монофизитами, в ее употреблении К. нет догматической погрешности. Ключом к ее истолкованию является 2-е послание К. Диокесарийскому еп. Суккенсу (Cyr. Alex. Ep. 46), где опровергаются 4 возражения против этой формулы. Его оппоненты утверждали, будто принятие формулы неизбежно означает, что Слово пострадало в Своей собственной природе,

произошло слияние природ и исчезновение человеческой природы и нельзя говорить о единности Христа нам по человечеству. К. объясняет, что «воплощенный» он понимает в значении «вочеловечившийся». Это означает совершенство человеческой природы Христа и Его единство нам. Поскольку есть плоть, подверженная страданиям, Слово не будет страдать в собственной природе. Следов., формула не противоречит признанию двух природ во Христе. Ценность выражения состоит в том, что оно утверждает единство Христа и позволяет говорить об усвоении Словом искупительных страданий (Ibid. 2–4 // АСО. Т. 1. Vol. 1(6). P. 158–161). Последнее возражение касалось возможности утверждать, что «Христос пострадал за нас нашей природой». Его страдания можно признать добровольными только в том случае, если Он претерпел их «вместе с разумной душой», но тогда его человечеству необходимо усвоить статус природы, и предпочтительнее было бы признать «две природы нераздельно после единения». Отвечая, К. говорит, что недопустимо мыслить две природы во Христе «самобытными», но следует разделять их «только в умозрении». «Поэтому даже если сказать, что у Еммануила есть природа человечества и [природа] Божества, это человечество стало собственным для Слова, и мы понимаем, что и вместе с ним Сын Один. Но коль скоро боговдохновенное Писание говорит, что Он пострадал плотию (1 Петр 4. 1), то и нам лучше говорить так, нежели говорить, что Он пострадал «человеческой природой», хотя нет никакого сомнения, что если бы на этом так упрямо не настаивали некоторые, [последнее выражение] ничуть не повредило бы учению о таинстве. Ведь чем другим может быть природа человечества, как не плотью, разумно одушевленной?» Т. о., К. соглашается с утверждением о возможности признать человечество Спасителя «природой», если только не приписывать ему статуса «самобытной» природы и тем самым не разделить Христа на двоицу сынов. Этого и не допускает защищаемая им формула, в то время как выражение «две природы нераздельно» оставляет простор для несторианского учения о «нераздельном» единстве Слова и человека во Христе только по равенству «чести, власти и произ-

воления» (*Cyr. Alex.* Ep. 46. 5 // АСО. Т. 1. Vol. 1(6). P. 162). Формула К. вводится им при фактическом признании двух природ Христа, остающихся «неслитными и неизменными» (Ep. 45. 6 // *Ibid.* P. 153). Общий контекст творений К. также исключает ее монофизитское понимание, поскольку он нигде не говорит, что есть «одна природа Христа», и даже прямо запрещает говорить это (*Ibid.* P. 154). С учетом объяснений К. эта формула была усвоена позднейшими правосл. авторами. V Вселенский Собор признал ее, анафематствуя тех, кто понимают ее в монофизитском смысле. Прп. Иоанн Дамаскин настаивал на том, что под словом «воплощенная» подразумевается полнота человечества (*Ioan. Damasc. De fide orth.* III 11). Прп. Максим Исповедник считал эту формулу описательным выражением Воплощения (*Maximus Conf.* Ep. 12 // PG. 91. Col. 501; см. ее объяснение различными св. отцами в кн.: *Dries.* 1939).

В тесной связи с формулой «μία φύσις...» стоит выражение К. «из двух природ» и используемая им «антропологическая парадигма». К. никогда не говорит, что Христос познается «в двух природах», как то позднее утвердил Халкидонский орос, но что Он — «из двух природ» (ἐκ δύο φύσεων), а «после единения» есть «одна природа Слова воплощенная». Но поскольку К. настаивает на неизменности двух природ, можно утверждать, что у него Христос познается «в тех же» природах, «из которых» Он составлен, т. е. выражение К. «из двух природ» тождественно халкидонскому «в двух природах» (*Phot. Bibl.* 229. P. 250, 256; *Ibid.* 230. P. 271, 274). Для иллюстрации единства природ Христа К. использует единство человека из души и тела. «Не двойственен один и единственный Христос, хотя Он и мыслится соединенным из двух, притом различных вещей (πρᾶξιόντων), подобно тому, как и человек мыслится состоящим из души и тела, но не двойственным, а одним из обоих» (*Cyr. Alex.* Ep. 17. 8 // АСО. Т. 1. Vol. 1(1). P. 38). Когда К. говорит об «одной природе» Слова, он обычно связывает это выражение с «антропологической парадигмой» (*Loon.* 2009. P. 388). Главная цель К. при использовании данного сравнения также состоит в том, чтобы подчеркнуть единство субъекта во Христе, не отрицая природного разли-

чия двух Его составляющих (*Meunier.* 1997. P. 235–242).

VIII. Учение К. является важнейшим источником Халкидонского ороса, утвердившего во Христе «две природы» и «одну Ипостась». Это было развитием ключевых положений христологии К.: безусловное единство Христа, признание двойственности природ, определение их единства как «единения по ипостаси». Главными документами, к-рые легли в основу ороса, наряду с «Томосом» папы св. Льва, стали послания К.: 2-е послание Несторию (*Cyr. Alex.* Ep. 4) и послание «о мире» архиеп. Иоанну Антиохийскому, включавшее авторизованную К. «формулу единения» (Ep. 39); оба послания были признаны образцовым изложением веры. Практически каждое положение Халкидонского ороса имеет текстуальное соответствие в посланиях К.: есть Один и Тот же Христос, Сын и Господь и в Нем «неразрывно, неслитно и непреложно» соединились две природы (Ep. 45. 6–7 // АСО. Т. 1. Vol. 1(6) P. 153–154), которые сохраняют в этом единении свое различие (Ep. 4. 3 // *Ibid.* Vol. 1(1). P. 27) и свои свойства (Ep. 46. 3 // *Ibid.* Vol. 1(6). P. 159). Христос — совершенный Бог и совершенный человек, рожденный от вечности от Отца и во времени от Св. Девы, единосущный Отцу по божеству и единосущный нам по человечеству; Он мыслится в одном Лице, несмотря на различие природ (Ep. 39. 5 // *Ibid.* Vol. 1(4). P. 17). Единственное положение, к-рому нет прямой параллели в творениях К. — Христос, познаваемый «в двух природах». Но и оно не вступает в противоречие с учением К. (См. также статьи *Дифизитство, Вселенский III Собор, Вселенский IV Собор, Иисус Христос*, разд. «Христология свт. Кирилла Александрийского».)

В. В. Новиков

Мариология. По условиям современной К. христологической полемики его внимание было сосредоточено преимущественно на обосновании Богоматеринства Св. Девы, выразившемся в защите имени Богородица (θεοτόκος). Несторий, утверждая, что без уточнения посредством прибавки «человекородица» (ἀνθρωποτόκος) это имя способно навести на мысль, будто Божество подвержено страданию или получило начало через Деву Марию, и предлагая как «более строгое» имя Хрис-

тородица (Χριστοτόκος), тем самым отрицал Божественное достоинство Христа. «Ведь если Господь наш Иисус Христос — Бог, каким образом не Богородица — родившая Дева?» (*Cyr. Alex.* Ep. 1. 4 // АСО. Т. 1. Vol. 1(1). P. 11). Имя Богородица — следствие ипостасного единства воплощенного Слова и вытекающего отсюда взаимообобщения свойств. «Поскольку Св. Дева по плоти родила Бога, соединившегося с плотью по Ипостаси, именно поэтому мы и говорим, что Она есть Богородица. И не так, будто от плоти имеет начало существование природы Слова. Ведь Слово было «в начале» и «Богом», и «Слово было у Бога» (Ин 1. 1), и Он есть Творец веков, сочный Отцу, и Создатель всего. Но как мы уже сказали прежде, поскольку Он соединил с Собой по Ипостаси человеческое, то и претерпел плотское рождение из Ее чрева» (*Cyr. Alex.* Ep. 17. 3 // АСО. Т. 1. Vol. 1(1). P. 40). Божеству, Которое бестелесно, присуще быть «безматерним» (ἀμήτωρ). Однако Св. Дева родила не «обнаженное Божество», но «очеловечившееся и соединившееся с плотью Слово от Бога Отца». Поэтому Она вполне может называться Матерью Бога (Μήτηρ Θεοῦ), как родившая «плотски» явившегося во плоти Бога (Hom. pasch. 17. 2–3 // SC. Vol. 434. P. 272). Для иллюстрации того, как он понимает Богоматеринство, К. привлекает антропологическую парадигму, указывая на то, что происходит при рождении человека. «Хотя они (матери людей. — *Авт.*) стали матерями только тел из земли, тем не менее, говорят, что при своем рождении они родили целое живое существо, то есть из души и тела, а не часть... Нечто подобное совершилось и при рождении Единородного... И если кто захочет сказать о матери такого-то, что хотя она «плотородица», но не «душеродица», это будет совершенное пустословие, ибо она родила, как я сказал, живое существо, искусно составленное из неподобных [друг другу частей], хотя и из двух, но одного человека» (Ep. 1. 12 // АСО. Т. 1. Vol. 1(1). P. 15). Нельзя сказать, что в человеке, рожденном от Жены, обитало Слово, но «Слово стало плотью» (Ин 1. 14). Это ключевое положение христологии К. определяет защиту имени Богородица. Отвергаящие это имя «неизбежно приходят к рассуждениям о двух Сынах Божиих.

Ведь если не родила плотски воплощенного Бога Св. Дева, то они, даже не желая того, непременно вынуждены будут исповедовать, что Она родила обыкновенного человека, не имеющего перед нами никакого преимущества» (*Cyr. Alex. Or. ad Arg. 6 // АСО. Т. 1. Vol. 1(5). P. 63*). Поэтому, говоря, что нет необходимости называть Марию Богородицей, Несторий «полностью разрушает таинство домостроительства по плоти» (*Adv. Nest. I 1 // Ibid. Vol. 1(6). P. 18*). Отсюда и содержание 1-го анафематизма К.: «Если кто не исповедует, что Еммануил — Бог по истине, и поэтому Св. Дева — Богородица, ибо Она плотски родила ставшее плотью Слово от Бога, да будет анафема» (*Anath. 1 // Ibid. Vol. 1(1). P. 40; ДВС. Т. 1. С. 197*). В имени Богородица К. видит своего рода сокращение всего христологического учения, поскольку оно само по себе предполагает единство Лица и двойственность природ Христа: «Достаточно для правого и безукоризненного исповедания нашей веры называть и исповедовать Богородицей Св. Деву». Нет никакой нужды уточнять его посредством термина «человекородица», ведь очевидно, что Мария могла родить Слово, только соединившееся с плотью, а не «обнаженное Божество», так что это имя в полноте выражает истину Его вочеловечения (*Hom. div. 15. 4 // Schwartz. 1927. S. 14*).

Имя Богородица неизменно присутствует в полемических трактатах К., начиная с «Послания к монахам Египта» (Ер. 1). В ранних же творениях, не считая фрагмента «Толкования на Псалмы» (*Exp. in Ps. // PG. 69. Col. 1117*), аутентичность к-рого небесспорна, оно встречается лишь однажды (*In Is. IV 4 // PG. 69. Col. 1036*), причем и здесь подозревают позднейшую вставку (*Durand. 1964. P. 49. Not. 1*). Однако реакция К. на отвержение этого имени Несторием показывает, что ему хорошо знакома древняя традиция его употребления в церковной письменности. По свидетельству Сократа Схоластика, оно использовалось, по меньшей мере, начиная с Оригена, к-рый не только употреблял его, но и подробно обосновывал его необходимость (*Socr. Schol. Hist. eccl. VII 32*). Юлиан Отступник укорял христиан, в частности, в том, что они «не перестают называть Марию Богородицей» (*Cyr. Alex. Contr. Jul.*



Свт. Кирилл Александрийский.
Роспись ц. вмч. Никиты в Чучере,
Сербия. 1320 г.

VIII // PG. 76. Col. 901). Поэтому К. с полным основанием писал Несторию: «Это проповедует повсюду учение правой веры; так, найдем мы, мыслили святые отцы; так они дерзали называть Св. Деву Богородицей» (Ер. 4. 7 // АСО. Т. 1. Vol. 1(1). P. 28). Хотя этого имени нет в Свящ. Писании, там встречается выражение: «Матерь Господа» (Лк 1. 43), вполне тождественное ему (*Quod Virg. Deip. 23 // АСО. Т. 1. Vol. 1(7). P. 29*). Если его не упомянул Никейский Собор, то только потому, что в его время оно не являлось предметом спора, так что «не было никакой необходимости выставлять на вид то, что не требовало исследования». Но содержание Никейского Символа веры означает признание Св. Девы Богородицей, поскольку он утверждает, что Тот, Кто «рожден от Отца» и «через Которого возникло все», — именно Он «воплотился, вочеловечился, пострадал и воскрес» (Ер. 10. 1 // АСО. Т. 1. Vol. 1(1). P. 110). Несторий, отвергая это, противопоставляет себя церковной традиции, поскольку «все, какие есть по всей вселенной, православные епископы и миряне исповедуют, что Христос есть Бог и что Дева, родившая Его, есть Богородица» (Ер. 11. 5 // Ibid. Vol. 1(5). P. 11). В творениях отцов прежнего времени встречаются «не в одном, а во многих местах слова, коими исповедуется, что Св. Дева Мария есть Богородица» (Ер. 8 // Ibid. Vol. 1(1). P. 109), в подтверждение чему К. приводит ряд святооте-

ческих свидетельств (Ер. 1. 4; *Or. ad Arg. 10, 12, 14; и др.*).

Вводимый Несторием термин «Христородица» не имеет основания ни в Свящ. Писании, ни в святоотеческой традиции, но лишь отражает его стремление рассматривать Бога и человека во Христе изолированно, что означает фактическое разделение единого Христа на «двух Сынов» (Ер. 40. 9 // АСО. Т. 1. Vol. 1(4). P. 24). Он уничижает исключительное достоинство Божией Матери, поскольку имя Христос означает «Помазанный» и в Свящ. Писании прилагается ко мн. святым, так что «христородицей» справедливо может быть названа мать каждого «помазанника» (Ер. 1. 10 // Ibid. Vol. 1(1). P. 14). В единичных случаях К. как будто позволяет себе положительное употребление этого термина, но исключительно с указанием на его недостаточность и в сочетании с именем Богородица (*Ibid. 1. 11 // Ibid. P. 15; Quod Virg. Deip. 9 // Ibid. Vol. 1(7). P. 22*). В то же время он настаивает, что Св. Деву необходимо называть Богородицей, а Ее именование Христородицей или «человекородицей» свойственно «защитникам нечестивых мнений Нестория» (Ер. 50. 21 // Ibid. Vol. 1(3). P. 100). Благодаря К. отрицательное отношение к термину «Христородица» закрепилось в Предании. Наличие в церковной гимнографии таких выражений, как «Дева, Христа рождающая» и т. п., не означает легализации несторианского термина, к-рый должен быть отвергнут, как об этом пишет прп. Иоанн Дамаскин: «Христородицей же мы не называем Св. Деву, потому что это наименование, как оскорбляющее, выдумал мерзкий, гнусный и иудействующий Несторий, сосуд бесчестия, для уничтожения слова «Богородица» и для лишения чести Богородицы» (*Joan. Damasc. De fide orth. III 12*).

Божественное материнство Св. Девы Марии является основанием и источником Ее несравненного совершенства и всех Ее преимуществ, к каковым относятся Ее исключительное достоинство, подобающее Ей почитание, Ее святость и приснодевство (*Du Manoir. 1944. P. 257–258*). Похвала Св. Деве в начале 4-й гомилии К. задает образец для составленных после Эфесского Собора похвальных слов в Ее честь и для позднейшей церковной гимнографии. При этом Св. Дева прослав-

ляется преимущественно за то, что через Нее «воссиял Единородный Сын Божий» (*Cyr. Alex. Nom. div. 4 // ACO. T. 1. Vol. 1(2). P. 102–103*). Она — «Святая и Пречистая Дева» (*Adv. Nest. I Prooem. // Ibid. Vol. 1(6). P. 16*). Она родила девственно и чудесным образом, действием Св. Духа (*In Ioan. V 5 // Pusey. 1872. Vol. 2. P. 77*). Поскольку Она родила не от муж. семени и Родившийся от Нее не подлежал общему для потомков Адама закону тления, то рождение Ею Христа было совершенно чистым. Поэтому Она не нуждалась в очищении и была свободна от соответствующего требования закона (*De adogat. XV // PG. 68. Col. 1005*). В ответ на слова Юлиана Отступника, что ветхозаветные пророчества не исполнились на Христе, поскольку Он, имея Иосифа лишь мнимым отцом, не является потомком Давида (*Contg. Jul. VIII // Ibid. 76. Col. 888*), К. указывает на обоснованность такого утверждения и приводит места Свящ. Писания, доказывающие происхождение от Давида как Иосифа, так и Марии (*Ibidem // Ibid. Col. 900*). К. учит о приснодевстве Божией Матери: «Она оставалась Девой и после рождения» (*Quod Virg. Deip. 4 // ACO. T. 1. Vol. 1(7). P. 20*); Слово «имело Мать неискусобрачную и сохранило Девой Родившую Его по плоти» (*Apol. contg. Orient. 9 // Ibid. P. 35*). Чудесный характер безмужного и девственного рождения не отменяет его действительности. Бог Слово истинно, а не мнимым образом произшел от Св. Девы как совершенный человек (*Nom. div. 15. 3 // Schwartz. 1927. S. 14*). По Своему всемогуществу для воплощения Он мог обойтись без рождения от Девы и образовать тело для Себя «собственной силой», как некогда для первозданного Адама, но это дало бы повод отрицать действительность Его вочеловечения. Поскольку же Его целью было удостоверять всех, что Он поистине стал человеком, Он «последовал законам человеческой природы» и «воспринял семя Авраама» (ср.: *Евр. 2. 16*) «при посредничестве блаженной Девы» (*Cyr. Alex. Adv. Nest. I 1 // ACO. T. 1. Vol. 1(6). P. 17*). Следов., Его человеческое рождение Св. Девой — такое же истинное, как наше (*Du Manoir. 1944. P. 259–264*).

В диалоге «О вочеловечении Единородного» (и в соответствующем месте кн. «О правой вере к импера-

тору Феодосию») К. порицает тех, кто полагают, что рождению Единородного от Св. Девы «не следует приписывать родовых схваток (ὠδίνων)» (*Cyr. Alex. De incarn. Unigen. // SC. 97. P. 204; Or. ad Theodos. 10 // ACO. T. 1. Vol. 1(1). P. 48*). Т. е. он положительно употребляет применительно к этому рождению термин ὠδίν, обычно означающий «родовые муки» или просто «страдания». На основании этого издатель диалога Дюран предполагал, что К. не считал необходимым разделять учение о том, что роды Св. Девы были безболезненными (*Durand. 1964. P. 204. Not. 1*). Однако в творениях К. это же слово применяется и к рождению Сына Отцом, заведомо бесстрастному, т. е. означает рождение действительное, к-рое может и не сопровождаться страданием (*Cyr. Alex. In Ioan. VI 1 // Pusey. 1872. Vol. 2. P. 232*). В сочинениях современников К. свт. Прокла и Феодорита при указании на рождение от Св. Девы употребляется выражение: ἀλόχευτος ὠδίν (рождение без мучений), откуда видно, что термин ὠδίν может указывать на рождение, к-рое лишено страданий. Когда же К. специально касается вопроса о безболезненности родов Св. Девы, он однозначно утверждает отсутствие у Нее родовых мук. При рождении от Нее Слова «прекратилась наконец клятва над всем человеческим родом» и, в частности, упразднился приговор: «В болезни будешь рождать детей» (*Быт. 3. 16*), вынесенный Богом Праматери Еве (*Cyr. Alex. Ep. 17. 11 // ACO. T. 1. Vol. 1(1). P. 40*).

Чудо в Кане Галилейской показывает власть Девы Марии над Своим Сыном, ведь Она добивается от Него исполнения Своей просьбы, которой Тот вначале не желал исполнить (*In Ioan. II 2; V 1 // Pusey. 1872. Vol. 1. P. 202, 671*). В момент смерти на Кресте Господь вручил Свою Матерь св. ап. Иоанну, являя этим действием то уважение, к-рое подобает воздавать родителям, и ту заботливость, с к-рой следует печься об их будущем. В то же время Он давал Ей заступника, который мог Ее утешить в скорби и печали (*Ibid. XII // Ibid. Vol. 3. P. 91–93*). При виде испускающего дух Сына через душу Девы Марии прошло «оружие», предсказанное некогда св. Симеоном Богоприимцем (*Лк. 2. 35*). Причиной этой скорби было то, что Она оставалась еще в неведении о том, что Ее Сын «бу-

дет сильнее смерти и восстанет из мертвых». К. находит это неудивительным, поскольку даже апостолам была до времени неведома тайна буд. воскресения Христа (*Cyr. Alex. In Luc. 4 // PG. 77. Col. 1049; ср.: In Ioan. XII // Pusey. 1872. Vol. 3. P. 89–91*).

Иером. Феодор (Юлаев),
В. В. Новиков

Экзегетика. Для К. характерна неразрывная связь богословия и экзегезы (*Παπαδόπουλος. 2004. Σ. 228*). Он принадлежал к александрийской экзегетической традиции, в к-рой особый акцент делался на «духовном» смысле Свящ. Писания. Многие в толковании Свящ. Писания К. воспринял от блж. Иеронима. Широкое применение историко-филологического метода сближает его с антиохийскими экзегетами. Ряд ключевых герменевтических принципов К. свидетельствует о плодотворном использовании им правил, разработанных античными (языческими) филологами (*Cassel. 2001*).

Наиболее часто К. называет Свящ. Писание «богодухновенным Писанием» (*Ἡ θεόπνευστος Γραφή*). Богодухновенность предполагает единство Свящ. Писания: «Богодухновенное Писание — это одна книга, ибо все оно есть нечто одно и изречено одним Духом Святым» (*Cyr. Alex. In Is. III 2 // PG. 70. Col. 655*). Это определяет и единство его «цели» (σκοπός), каковой является «таинство Христа» (τὸ Χριστοῦ μυστήριον), т. е. учение о домостроительстве воплощенного Слова и тесно связанное с ним учение о Св. Троице. «Вся цель богодухновенного Писания сосредоточена в таинстве Христа» (*De adogat. III // Ibid. 68. Col. 268*). «Всякое слово богодухновенного Писания взирает на Него (Христа. — Φ. (Ю.)) и к Нему устремляется» (*In Luc. 86 // Reuss. 1984. Fragm. 156*). Цель библейских книг состоит не в том, чтобы дать «изложение жизни [ветхозаветных] святых», но чтобы «бесчисленными вещами означать таинство Христово», так что их можно уподобить «славному и досточудному городу», в котором находятся «весьма многие и поставленные на виду во всех местах» изображения (εἰκόν) царя (*Glaph. in Pent. In Gen. VI // PG. 69. Col. 308*). Христоцентричность определяет и др. стороны экзегезы К.: различение и иерархию 2 смыслов Свящ. Писания, выявление единства и отличительных

особенностей двух Заветов, а также преимущественно догматическое содержание толкований.

Особенность языка Свящ. Писания, согласно К., состоит в том, что оно очень часто «не слишком испытывает слова» (οὐ σφόδρα τὴν λέξιν ἐκφασανίζει) и проявляет к ним своего рода «безразличие» (ἀδιαφορεῖ), употребляя их «не в строгом значении» (Thesaurus. 15 // Ibid. 75. Col. 277; Adv. Nest. I 3 // ACO. T. 1. Vol. 1(6). P. 22; и др.). Это следствие неизбежной ограниченности и условности человеческого языка в богословских рассуждениях. Поскольку «относящееся к Богу совершенно невыразимо», Свящ. Писание «имеет обыкновенные описывать то, что выше нас, пользуясь нашими обычаями» (In Ioan. IX // Pusey. 1872. Vol. 2. P. 363). Господь «человеческими словами выражает то, что сверх слова, и неизреченное нашими звуками низводит до нашего слова, чтобы мы оказались в состоянии понимать» (Ibid. VII // Ibid. P. 246). О божественной природе «говорится не так, как она есть во всей истине, но как в состоянии выражать язык и слышать человеческое ухо», поэтому необходимо понимать «богоприлично» (θεοπρεπῶς) то, что сказано о Боге «по-человечески» (ἀνθρώπινως) ввиду «ограниченности нашей природы» (Ibid. I 9; II 5 // Ibid. Vol. 3. P. 115, 294–295). Такая двойственность библейского языка, выражающего нетварную (Божественную) истину посредством тварного (человеческого) слова, распространяется и на Свящ. Писание в целом. Библейские книги посредством доступных нашему восприятию слов и событий указывают на таинственное содержание, на которое преимущественно и должно быть направлено внимание толкователя. «В чувственных предметах почти всегда отображаются сокровенные и духовные, и видимое бывает как бы телом невидимого» (In Zach. VI // Ibid. 1868. Vol. 2. P. 526). «Внешняя сторона буквы» не обладает полнотой истины, поэтому «нужно исследовать внедренный в букву смысл» (In Is. III 1 // PG. 70. Col. 565).

К., т. о., последовательно выделяет в Свящ. Писании 2 смысла: букв. и духовный, различие между к-рыми определяется различием описываемых ими объектов. Букв. смысл относится к объектам «чувственным» (τὰ αἰσθητά), а духовный — к «умо-

стигаемым», или «духовным» (τὰ νοητά, τὰ πνευματικά). Иногда К. упоминает и о нравственном смысле (ἠθικὰ καὶ ὑφηγησεῖς), но это лишь разновидность духовного смысла, к-рый прилагается к человеческой душе (Kerrigan. 1952. P. 32–33). К. использует обширный ряд выражений для указания на букв. и духовный смыслы или их объекты (Ibid. P. 35–37, 112–115). Букв. смысл он особенно часто обозначает термином «история» (ἱστορία) или производными от него, применяя его не только по отношению к библейским повествованиям, но и к предписаниям ветхозаветного закона и пророческим изречениям (Ibid. P. 36–37); наиболее употребительным термином для указания на духовный смысл является «созерцание» (θεωρία) (Ibid. P. 114–115). Неоднократно используемое К. выражение: «духовное созерцание» (πνευματικὴ θεωρία) — считается наиболее точным определением его экзегетического метода (Margerie. Introduction. 1980. P. 274; Παπαδόπουλος. 2004. Σ. 307; Παναγοπούλος. 2013. С. 513), главный принцип к-рого состоит в том, чтобы, «возвышаясь над очевидностью исторического смысла, возводить предмет к духовному созерцанию» (Cyr. Alex. De adorat. VII // PG. 68. Col. 529). Для К. духовный смысл Свящ. Писания обычно связан с «таинством Христа» (Kerrigan. 1952. P. 129–131): «Всякое духовное созерцание обращено к таинству Христа» (Cyr. Alex. In 2 Cor. II // Pusey. 1872. Vol. 3. P. 336).

При толковании ВЗ К. акцентирует его внутреннее единство с НЗ, к-рый «родственен» ему и «занимается теми же предметами», так что «от образа жизни по закону не слишком удалена жизнь во Христе, если предписанное древним будет возведено к духовному созерцанию» (De adorat. I // PG. 68. Col. 137). Он отмечает совершенство знания ветхозаветных пророков, к-рым Бог «предвозвещает будущее через Св. Духа и поставляет его уже как бы настоящим и совершающимся пред их очами» (In Abac. I // Pusey. 1868. Vol. 2. P. 70). «Иногда в уме святых пророков во всех подробностях раскрывается представление о будущем, когда Дух Святой, подобно молнии, освещает для них предмет» (In Os. VI // Ibid. Vol. 1. P. 236). Но откровение ВЗ носит предварительный характер: в нем даны лишь «тени» и «об-

разы» истины («таинства Христа»), и только в НЗ открывается ее «красота». «Закон есть предуготовитель (προευνεπιστής) и красоту дарований Христовых предобъявляет нам как бы еще в грубых образах» (Glaph. in Pent. In Ex. III // PG. 69. Col. 504). «Буква писаний Моисея, мучительно рождающая сокровенную истину, является предварительной подготовкой (προϋμνασμα) и предвозвещением служения в Духе» (In Ioan. II 1 // Pusey. 1872. Vol. 1. P. 233). При этом настоящую ценность имеет «внутренний смысл», без к-рого ветхозаветные установления «бесполезны» и «излишни» (Glaph. in Pent. In Deut. // PG. 69. Col. 665). Поэтому необходимо не останавливаться на «тених» и «образах» (на букв. смысле), но посредством «духовного созерцания» разыскивать скрытый за ними духовный смысл. Следуя словам ап. Павла (2 Кор 3. 13), К. указывает, что покрывало, к-рое Моисей полагал на лицо, проповедуя израильтянам, означало, что «красоту произносимых через него пророчеств можно рассмотреть не во внешних образах, но в сокровенных внутри созерцаниях» (Cyr. Alex. Ep. 41. 9 // ACO. T. 1. Vol. 1(4). P. 42). С пришествием Христа, Который был «завершением преходящего» (2 Кор 3. 13) закона, ветхозаветные «тени» и «образы» упраздняются и становится очевидным, что «в букве» ВЗ «многообразно изображался» Христос, «претерпевающий заклание ради мира и спасающий полнебесную» (Cyr. Alex. In 2 Cor. II // Pusey. 1872. Vol. 3. P. 336). Поэтому истинное понимание ВЗ возможно исключительно в свете НЗ. Такое соотношение двух Заветов в постепенности Божественного откровения К. уподобляет труду живописца, к-рый сначала тенями дает очертания буд. картины и только потом наносит цветные краски, когда и «проступает красота рисунка» (Ep. 41. 20 // ACO. T. 1. Vol. 1(4). P. 47).

Тем не менее К. признает ценность и за букв. смыслом ВЗ. «Мы не отвергаем в весьма полезных вещах исторический смысл, как будто не важный, так как и буква приносит иногда пользу слушателям» (De adorat. VIII // PG. 68. Col. 540). Сама по себе ветхозаветная история может иметь нравоучительное значение (Ibid. I // Ibid. Col. 192). При всей важности «духовного созерцания» необходимо «извлекать полезное из истории,

дабы богодухновенное Писание со всех сторон являлось нам спасающим и приносящим пользу» (In Is. I 4 // Ibid. 70. Col. 192). В некоторых случаях К. защищает историчность ветхозаветных событий. Так, он настаивает на реальности брака прор. Осии с блудницей (Ос 1. 2–3), опровергая некоего «небезызвестного мужа», вероятно Оригена, находившего здесь лишь аллегория духовного брака человеческой души с Богом (Cyr. Alex. In Os. I // Pusey. 1868. Vol. 1. P. 15–17). Кроме того, он признает, что не все детали исторического повествования допускают духовное толкование (Glaph. in Pent. In Gen. III // PG. 69. Col. 140). Поскольку «буква как бы в глубине вмещает в себе духовное и как бы в легких тенях содержит мысли более утонченные» (De adorat. VIII // Ibid. 68. Col. 540), безошибочное «духовное созерцание» предполагает тщательное исследование «буквы». Исходя из этого, К. полагает необходимым прежде, чем переходить к духовному толкованию, с надлежащей полнотой разъяснить «совершившееся историческое» (Glaph. in Pent. In Gen. I // Ibid. 69. Col. 16).

Непривычно широко для «александрийца» К. использовал методы историко-филологического анализа текста: изложение относящихся к библейскому повествованию исторических, географических и социальных условий; отсылка к параллельным местам; исследование точного значения соответствующих евр. слов и варианты греч. переводов. Он выявлял характерное для языка Свящ. Писания употребление тех или иных выражений (In Abac. II // Pusey. 1868. Vol. 2. P. 135, 156); обращал внимание на фигуры речи, признавая при этом наличие букв. метафорического смысла. Как правило, букв. смысл не вызывает затруднений и «очевиден», но в случае пророческих книг он может быть выражен «очень неясно» (In Os. Praef. // Ibid. Vol. 1. P. 2). Слова нередко употребляются «образно» (τροπικῶς) и «в переносном смысле» (ἐκ μεταφορῆς) (In Is. I 3 // PG. 70. Col. 152). Поскольку соответствующие фигуры речи (загадка, притча, метафора, олицетворение, эмпфаза, гипербола) служат для указания на исторические лица и события, они относятся к области букв. смысла (Kerrigan. 1952. P. 61–81). Напр., притча о «большом орле», к-рый прилетел на Ли-



Свт. Кирилл Александрийский.
Роспись ц. Св. Троицы мон-ря Сопочаны
в Нови-Пазар, Сербия. XIII в.

ван и взял «лучшие кедр» (Иез 17. 3–4), рассказывает о разорительном нашествии ассирийцев на Израиль (Cyr. Alex. In Joel. I // Pusey. 1868. Vol. 1. P. 290–291). Видение Захарии о первосвященнике Иисусе (Зах 3. 1–2) имеет «исторический смысл», поскольку здесь первосвященник олицетворяет весь израильский народ (Cyr. Alex. In Zach. I // Pusey. 1868. Vol. 2. P. 313–314). Важное значение приобретает выяснение «цели» отдельных библейских книг, к-рая может относиться как к духовному, так и к букв. смыслу (In Abac. I // Ibid. Vol. 1. P. 68). Применительно к отдельным книгам «цель» означает особенное намерение священного писателя, важное для понимания его книги (Kerrigan. 1952. P. 88). Напр., цель всех пророческих книг состояла в том, чтобы убедить израильтян отречься от заблуждений и обратиться к истинному Богу (Cyr. Alex. In Mich. I // Pusey. 1868. Vol. 1. P. 599). Но в зависимости от обстоятельств времени они преследовали и более частные цели: предостережение от буд. бедствий, указание на уже совершившиеся, напоминание о милосердии Божиим (In Nahum. I // Ibid. Vol. 2. P. 1–2).

Исследование букв. смысла является только подготовительным для перехода к высшему, духовному смыслу ВЗ. Для его нахождения К. использовал, в частности, этимологию библейских имен и арифмологию. Напр., имя Ной означает «упокоение» и «правда», что делает Ноя про-

образом Христа, «истинного Ноя», ставшего «правдою и покоем» для верующих (Glaph. in Pent. In Gen. II // PG. 69. Col. 60). Понимание чисел 7 и 10 как «совершенных» служит ключом к объяснению размеров Ноева ковчега (Быт 6. 15), обозначающих «целость и совершенство Св. Троицы» (Cyr. Alex. Glaph. in Pent. In Gen. II // PG. 69. Col. 65). К. обращал внимание на свойственное Свящ. Писанию символическое значение различных предметов. Так, вода означает Божественное слово (учение), жезл — «рожденное от Бога Слово», рука — Бога Сына (Ibid. In Exod. II // Ibid. Col. 445, 469, 473). Такие толкования можно считать аллегорическими в чистом виде (Панагопулос. 2013. С. 522), тем более что К. употреблял термин «аллегория» (ἀλληγορία), хотя и крайне редко (Kerrigan. 1952. P. 115). Они не являются произвольными, поскольку К. основывался на убеждении, что в Богодухновенном Писании «все точно и совершенно ничего нет напрасного» (Cyr. Alex. De adorat. X // PG. 68. Col. 665) и что оно постоянно имеет в виду «тайнство Христа». Кроме того, в подобных толкованиях он всегда следовал «обычаю» (ἔθος) Свящ. Писания, подкрепляя их примерами из др. библейских мест.

Наиболее свойственным для К. является типологическое толкование — нахождение в ветхозаветных событиях, установлениях и лицах «образов», «образцов» («примеров»), «прообразов» (τύπος, ὑποτύπωσις, προτύπωσις) Христа, новозаветных событий и реалий, Церкви и ее таинств. В одних случаях он развивает типологии, заданные НЗ. Так, следуя ап. Павлу (Евр 7. 1–10), он дает христологическую интерпретацию Мелхиседека (Быт 14. 18–19). «Замечай, как ясно блистают в Мелхиседеке образы того совершенства, которое во Христе» (Cyr. Alex. Glaph. in Pent. In Gen. II // PG. 69. Col. 84). Пасхальный агнец (Исх 12. 1–13) есть прообраз Христа, Агнца Божия (Cyr. Alex. Glaph. in Pent. In Exod. II // PG. 69. Col. 425; ср.: Ин 1. 29). Указанием на Христа является медный змий (Числ 21. 9) (Cyr. Alex. Glaph. in Pent. In Num. // PG. 69. Col. 641; ср.: Ин 3. 14). В др. случаях К. приводит собственные (или воспринятые по Преданию) типологии. Напр., рождение Моисея (Исх 2. 1–10), по К., соответствует пришествию Христа, уничтожившего Себя



и принявшего «образ раба» (Флп 2. 6–7) (*Cyr. Alex. Glaph. in Pent. In Exod. I // PG. 69. Col. 392–393*). Ковчег Завета (Исх 25. 10–16) из не подверженного гниению и обложенного золотом дерева является прообразом нетленного тела Христа, воспринятого от Св. Девы, в котором Слово Божие пребывает как в ковчеге или храме (*Cyr. Alex. De adorat. IX // PG. 68. Col. 597*). Иногда К. дает собственное типологическое толкование, несмотря на наличие новозаветного. Напр., изложив историю рождения Исаака от Сарры, он сначала приводит «аллегория» ап. Павла о двух сыновьях Авраама (Гал 4. 22–26), а затем предлагает др., христологическое толкование на основании того, что «широта божественного Писания» не препятствует изыскивать и иное понимание ветхозаветного «образа», словно разукрашивая его «различными красками» (*Cyr. Alex. Hom. pasch. 5. 3–4 // SC. 372. P. 292–304*). Согласно К., весь ветхозаветный закон был «прообразом и предвозвещением служения в Духе и истине» (*In Mal. I // Pusey. 1868. Vol. 2. P. 565*). Прообразами Жертвы Христа являются ветхозаветные жертвы (*Glaph. in Pent. In Lev. // PG. 69. Col. 539–561*). Христа прообразуют мн. исторические лица ВЗ (напр., Иона, Моисей, Аарон). Однако К. отмечает ограниченность этих прообразов. Их человеческие слабости (Иона уклонялся от пророчества, Моисей косноязычен, Аарон укорял Моисея и из угождения народу изготавил золотого тельца) не могут иметь соответствий во Христе. На основании этого К. сформулировал правило: «Не все то, что находится в Писании и образах, пригодно для духовного созерцания; но если берется лицо какого-нибудь человека, изображающего нам в себе Христа, то по справедливости мы должны обходить человеческие недостатки и останавливаться на одних только существенно важных чертах» (*In Jon. // Pusey. 1868. Vol. 1. P. 563*).

При толковании НЗ на первый план К. выдвигает задачи полемики и «догматического исследования» ввиду необходимости противостоять еретикам, превратно толкующим определенные библейские места. Отсюда и обширные собрания новозаветных цитат с толкованиями в полемических трактатах К. (*Thesaurus. 32, 34–35; Or. ad Arg.; Or. ad Pulch.*). Но полемикой содержа-

ние его новозаветной экзегезы не исчерпывается. Напр., гомилии «Толкования на Евангелие от Луки» в большей степени носят проповеднический и пастырский характер; здесь из евангельского текста извлекается преимущественно то, что применимо к нравственной и духовной жизни (*Wilken. 2004. P. 852–853*). В НЗ сохраняется двойственность языка, говорящего о Божественных предметах человеческими средствами, равно как и оппозиция букв. и духовного смыслов, к-рые К. обозначает терминами, в целом тождественными с используемыми в его ветхозаветных комментариях (*Kerrigan. 1957. P. 355, 363–364*). Объекты букв. смысла здесь соотносятся гл. обр. с человеческой, а духовного — с божественной природой Христа (*Ibid. P. 373–374*). После воплощения Бог Слово, «становясь видимым самими телесными очами, влагает в нас более осязаемое (*παχυτέραν*) чувство богопознания» (*Cyr. Alex. In Ioan. I 9 // Pusey. 1872. Vol. 1. P. 114*), так что Его человеческая природа становится «герменевтическим ключом к пониманию Его божества» (*Παναγοπούλος. 2013. С. 492*), поскольку посредством ее мы постигаем Его Божественные свойства и уверяемся в истинности учения о Св. Троице.

Важное значение для К. приобретает вопрос об «изречениях» (*φωναί*) Христа (или новозаветных писателей о Нем), ставший одним из основных пунктов его спора с Нестором. Уже в контексте антиарианской полемики он отмечал, что одни слова Христа свидетельствуют о Его равенстве с Богом Отцом, другие произносятся «по домостроительству» и соответствуют «вместе Богу и человеку» (*Cyr. Alex. In Ioan. II 6 // Pusey. 1872. Vol. 1. P. 324–325*). Его речь является «смешанной» (*κεκραμένη*), поскольку Он не отказывается ни от «подобающих Богу», ни от «человеческих» слов (*Ibid. II 9 // Ibid. P. 350*). Попытка Нестора отделить их друг от друга определила содержание 4-го анафематизма: «Кто изречения евангельских и апостольских книг, употребленные святыми ли о Христе или Им Самим о Себе, относит раздельно к двум Лицам или Ипостасям и одни из них прилагает к человеку, которого представляет отличным от Слова Божия, а другие, как богоприличные, к одному только Слову Бога Отца: анафема». Защищая это по-

ложение, К. указывал, что оно акцентирует единство Лица Христа, но вовсе не отменяет качественного различия изречений, свойственных Его божеству и человечеству, и не смешивает их. Позднее он согласился с предложенным антиохийцами уточнением этого вопроса: «Известно, что богословы одни из евангельских и апостольских изречений о Господе делают общими, как принадлежащие одному Лицу, другие же, по причине различия двух природ, принимают раздельно и те из них, которые приличны Богу, относят к божеству Христа, а другие, уничижительные, — к Его человечеству» (*Ep. 39. 2 // ASCO. T. 1. Vol. 1(4). P. 17*). Т. е. кроме изречений «богоприличных» (*θεοπρεπέεις*) и «человеческих» (*ἀνθρωποπρεπέεις*) К. выделяет также «средние» (*μέσσαι*), характеризующие Христа одновременно как Бога и человека. Примеры 1-го рода: «Я и Отец — одно» (*Ин 10. 30*) и «Видевший Меня видел Отца» (*Ин 14. 9*), 2-го рода: «А теперь ищите убить Меня, Человека, сказавшего вам истину» (*Ин 8. 40*), 3-го рода: «Иисус Христос вчера и сегодня и вовеки Тот же» (*Евр 13. 8*) (*Cyr. Alex. Ep. 40. 16–17 // ASCO. T. 1. Vol. 1(4). P. 27–28*).

Р. Уилкен отмечает, что, исходя из единства Свящ. Писания, К. объясняет толкуемые места в очень широком контексте, каковым является Свящ. Писание в целом. Досконально зная священный текст, он с легкостью приводит подходящие библейские места, подкрепляющие его толкование, а его «искусство в связывании друг с другом различных мест Библии» можно считать «одним из самых выдающихся его достижений» (*Wilken. 2004. P. 851, 854*). При этом объединяющим принципом его толковательных творений становится широко используемая библейская типология Христа как Второго Адама (*Рим 5. 11–19; 1 Кор 15. 22, 45*). Она придает единство и сотериологическому учению К., раскрытие к-рого занимает одно из важнейших мест в содержании его экзегезы (*Wilken. 2004. P. 856–861*).

Иером. Феодор (Юлаев)

Влияние К. на последующее богословие Церкви заключалось в первую очередь в рецепции его учения о Воплощении, истолкование к-рого в значительной степени определило содержание позднейшей христологической полемики. Благодаря К.



учение об ипостасном единстве Христа стало основой дальнейшего развития учения о Лице Богочеловека. Ключевые пункты его богословия, такие как соединение предвечного Слова с человеческой природой, обожение плоти, страдание и воскресение Бога вошли в традиц. христологический язык Церкви. Формулы К. «из двух природ», «одна природа Бога Слова воплощенная», «ипостасное единство» и иллюстрирующая единство природ Христа «антропологическая парадигма» послужили прототипом таких христологических концепций, как «в двух природах» (*ἐν δύο φύσεσιν*), «сложная ипостась» (*σύνθετος ὑπόστασις*), «воипостасное» (*ἐνυπόστατον*). Вселенские Соборы неизменно указывали на К. как на «вселенского учителя». Его называли «мерилом догматической точности» (свт. Евлогий Александрийский), «печатью отцов» (прп. Анастасий Синаит).

Учение К. о единстве Ипостаси Христа оказало влияние и на его противников. Многие богословы антиохийской школы (прп. Акакий Мелитинский, Раввула Эдесский, Акакий Веррийский, Иоанн Антиохийский) со временем приняли его т. зр. На Феодорита Кирского К. также оказал влияние, хотя он и полемизировал с позицией К. относительно «одной ипостасной реальности Слова воплощенного» (*McGuckin*. 1994. Р. 227). В период между Эфесским и Халкидонским Соборами Феодорит под влиянием христологии К., желая найти приемлемую модель для выражения единства во Христе, пытался перейти с помощью термина «лицо» (*πρόσωπον*) от «двухсубъектного» представления Христа к Ипостаси Слова, что ему, впрочем, не совсем удалось. Для Феодорита фраза «Слово страдало» означала, что Слово страдало в Своей божественной природе. В 449 г. в одном из писем он несколько приблизился к пониманию концепции «единого Лица» как единой Ипостаси Слова. Христос, по его мнению, тождествен Единородному Сыну Божию. Его человечество нераздельно с Его божеством и не принадлежит никому другому, но только Единородному Сыну Божию. Христос не имеет какого-то иного лица, кроме как Лица Самого Единородного Сына, Который облекся в человеческую природу (*Theodoret*. Ep. 146 // SC. 111. Р. 198).



Свт. Кирилл Александрийский.
Роспись ц. св. Андрея на Треске,
Македония. 1388–1389 гг.

Т. о., Господь Иисус Христос для Феодорита не иной по отношению к Единородному Сыну и не является еще одним лицом наряду с Лицами Св. Троицы, но Сын Божий (*Richard*. 1936; *Idem*. 1945. Р. 253). Еп. Феодорит здесь выступает в роли посредника между антиохийской и александрийской богословской традицией, в к-рой он явно сближается с христологией К., отвергая как разделение Христа на два лица, так и смешение природ. Он даже признает, что между ним и К. времени примирения 433 нет никакой разницы с концептуальной т. зр., доказывая это тем, что цитирует К. в своих сочинениях (*Grillmeier*. 1965. Р. 427). «Формула единения» стала синтезом александрийской и антиохийской христологии, одним из главных творцов к-рого со стороны антиохийцев был еп. Феодорит Кирский.

Правосл. последователями К. в дохалкидонский период были святители Прокл и Флавиан К-польские. Свт. Прокл проповедовал воплощение, страдание, смерть и воскресение Бога, поскольку, по его мнению, только страдания Бога могут быть спасительны для нас. В отличие от еп. Феодорита он полностью

принимает выражение: «Бог страдал». У него встречается формула «единый от Троицы воплотился» (*τὸν ἕνα τῆς τριάδος, σεσαρκῶσθαι* — *Proclus CP*. Ep. 2 // ACO. Т. 4. Vol. 2. Р. 192), к-рая является синонимом формулы «единая Ипостась» (*Richard*. 1942). Он также использовал выражение «одна Ипостась (*μὴν ὑπόστασιν*) воплощенного Бога Слова» (*Proclus CP*. Ep. 2 // ACO. Т. 4. Vol. 2. Р. 191). Свт. Прокл явился продолжателем богословской позиции, к-рую занял К. в акте согласия с вост. епископами. Из содержания «Томоса к армянам» свт. Прокла следует, что сам К. вполне мог выразить учение о Воплощении в терминах «одно Лицо или Ипостась» и «две природы в обоюдном общении свойств». Такая его позиция получила реализацию в Халкидонском оросе.

Свт. Флавиан использовал терминологию К. Он исповедует Христа «из двух природ (*ἐκ δύο φύσεων*) после воплощения и вочеловечения от Святой Девы, одного Сына и одного Господа в одной Ипостаси и в одном Лице (*ἐν μίᾳ ὑπόστασει καὶ ἐν ἑνὶ προσώπῳ*)» (*Flav. CP*. Ep. ad Theodos. // *Ibid.* Т. 2. Vol. 1(1). Р. 35; ДВС. Т. 2. С. 17). При этом он говорит, что мы «не отрицаем одну природу Бога Слова воплощенную и вочеловечившуюся, потому что из двух [природ] Один и Тот же (*τὸν αὐτόν*) Господь наш Иисус Христос» (*Ibidem*). В этих текстах прежде всего выделяется термин «природа» в выражении: «из двух природ», которое опирается на слова К. из его примирительного послания архиеп. Иоанну Антиохийскому (*Cyr. Alex.* Ep. 39. 8 // ACO. Т. 1. Vol. 1(4). Р. 18–19) и имело важное значение в дальнейшем. Свт. Флавиан использовал формулы «одна ипостась» и «одно лицо», унаследованные от свт. Прокла, который в свою очередь позаимствовал их у К. Выражение: «одна природа Бога Слова воплощенная» — свт. Флавиан понимал так же, как и К. Это Один и Тот же Христос, Сын Божий «из двух природ», что для свт. Флавиана тождественно выражению «в двух природах».

Еще до Халкидонского Собора намечилось различие в понимании христологических формул К., что явилось результатом чисто вербального понимания его терминологии. Евтихий и Диоскор Александрийский, буквально подходя к христологическим

формулировкам К., отвергали наличие двух природ во Христе после воплощения, чего никогда не делал К. (*Cyr. Alex.* Ep. 39. 45–46). Евтихий учил, что Господь был «из двух природ» перед воплощением, но после воплощения — «только одна природа» (АСО. Т. 2. Vol. 1(1). P. 143; ДВС. Т. 2. С. 129). Диоскор Александрийский продолжил использование формулы «из двух природ» в редакции Евтихия, принимая «из двух» природ после воплощения и отвергая «в двух» (Ibid. P. 120). На неверном понимании Евтихием формулы К. «одна природа Бога Слова воплощенная» основывается и его отрицание единосущия Христа нам по человечеству, которое безоговорочно принимал К. (*Cyr. Alex.* Ep. 39 // АСО. Т. 1. Vol. 1(4). P. 17 = АСО. Т. 2. Vol. 1(1). P. 109). К-польский Собор 448 г. против Евтихия утвердил тождество формул «из двух природ» и «в двух природах», сделав при этом важное добавление «после воплощения», что можно считать водоразделом между евтихианством и учением К. (*Flav. CP.* Ep. ad Theodos. // Ibid. Т. 2. Vol. 1(1). P. 35; ДВС. Т. 2. С. 17).

Христология К. была главным критерием православия на IV Вселенском Соборе. «Томос» свт. Льва Великого (Послание свт. Флавиану) был принят только после чтения и сравнительного анализа с главными положениями К. (АСО. Т. 2. Vol. 1(2). P. 94–109; ДВС. Т. 3. С. 7–22). Особая комиссия во главе со свт. Анатолием К-польским и все присутствующие епископы согласились, что свт. Лев и К. учат одинаково и их исповедание веры соответствует учению св. отцов. «Томос» свт. Льва был признан выражением истинной веры, провозглашенной в Никее, К-поле, Эфесе и в посланиях К. Собор официально принял «все, что было сделано блаженнейшим Кириллом в Эфесе» (Ibidem). В основу вероучительного определения (ороса), составленного Собором (Ibid. P. 129–130; Там же. С. 48), легла «формула единения» из послания «о мире» К. (*Cyr. Alex.* Ep. 39. 5). Было сделано лишь одно изменение по сравнению с терминологией К.: вместо формулы «из двух природ» была взята формула «в двух природах» из «Томоса» свт. Льва, что, по мнению отцов Собора, было необходимо для более точного осуждения учения Евтихия и Диоскора.

Позиция Халкидонского Собора при решении вопроса об образе единства Христа и о том, как в Нем различаются две природы, божественная и человеческая, в дальнейшем привела к разделению последователей К. на 2 лагеря. Как считали мн. противники Собора, терминология Халкидонского ороса изменилась по сравнению с терминологией К., следов., Собор изменил и его учению о Воплощении. В связи с этим в христологии появились 2 направления: собственно халкидонское богословие, «дифизитство», или «кириллов халкидонизм», что в зап. науке принято называть «неохалкидонизмом» (впервые этот термин употребил Ж. Лебон, см.: *Lebon.* 1909. P. 522) и его противоположность в лице противников Халкидонского Собора, к-рые известны под именем севириан или монофизитов (*Schwartz.* 1934. S. 171). Последние, объявляя себя приверженцами К., интерпретировали его христологию в антихалкидонском смысле.

Противников Халкидонского Собора в кон. V в. возглавил Севир Антиохийский, к-рый стал главным идеологом и создателем антихалкидонского богословия. Он был одним из первых, кто использовал терминологию К., желая доказать, что К. учил о единой сложной природе Христа. Севир считал, что формулу «одна природа Бога Слова воплощенная» необходимо понимать в значении соединения двух природ, к-рые были до воплощения, в единую «сложную природу» (σύνθετος φύσις). Однако концепция «сложной природы», выдвинутая Севиром Антиохийским, отвергает идею сохранения двух природ во Христе после воплощения и учит о единой сложной природе, свойстве и действии, что является собственной идеей Севира и чуждо К. На этом основании Севир отвергал тождество терминов «природа» и «сущность» в христологии, ссылаясь на свт. Григория Богослова и К.

Полемика по поводу учения К. о Воплощении привела к появлению флорилегиев христологического содержания в постхалкидонскую эпоху. В «Кирилловом флорилегии» (*Hespele.* 1955), составленном ок. 482 г., каждая фраза Халкидонского ороса сравнивается с положениями К. для обоснования учения о двух природах во Христе, формула «одна природа Бога Сло-

ва воплощенная» интерпретируется в дифизитском смысле. Флорилегий включает 244 цитаты из К. с краткими комментариями. Он подробно опровергался Севиром Антиохийским, к-рый обвинял его составителей в фальсификациях и в ответ давал подборку цитат из К., к-рые, по его мнению, соответствуют учению о «единой сложной природе» (*Sever. Antioch. Philal.*; CPG, N 7023).

После отступления от Халкидонского Собора в период действия «Энотикона» (482–519) имп. Зинона, в 1-й пол. VI в. богословы-халкидониты, такие как Иоанн Кесарийский, еп. Иоанн Скифопольский, Иоанн Максентий, Леонтий Византийский, свт. Ефрем Антиохийский, имп. св. Юстиниан, вступили в полемику с монофизитами, осмысливая христологию К. в контексте Халкидонского ороса. В своей христологии и терминологическом аппарате Иоанн Кесарийский предпринял попытку синтезировать разные концепции, в т. ч. идею «сложной ипостаси», «антропологическую парадигму» К. и концепцию «воипостасного». С их помощью он объяснял образ соединения двух природ во Христе, используя каппадокийскую тринитарную терминологию и сопоставляя христологию Халкидонского Собора с ключевыми формулами К., вызывавшими полемику с антихалкидонитами: «одна природа Бога Слова воплощенная», «ипостасное единство», «две природы», «из двух природ». Он следовал позиции свт. Прокла К-польского, полагая, что К. учил о единой Ипостаси Бога Слова, Который воплотился, восприняв в свою Ипостась человеческую природу. До VI в. почти исключительно монофизитами для объяснения концепции «единой сложной природы» употреблялась «антропологическая парадигма». Однако Иоанн Кесарийский (*Ioan. Caes. Apol. Consil. Chalced.* P. 49–50, 53–55), а затем и Леонтий Византийский начали широко применять ее в качестве возможной модели для объяснения единства и двойства во Христе, ставя целью истолкование формул К. в контексте халкидонского богословия. Как человек есть единая ипостась из души и тела, так и Христос един по Ипостаси из божества и человечества. Эта единая Ипостась является субъектом страданий. Иоанн Кесарийский, так же как и К., говорил о страдании Бога

по человечеству, используя формулу «Один от Святой Троицы пострадал» и подчеркивая различие природ и единой Ипостаси Бога Слова (см.: *Sever. Antioch. Contr. gramm.* 16 // *CSCO.* 94. P. 113). В полемике с Севиром Антиохийским Иоанн Кесарийский показал, что христологию К. необходимо понимать через концепцию «сложной ипостаси» или «воипостасного», но не «сложной природы», как того хотел Севир.

Леонтий Византийский в соч. «Против несториан и евтихиан» учил, что человечество Христа — это природа, или сущность, к-рая воипостазирована в Ипостась Слова Божия и не является безипостасной (*Leont. Byz. Contr. Nestor. et Eutychn.* // *PG.* 86. Col. 1277). Он сравнивал подобную модель воплощения с «антропологической парадигмой» и говорил, что именно так учили «Григорий и Кирилл» (*Ibid.* Col. 1289). По словам Леонтия, «блаженный Кирилл и другие отцы» использовали антропологическую аналогию в понимании единой Ипостаси не для отвержения учения о двух природах, но для выражения единства. Человек, как и Христос, и «из двух природ», и «две природы» (*Ibid.* Col. 1912).

Автор соч. «О сектах» (*De sectis*; после 543 — до начала моноэнергитских споров), к-рое принято причислять к «Леонтьевскому корпусу» (в «Патрологии» Миня это сочинение стоит под именем Леонтия Византийского — *Ibid.* Col. 1193–1268), защищая Халкидонский Собор от нападок его противников, интерпретировал учение К. с позиций Халкидонского Собора. Он утверждал, что формулы «ипостасное единство», «одна природа Бога Слова воплощенная», «из двух природ» принимались отцами Собора в том виде, как их понимал К. Поэтому и отцы Собора, и К. истолковывали их в смысле учения о «двух природах», соединенных в единой Ипостаси. Автор сочинения ссылался на К. как на авторитетного отца Церкви, отвергая его связь с учением Аполлинария Лаодикийского, Евтихия и Диоскора Александрийского (*Leont. Byz. (ps.) De sect.* // *Ibid.* Col. 1252–1260).

Леонтий Иерусалимский (кон. VI — нач. VII в.) принимал все формулы К. и толковал их в духе халкидонского богословия, показывая, что сам К. и предшествующие отцы учили о едином Христе Сыне и двух

природах (*Leont. Hieros. Contr. Monophys.* // *Ibid.* Col. 1817–1845). В соч. «Против монофизитов» он писал, что общеизвестно учение, исповедуемое св. отцами согласно свт. Афанасию и К., об «одной природе Бога Слова воплощенной», к-рую они принимают как «двоицу природ Христа» (*δύοβα φύσεων Χριστοῦ*), соединенных в одной Ипостаси (*καθ' ἰπόστασιν μίαν ἡνωμένην*). Это учение принадлежит всем предшествующим отцам, даже если оно и было выражено в несколько иных терминах (*Ibid.* Col. 1804–1805; ср.: *Ibid.* Col. 1813). В смысле двух природ и единства по ипостаси Леонтий понимал и употребление К. «антропологической парадигмы», к-рая является выражением теснейшего единства Христа и направлена против Нестория (*Ibid.* Col. 1860). Леонтий приводит цитаты из сочинений дохалкидонских отцов, к-рые учили о двух природах, чтобы показать несостоятельность взглядов Севира и др. противников Халкидонского Собора, приписывающих К. учение о единой природе после Воплощения, а также цитаты самого К. из разных сочинений, где он исповедует учение о двух природах (*Ibid.* Col. 1853–1861).

На обсуждении христологических вопросов между халкидонитами и севирианами в 532 г. в К-поле, при имп. св. Юстиниане, последователи Халкидонского Собора ссылались на Собор и считали его высочайшим авторитетом (*ACO. T. 4. Vol. 2. P. 169–184*). Вскоре после этих событий имп. св. Юстиниан обнародовал эдикт, определяя в нем формулу «единство по Ипостаси» как наиболее точно выражающую образ единства двух природ во Христе для правосл. веры (*CJ. I 1. 7*). Св. Юстиниан принимал как формулу «в двух природах», так и формулу К. «из двух природ». Последняя для него идентична первой и понималась им в халкидонском смысле. В послании «К александрийским монахам против монофизитов» он приводил выдержку из послания К. имп. Феодосию, в к-ром видел идентичное употребление этих формул (*Cyr. Alex. Or. ad Theodos.* 24 // *ACO. T. 1. Vol. 1(1). P. 57*). Смысл формулы К., согласно имп. св. Юстиниану: если говорится, что нечто состоит «из двух» элементов, значит, оно и существует в этих самых двух элементах, к-рые не исчезают и не изменяются (*Jus-*

tinian. Contr. Monophys. 14). В халкидонском смысле св. Юстиниан толковал и формулу «одна природа Бога Слова воплощенная». К., по мнению св. Юстиниана, понимал ее так, что природа Слова созерцается «одной», когда еще не восприняла тело, а «воплощенной» — после того как усвоило его Себе (*Ibid.* 16). Подобное толкование является традиц. пониманием для правосл. отцов формулы К. «одна природа Бога Слова воплощенная». Св. Юстиниан предлагал большой подбор святоотеческих цитат; среди них преобладали выдержки из свт. Афанасия Великого и К., к-рых св. Юстиниан считал величайшими учителями Церкви (*Richard.* 1951. P. 742–743). V Вселенский Собор истолковал догматические определения Халкидонского Собора в духе учения К., используя все его христологические формулы.

Истинным последователем К. был прп. Максим Исповедник, который в полемике против монофизитов и др. еретиков использовал терминологию К. и его христологические формулы. Он также полемизировал с Севиром Антиохийским, ошибочно интерпретировавшим К. В особенности это касается формулы «одна природа Бога Слова воплощенная». Прп. Максим отмечал, что Севир нарочито занимается манипуляцией и фальсификацией подлинного учения К. (*Maximus Conf. Opusc.* // *PG.* 91. Col. 252–253). Когда К. говорит «одна природа», тем самым он старается выразить в полемике с Несторием мысль, что Христос — это одна Ипостась. Так же как и мн. др. отцы, прп. Максим считал, что термин «воплощенная» относится к человеческой сущности и указывает на наличие человеческой природы у Христа после воплощения (*Idem.* Ep. 12 // *Ibid.* Col. 477–501). В контексте двух природ прп. Максим понимал и антропологическую аналогию души и тела в человеке (*Ibid.* Col. 496, 501). Разобрав мн. положения Севира, прп. Максим пришел к выводу, что Севир не должен был приписывать К. учение, в к-ром во Христе отвергается наличие человеческой природы и различие природ в соответствии с их свойствами и действиями.

Прп. Иоанн Дамаскин в соч. «Точное изложение православной веры» детально проанализировал христологические формулы К. Вслед за

«блаженными Афанасием и Кириллом» прп. Иоанн говорит, что «природа Слова воплотилась». Это означает, что божество соединилось с плотью и что страдала не природа Слова, но человеческая природа Христа (*Ioan. Damasc. De fide orth.* III 6). В выражении: «одна природа Бога Слова воплощенная» — термин «природа» он определяет как вид, к-рый не может быть разделен на др. виды. В этом случае он указывает на различие, т. е. на тварное человечество и на нетварное божество, к-рые являются двумя различными природами. Бог Слово, воплотившись, не воспринял природы, «созерцаемой в роде», но воспринял природу, «которая получила бытие в Его Ипостаси», т. е. Ипостась Бога Слова сделалась ипостасью для плоти (*Ibid.* 11). Слово «воплощенная» в этой формуле указывает на «сущность плоти» (*Ibid.* 7), в подтверждение чему прп. Иоанн приводит выдержку из 2-го послания К. еп. Суккенсу (*Ibid.* 11). Он также подробно останавливается на формулах «из двух природ», «в двух природах», к-рые для него имеют тождественное значение. Выражение: «из двух природ» — не обозначает одну сложную природу, поскольку «сложная природа не может быть единосущна ни одной из двух природ», но Христос Один и Тот же «из двух природ и существует в двух природах» (*Ibid.* 3). Т. о., опираясь на богословие К., прп. Иоанн Дамаскин понимал Воплощение как соединение двух природ в единой Ипостаси Слова, к-рая в силу этого стала «сложной», и отрицал наличие во Христе как сложной природы, так и двух ипостасей, сложившихся в результате соединения.

Влияние богословия К. не ограничивалось христологией. Его творения являются одним из важнейших источников триадологических глав «Точного изложения православной веры» прп. Иоанна Дамаскина (см. указатель цитат: *Die Schriften des Joannes von Damaskos* / Hrsg. V. Kotter. В.; N. Y., 1973. Bd. 2. S. 251–252). К его авторитету апеллировали и обе стороны евхаристического спора 1156–1157 гг. по поводу слов тайной молитвы литургии «Ты бо еси приносая и приносимый». *Сотирих Пантевген* отказывался признать, что Тот же Самый Христос, Сын Божий, и принимается как искупительная Жертва, и принимает ее вместе



Свт. Кирилл Александрийский.
Скульптура собора свт. Николая
на М. Стране, Прага. 50-е гг. XVIII в.

с Отцом, поскольку для него это означало несторианское разделение Христа на две ипостаси. Однако оппонировавшие ему *Николай* Мефонский и другие участники К-польского Собора 1157 г. привели свидетельства из творений К. в доказательство того, что Христос и приносит Жертву как человек, и принимает ее как Бог (Епископ Николай Мефонский и византийское богословие. М., 2007. С. 154).

Полемика между К. и Несторием положила начало влиянию К. и на догматические воззрения представителей Западной Церкви. Свт. Келестин Римский называл его «добрым защитником правой веры» (*Coelestin. Ep. 12* // PL. 50. Col. 467), «апостольским мужем» и «светилом Церкви» (*Idem. Ep. 25. 7* // PL. 50. Col. 552). Папа св. Лев Великий (440–461) считал 2-е послание К. Несторию (*Cyr. Alex. Ep. 4*) классическим выражением правой веры. Еще до Халкидонского Собора он писал имп. Феодосию II, убеждая его, чтобы новый архиеп. К-поля Анатолий тщательно изучил это послание К., в к-ром находится ясное объяснение Никейского Символа веры (*Leo Magn. Ep. 69* // PG. 54. Col. 891; ДВС. Т. 2. С. 47). К своему посланию имп. Льву I (457–474) он прилагал свидетельства отцов Церкви, куда вошли отрывки из творений К. — «Схолий о вочеловечении Единородного» и 2-го послания Несторию (*Leo Magn. Ep. 165. 11* // PL. 54. Col. 1186). В мае 450 г. свт. Лев послал сходный флорилегий еп. Равеннию Арелатскому, с тем чтобы послание К. стало известно

«всем братьям» (*Idem. Ep. 77* // *Ibid.* Col. 887). После Халкидонского Собора интерес к К. на Западе еще более возрос из-за начавшейся после Собора христологической полемики. *Арнобий Младший* в соч. «Диспут с египтянином Серапионом» (после 454) показывал, что учение К., так же как и предшествующих отцов, неверно понимать в монофизитском смысле. Он писал, что послание К. «К монахам Египта», представленное свт. Келестину Римскому, было принято Собором в Риме, и многократно цитировал творения К. (*Arnob. Jun. Conflict.* // PL. 53. Col. 290–294). *Вигилий*, еп. г. Тапс (2-я пол. V в.), в соч. «Против евтихита» ссылается на «Томос» и флорилегий свт. Льва в защиту Халкидонского Собора, цитируя «Схолии», 2-е послание Несторию, 4-й и 12-й анафематизмы К. (*Vig. Thaps. Contr. Eutyech. V 22* // PL. 62. Col. 152, 154). Помимо переводов Арнобия Младшего известны лат. переводы и редакции сочинений К., выполненные Марием Меркатором (ACO. Т. 1. Vol. 5(1). P. 46–55, 71–84, 116–165, 184–215) и Дионисием Малым (*Ibid.* P. 235–244). В Риме в папской 6-ке существовало собрание авторитетных текстов греч. отцов, куда входили и сочинения К. (*Haring. 1950. P. 3–5*). Постепенно распространяясь на Западе, тексты К. наряду с сочинениями свт. Льва Великого и блж. Августина приобрели важное вероучительное значение. Иоанн Максентий, глава прибывших в К-поль в 519 г. скифских монахов, пользовался сочинениями К., к-рый вместе с блж. Августином был для него главным авторитетом в вере, цитировал его «Схолии» и анафематизмы (см.: *Ioan. Maxent. Libel. fid. P. 12, 13, 19*). Дионисий Малый перевел для папы *Гормизда* (514–523) «соборное послание» К. (*Cyr. Alex. Ep. 17*) и 2 его послания еп. Суккенсу (Ep. 45, 46), чтобы тот мог пользоваться ими как неоспоримым источником истинной веры для рассмотрения теопасхитской формулы (см. *Теопасхизм*) скифских монахов (*Haring. 1950. P. 6–7*).

Влияние К. на Западе прослеживается и в дальнейшем. В эпоху *Каролингского возрождения* папа *Адриан I* (772–795) и особенно *Алкуин* († 804) использовали антинесторианские трактаты К. в полемике с испан. адопцианистами. В дальнейшем его творения на Западе были основательно забыты, хотя их и ци-

тировали в богословских сочинениях как свидетельство патристической традиции. Следуя примеру *Пасхазия Радберта*, Херигер Лобский († 1007) и Теодуэн Льежский († 1075) приводили фрагмент «соборного послания» К. (*Cyr. Alex. Ep.* 17) в качестве доказательства действительного присутствия Господа Иисуса Христа в Св. Дарах Евхаристии. *Петр Ломбардский* († 1160) из того же послания извлекал доказательство в пользу исхождения Св. Духа от Отца «и Сына» (*Filioque*), хотя это единственная цитата из творений К. в корпусе его сочинений (*Haring*. 1950. P. 17). Возвращению внимания зап. богословов к творениям К. немало способствовал Фома Аквинский († 1274), к-рый широко использовал его творения как при изложении христологии, так и при защите католич. догмата об исхождении Св. Духа (*Renaudin*. 1937), хотя при этом он иногда опирался на сочинения, ложно приписываемые К.

Католич. Церковь в 1882 г. провозгласила К. «учителем Церкви» (*Doctor Ecclesiae*); его значение как отца Церкви было подчеркнуто также в папских энцикликах «*Lux Veritatis*» (1931; к 1500-летию Эфесского Собора) и «*Orientalis Ecclesiae*» (1944; к 1500-летию кончины К.). Особое почтение к К. в «дохалкидонских» Церквях (Коптская, Сирийская, Армянская, Эфиопская) определяется тем, что умеренно-монофизитская («миафизитская») интерпретация христологии К. является важнейшей частью их официального вероучения.

С. А. Кожухов

Соч.: *собр.*: Opera omnia / Ed. J. Aubert. P. 1638. 6 vol. in 7 pt.; *Mansi*. 1760–1761. Т. 4–5; *Mai*. NPB. 1844–1845. Т. 2–3; PG. 68–77; *Pusey Ph. E., ed.* In XII prophetas. Oxonii, 1868. 2 vol.; *idem*. In D. Johannis Euangelium. Accedunt fragmenta varia necnon tractatus ad Tiberium diaconum duo. Oxonii, 1872. 3 vol.; *idem*. Epistolae tres oecumenicae. Libri quinque contra Nestorium. XII capitulum explanatio. XII capitulum defensio utraque. Scholia de Incarnatione Unigeniti. Oxonii, 1875; *idem*. De recta fide ad imperatorem. De Incarnatione Unigeniti dialogus. De recta fide ad principissas. De recta fide ad Augustas. Quod unus Christus dialogus. Apologeticus ad imperatorem. Oxonii, 1877; ACO. Т. 1. Vol. 1–5; Deux dialogues christologiques. P. 1964. (SC; 97); Dialogues sur la Trinité. P. 1976–1978. 3 vol. (SC; 231, 237, 246); Contre Julien. P. 1985. Т. 1: Livres I et II. (SC; 322); Lettres festales I–VI, VII–XI, XII–XVI. P. 1991–1998. 3 t. (SC; 372, 392, 434); *Ἄλωνα τὰ ἔργα Θεσσαλονίκης*, 1999. Т. 1–34 (изд. продолжается); *отд. соч.*: *Schwartz E., Hrsrg.* [Fragmenta et Epistolae] // *Idem*. Codex Vaticanus gr. 1431: Eine antichalkedonische

Sammlung aus der Zeit Kaiser Zenos. Münch., 1927. S. 13–28. (ABAW; 32(6)); *Reuss J., ed.* Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche: Aus Katenenhandschriften gesammelt. B., 1957. S. 153–269. (TU; 61); *Joannou P.-P., ed.* Discipline générale antique (II^e–IX^e s.). R., 1962. Т. 1. Pt. 2: Les canons des synodes particuliers; 1963. Т. 2: Les canons des Pères grecs; *Reuss J., ed.* Johannes-Kommentare aus der griechischen Kirche: Aus Katenenhandschriften gesammelt. B., 1966. S. 188–195. (TU; 89); *Datema C.* Une homélie inédite sur l'Ascension // *Byz.* 1974. Т. 44. P. 121–137; *Reuss J., ed.* Lukas-Kommentare aus der griechischen Kirche: Aus Katenenhandschriften gesammelt. B., 1984. S. 54–278. (TU; 130); *Durand G. M., de.* Une lettre méconnue de St. Cyrille d'Alexandrie // *Alexandria: Hellenisme, judaïsme et christianisme à Alexandrie*. P. 1987. P. 351–363; *сир. пер.*: Commentarii in Lucae Evangelium quae supersunt syriace e manuscriptis apud Museum Britannicum / Ed. R. Payne Smith. Oxf., 1858; Commentarii in Lucam / Ed. J.-B. Chabot, R. M. Tonneau. P., 1912. Louvain, 1953. (CSCO; 70. 140. Syr.; 27, 70); *Ebied R. Y., Wickham L. R., ed.* The Letter of Cyril of Alexandria to Tiberius the Deacon: Syriac Version // *Le Muséon*. 1970. Vol. 83. P. 433–483; *idem*. An Unknown Letter of Cyril of Alexandria in Syriac // *JThSt*. N. S. 1971. Vol. 22. N 2. P. 420–434; *idem*. A Collection of Unpublished Syriac Letters of Cyril of Alexandria. Louvain, 1975. 2 vol. (CSCO; 359–360. Syr.; 157–158); *арм. пер.*: *Comybeare F. C., ed.* The Armenian Version of Revelation and Cyril of Alexandria's Scholia on the Incarnation and Epistle on Easter. L., 1907; *Lebon J.* Fragments arméniens du «Commentaire sur l'épître aux Hébreux» de St. Cyrille d'Alexandrie // *Le Muséon*. 1931. Vol. 44. P. 69–114; *срп. пер.*: *Qerellos / Hrsrg.* B. M. Weischer. Hamb., 1973. Vol. 1: Der Prophonetikos «Über den rechten Glauben» des Kyrrillos von Alexandrien an Theodosios II. (Afrikanistische Forschungen; 7); Stuttgart., 1993. Vol. 2(1): Der Prophonetikos «Über den rechten Glauben» des Kyrrillos von Alexandrien an Arkadia und Marina: Einlnt. mit christologischem Florilegium; Wiesbaden, 1977. Vol. 3: Der Dialog «Dass Christus einer ist» des Kyrrillos von Alexandrien; 1979. Vol. 4(1): Homilien und Briefe zum Konzil von Ephesos; 1980. Vol. 4(3): Traktate des Severianos von Gabala, Gregorios Thaumaturgos und Kyrrillos von Alexandrien. (Äthiopistische Forschungen; 31, 2, 4, 7); *рус. пер.*: Двенадцать глав // *ХЧ*. 1841. Ч. 1. С. 57–62; Изъяснение Символа веры, составленного Отцами Никейского Собора // Там же. С. 166–199; Слово на исход души и на Второе пришествие // Там же. С. 200–225; Беседа при вступлении во св. Четыредесятницу // Там же. 1842. Ч. 1. С. 326–351; Толкование на прор. Малахию // Там же. Ч. 3. С. 3–39, 206–240; Ч. 4. С. 3–48; ДВС. Т. 1–4; Творения. М., 1880–1912. Ч. 1–15. (ТСОРП; Т. 47, 49, 51, 53–59, 62, 64, 66, 69–70). То же: [Ч. 1–5, 12–15]. М., 2000–2002. Кн. 1–3; Беседа на Преображение Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа // *Смирнов П.* Церковная проповедь на двенадцатые праздники: Слова, беседы и поучения св. отцев и учителей Церкви и известнейших писателей церковных. К., 1904. Ч. 1. С. 378–382; Слово против тех, которые не хотят исповедовать Св. Деву Богородицу. Разговор с Несторием о том, что Св. Дева — Богородица, а не Христородица / Пер.: свящ. В. Дмитриев. Серг. П., 1915; *Дмитриев В., свящ.* Перевод и анализ соч. св. Кирилла Александрийского *Περὶ τῆς ὁρθῆς πίστεως τῆς εἰς τὸν κύριον*

τῶν Ἱεροῦν Χριστόν. Курс. соч. / МДА. Серг. П., 1916. [Маш.]; *Сулин С.* Перевод трактата свт. Кирилла Александрийского «Против антропоморфитов» (*Κατὰ ἀνθρωπομορφίτων*): Дипл. раб. / МДС. Серг. П., 2005. [Маш.]; Диалог о вочеловечении Единородного / Пер.: иером. Феодор (Юлаев) // БВ. 2006. № 5/6. С. 65–150; Две гомилии на Сретение из «Толкования на Евангелие от Луки» / Пер.: иером. Феодор (Юлаев) // Там же. 2008. № 7. С. 17–38; О правой вере к царицам / Пер.: свящ. В. Дмитриев // Там же. 2009. № 8/9. С. 68–141; Два послания к Суккенсу, еп. Диокесарийскому / Пер.: иером. Феодор (Юлаев) // Там же. 2010. № 10. С. 15–31; Послание к египетским монахам / Пер.: иером. Феодор (Юлаев) // Там же. № 11/12. С. 69–100.

Справочные изд. и библиогр.: ВГ. Т. 9. P. 446–497; *Lexicon Bibliographicum* / Ed. S. F. G. Hoffmann. Lpz., 1832. Т. 1. P. 529–546; CPG, N 5200–5438; CPGS, N 5200–5439; Творения свт. Кирилла Александрийского: Библиогр. указ. к «ТСОРП» // БВ. 2006. № 5/6. С. 522–540, 542–544, 546, 553–556, 560–562, 564–567, 570–597; *Бондач А.* Библиографическая роспись «Деяний Вселенских соборов». Ч. 1: Соборы I–III // Там же. 2008. № 7. С. 401–436; 2009. № 8/9. С. 507–550.

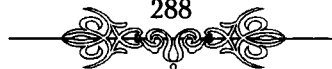
Лит.: *ActaSS*. Ian. Т. 2. P. 843–854; *Petavius D.* De incarnatione Verbi liber sextus: In quo ab haeretici nuperi calumniis, Cyrilli, et Ephesinae Synodi integritas fidei, et auctoritas defenditur etc. // *Idem*. Theologicorum dogmatum. P., 1650. Т. 4/1. P. 498–600 (= *Idem*. Dogmata theologica. P., 1867. Т. 6. P. 1–105); *Allatus L.* Vindiciae synodi Ephesinae et S. Cyrilli de processione ex Patre et Filio Spiritus Sancti. R., 1661; *Tillemont*. Mémoires. Т. 14. P. 267–676, 747–795; Житие иже во святых отца нашего Кирилла архиеп. Александрийского // *Димитрий (Путалов), свт. Ростовский*. Книга житий святых [...]. Июнь–Авг. К., 1764⁵. Л. 55 об. – 60 об.; *Zoernickav A.* Tractatus theologicus orthodoxi de processione Spiritus Sancti a solo Patre. Königsberg, 1774. Pt. 1. P. 73–89; 1775. Pt. 2. P. 829–848 (рус. пер.: *Зерникав А.* Православно-богословские исследования об исхождении Св. Духа от одного только Отца / Пер. под ред. Б. Давидовича. Почаев, 1902. Т. 1. С. 102–139; Т. 2. С. 368–389); Краткое сведение о св. Кирилле Александрийском // *ХЧ*. 1840. Ч. 2. С. 356–396; *Rosenmüller G.* Historia interpretationis librorum sacrorum in Ecclesia Christiana Graeca. Lpz., 1813. Pars 4. P. 142–180; *Порфирий (Попов), архим.* Св. Кирилл, архиеп. Александрийский // *ПрТСО*. 1854. Ч. 13. С. 250–322; *Hefele J., von.* Conciliengeschichte: Nach den Quellen bearbeitet. Freiburg i. Br., 1856. Bd. 2. S. 126–271 (= *Hefele, Leclercq.* Hist. des Conciles. Т. 2/1. P. 219–422); *Филарет (Гумилевский)*. Учение. Т. 2. С. 71–89; *Payne Smith R., ed.* St. Cyril of Alexandria: A Commentary upon the Gospel according to St. Luke. Oxf., 1859. 2 vol.; *Newman J. H., card.* On St. Cyril's Formula: *μὴ φύσις σεσαρκωμένη* // *Idem*. Tracts Theological and Ecclesiastical. L., 1874. P. 283–336; *Pusey Ph.-E., ed.* St. Cyril of Alexandria: Commentary on the Gospel according to St. John. Oxf., 1874, 1885. Vol. 1–2; *idem, ed.* St. Cyril of Alexandria: Five Tomes against Nestorius. Scholia on the Incarnation. Christ is One. Fragments against Diodore of Tarsus, Theodore of Mopsuestia, the Synousiasts. Oxf., 1881; О жизни и творениях св. Кирилла, архиеп. Александрийского // *ТСОРП*. 1880. Т. 47. Кн. 1. С. 1–7; *Neumann C. J., ed.* Iuliani imperatoris Librorum contra Christianos quae



supersunt. Insunt Cyrilli Alexandrini fragmenta syriaca ab Eb. Nestle edita. Lpz., 1880; *Kopallik J.* Cyrillus von Alexandrien: Eine Biographie nach den Quellen bearbeitet. Mainz, 1881; *Ehrhard A.* Die Cyril von Alexandrien zugeschriebene Schrift «Περὶ τῆς τοῦ Κυρίου ἐνανθρωπήσεως»: Ein Werk Theodoretos von Cyrus // ThQ. 1888. Bd. 70. H. 1. S. 179–243; H. 3. S. 406–450; H. 4. S. 623–653; *idem.* Eine unechte Marienhymne des hl. Cyrill von Alexandrien // RQS. 1889. Bd. 3. S. 97–113; *Миролубов А.* Проповеди св. Кирилла Александрийского. К., 1889; *Schäfer A.* Die Christologie des hl. Cyrillus von Alexandrien in der römischen Kirche // ThQ. 1895. Bd. 77. H. 3. S. 421–447; *Michaud E.* St. Basile de Césarée et St. Cyrille d'Alexandrie sur la question trinitaire // RIT. 1898. T. 6. P. 354–371; *idem.* St. Cyrille d'Alexandrie et l'Eucharistie // Ibid. 1902. T. 10. P. 599–614, 675–692; *Тареев М. М.* Учение св. Кирилла Александрийского о самоуничтожении Иисуса Христа, в связи с христологией Феодора Мопсуестского // Он же. Уничтожение Господа нашего Иисуса Христа: Флп II 5–11: Экзегет. и ист.-крит. исслед. М., 1901. С. 64–113; *Rehrmann A.* Die Christologie des hl. Cyrillus von Alexandrien: Systematisch dargestellt. Hildesheim, 1902; *Пономарев П. П.* Учение св. Кирилла Александрийского об Евхаристии // ПС. 1903. № 5. С. 659–694; № 6. С. 695–736; *Kraatz W.* Koptische Akten zum ephesinischen Konzil vom Jahre 431. Lpz., 1904; *Weigl E.* Die Heilslehre des hl. Cyrill von Alexandrien. Mainz, 1905; *idem.* Christologie: Vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des Nestorianischen Streites (373–429). Münch., 1925; *Mahé J.* Les anathématismes de St. Cyrille d'Alexandrie et les évêques orientaux du patriarcat d'Antioche // RHE. 1906. Vol. 7. P. 505–542; *idem.* La date du Commentaire de St. Cyrille d'Alexandrie sur l'Évangile selon Saint Jean // BLE. Ser. 3. 1907. T. 9. P. 41–45; *idem.* L'Eucharistie d'après St. Cyrille d'Alexandrie // RHE. 1907. Vol. 8. P. 677–696; *idem.* La sanctification d'après St. Cyrille d'Alexandrie // Ibid. 1909. Vol. 10. P. 30–40, 469–492; *idem.* Cyrille (saint), patriarche d'Alexandrie // DTC. 1911. T. 3. Pars 2. Col. 2476–2528; *Вишняков А. В.* Имп. Юлиан Отступник и лит. полемика с ним св. Кирилла, архиеп. Александрийского. Симбирск, 1908; *Писарев Л. И.* Кирилл, архиеп. Александрийский // ПБЭ. 1909. Т. 10. Стб. 246–279; *Lebon J.* Le Monophysisme sévérien. Louvain, 1909; *idem.* Les citations patristiques grecques du «Sceau de la foi» // RHE. 1929. Vol. 25. P. 5–32; *idem.* Autour de la définition de foi du Concile d'Éphèse // EThL. 1931. T. 8. P. 393–412; *Nau F. N.* St. Cyrille et Nestorius: Contribution à l'histoire des origines des schismes monophysites et nestorien // ROC. 1910. T. 15. P. 365–391; 1911. T. 16. P. 1–54; *Struckmann A.* Die Eucharistielehre des hl. Cyrill von Alexandrien. Paderborn, 1910; *Jugie M.* La primauté romaine au concile d'Éphèse // EO. 1911. T. 14. P. 136–146; *idem.* Nestorius et les docteurs orthodoxes // *Idem.* Nestorius et la controverse nestorienne. P., 1912. P. 150–201; *idem.* La terminologie christologique de St. Cyrille d'Alexandrie // EO. 1912. T. 15. P. 12–27; *idem.* De haeresibus nestorianae origine et indole // *Idem.* Theologia dogmatica christianorum orientalium ab ecclesia catholica dissidentium. P., 1935. T. 5: De theologia dogmatica nestorianorum et monophysitarum. P. 76–169; *Rücker A.* Die Lukas-Homilien des hl. Cyrill von Alexandrien: Ein Beitrag z. Geschichte d. Exegese. Lpz., 1911; *Лященко Т. И., свящ.* Св. Кирилл, архиеп. Александрийский: Его жизнь и деятельность.

К., 1913; он же. Значение св. Кирилла Александрийского в истории христ. богословия // ТКДА. 1913. № 5. С. 94–116; он же. Коптские акты III Вселенского Собора // Там же. 1914. № 3. С. 393–419; № 6. С. 209–247; № 7/8. С. 392–436; 1915. № 7/8. С. 400–434; № 12. С. 491–520; *Schwartz E.* Konzilstudien. Strassburg, 1914; *idem.* Cyrill und der Mönch Viktor. W.; Lpz., 1928; *idem.* Publizistische Sammlungen zum acacianischen Schisma. Münch., 1934; *Болотов.* Лекции. Т. 4. С. 175–236; *Batiffol P.* Les présents de St. Cyrille à la cour de Constantinople // *Idem.* Études de liturgie et d'archéologie chrétienne. P., 1919. P. 154–179; *idem.* Nestorius et St. Cyrille d'Alexandrie // *Idem.* Études d'histoire et de théologie positive. P., 1920. Sér. 2: L'eucharistie, la présence réelle et la transubstantiation. P. 454–480; *idem.* Un épisode du concile d'Éphèse (juillet 431) d'après les actes coptes de Bouriant // Mélanges offerts à G. Schlumberger. P., 1924. Vol. 1. P. 28–39; *Eberle A.* Die Mariologie des hl. Cyrill von Alexandrien. Freiburg i. Br., 1921; *Abel F. M.* La géographie sacrée chez S. Cyrille d'Alexandrie // RB. 1922. T. 32. P. 407–427; *idem.* Parallelisme exégétique entre S. Jérôme et S. Cyrille d'Alexandrie // Vivre et Penser: Recherches d'exégèse et d'histoire. 1-re série. P., 1941. P. 94–119, 212–230; *idem.* S. Cyrille d'Alexandrie dans ses rapports avec la Palestine // Kyrielliana. 1947. P. 203–230; *Bardenhewer.* Geschichte. Bd. 4. S. 23–74; *Hebensperger J. N.* Die Denkwelt des hl. Cyrill von Alexandrien: Eine Analyse ihres philosophischen Ertrags. Augsburg, 1927; *Длороевский.* Вост. отцы V–VIII. С. 43–73; *Ales A., d'.* Le Dogme d'Éphèse. P., 1931; *idem.* St. Cyrille d'Alexandrie et les sept à Sainte-Marie d'Éphèse // RechSR. 1932. T. 22. P. 62–70; *Galtier P.* Le Centenaire d'Éphèse: Les «Actes» du Concile; Rome et le Concile // Ibid. 1931. T. 21. P. 169–199, 269–298; *idem.* Les anathématismes de St. Cyrille et le Concile de Chalcedoine // Ibid. 1933. T. 23. P. 45–57; *idem.* St. Cyrille d'Alexandrie et St. Léon le Grand à Chalcedoine // Das Konzil von Chalkedon. Würzburg, 1951. Bd. 1. S. 345–387; *idem.* Unio secundum hypostasim chez St. Cyrille // Gregorianum. 1952. Vol. 33. P. 351–398; *idem.* Le Saint Esprit dans l'incarnation du Verbe d'après St. Cyrille d'Alexandrie // Problemi scelti di teologia contemporanea: Relazioni lette nella Sezione di Teologia del Congresso Intern. per il IV Centenario della Pontificia Università Gregoriana, 13–17 ottobre 1953. R., 1954. P. 383–392. (AnGreg; 68); *idem.* St. Cyrille et Apollinaire // Gregorianum. R., 1956. Vol. 37. P. 584–609; *Du Manoir H.* Le Symbole de Nicée au Concile d'Éphèse // Ibid. 1931. Vol. 12. P. 104–137; *idem.* L'Argumentation patristique dans la controverse nestorienne // RSR. 1935. T. 25. P. 441–461, 531–560; *idem.* Le Problème de Dieu chez Cyrille d'Alexandrie // Ibid. 1937. T. 27. P. 385–407, 549–596; *idem.* L'Église, corps du Christ, chez Cyrille d'Alexandrie // Gregorianum. 1938. Vol. 19. P. 573–603; 1939. Vol. 20. P. 83–100, 161–188, 481–506; *idem.* Dogme et spiritualité chez St. Cyrille d'Alexandrie. P., 1944; *idem.* Cyrille d'Alexandrie (saint) // DSAMDH. 1953. T. 2/2. Col. 2672–2683; *idem.* Les premiers versets du quatrième Évangile commentés par Cyrille d'Alexandrie // Studia mediaevalia et mariologica. R., 1971. P. 101–119; *Φιλάρετος (Βασλειδης), μητρ.* Ὁ ἱερός Κύριλλος Ἀλεξανδρείας καὶ ἡ φιλόσοφος Ὑπατία // ΓΠ. 1931. T. 16. Σ. 87–92; *idem.* Κύριλλος ὁ Ἀλεξανδρείας καὶ οἱ ἀγῶνες αὐτοῦ κατὰ τοῦ Νεστορίου. Θεσσαλονίκη, 1932; *Διαμαντόπουλος Ν.* Ἡ Γ' Οἰκουμενικὴ Σύνοδος ἐν Ἐφέσῳ, ἐπὶ τῇ ἑκατονταετηρίδι (431–1931). Ἀθήναι,

1932; *Χρυσόστομος (Παπαδόπουλος), ἀρχιεπ.* Ὁ ἅγ. Κύριλλος Ἀλεξανδρείας καὶ τὰ συγγράμματα τοῦ Ἀπολλινάριου // Θεολογία. 1932. T. 10. Σ. 97–105; *idem.* Ὁ ἅγ. Κύριλλος Ἀλεξανδρείας καὶ ἡ Δ' Οἰκουμενικὴ Σύνοδος // Ibid. Σ. 333–354; *idem.* Ἡ Γ' Οἰκουμενικὴ Σύνοδος καὶ τὸ πρῶτον τοῦ ἐπισκόπου Ρώμης. Ἀθήναι, 1932; *idem.* Ὁ ἅγ. Κύριλλος Ἀλεξανδρείας. Ἀλεξανδρεία, 1933; *Martin Ch.* Un discours prétendument inédit de S. Cyrille d'Alexandrie sur l'Ascension // RHE. 1936. Vol. 32. P. 345–350; *Richard M.* Notes sur l'évolution doctrine de Théodore // RSPHTh. 1936. T. 25. N 3. P. 459–481; *idem.* Proclus de Constantinople et le Théopaschisme // RHE. 1942. Vol. 38. P. 303–331; *idem.* La tradition des fragments de traité «Περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως» de Théodore de Mopsueste // Le Muséon. 1943. Vol. 56. P. 55–75; *idem.* L'introduction du mot «hypostase» dans la théologie de l'Incarnation // MSR. 1945. T. 2. P. 5–32, 243–270; *idem.* Les traités de Cyrille d'Alexandrie contre Diodore et Théodore et les fragments dogmatiques de Diodore de Tarse // Mélanges dédiés à la mémoire de F. Grat. P., 1946. Vol. 1. P. 99–116; *idem.* Acace de Mélitène, Proclus de Constantinople et la Grande Arménie // Memorial L. Petit. P., 1948. P. 393–412; *idem.* Les florilèges diphyssites du V^e et du VI^e siècle // Das Konzil von Chalkedon. 1951. Bd. 1. S. 721–748; *idem.* Le pape St. Léon le Grand et les «Scholia de incarnatione Unigeniti» de St. Cyrille d'Alexandrie // RechSR. 1952. T. 40. P. 116–128; *idem.* Deux lettres perdues de Cyrille d'Alexandrie // StPatr. 1966. Vol. 7. P. 274–277; *Bardy G.* Atticus de Constantinople et Cyrille d'Alexandrie: Les débuts du nestorianisme (428–433); De l'acte d'union à la mort du Proclus (433–446) // *Fliche, Martin.* HE. 1937. T. 4. P. 149–210; *idem.* Cyrille d'Alexandrie // DHGE. 1956. T. 13. Col. 1169–1177; *Renaudin P.* La théologie de St. Cyrille d'Alexandrie d'après St. Thomas. Tongerlo, 1937; *Vaccari A.* La greccità di S. Cirillo d' Alessandria // Studi dedicati alla memoria di P. Ubaldi. Mil., 1937. P. 27–40; *Janssens L.* Notre filiation divine d'après St. Cyrille d'Alexandrie // EThL. 1938. T. 15. P. 233–278; *Dries J., van den.* The Formula of St. Cyril of Alexandria μία φύσις τοῦ Θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη. R., 1939; *Dubarle A. M.* L'ignorance du Christ dans St. Cyrille d'Alexandrie // EThL. 1939. T. 16. P. 111–120; *idem.* Les Conditions du salut avant la venue du Sauveur chez St. Cyrille d'Alexandrie // RSPHTh. 1948. T. 32. N 3. P. 359–362; *Sellers R. V.* Two Ancient Christologies: A Study in the Christological Thought of the Schools of Alexandria and Antioch in the Early History of Christian Doctrine. L., 1940; *Roey A., van.* Deux fragments inédits des lettres de Succensus, évêque de Diocésarée à St. Cyrille d'Alexandrie // Le Muséon. 1942. Vol. 55. P. 87–92; *idem.* Le florilège nestorien de l'Adversus Nestorium de Cyrille d'Alexandrie et du traité contre Nestorius de Théodore d'Ancyre // Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen. B., 1981. S. 573–578. (TU; 125); *Jouassard G.* L'activité littéraire de St. Cyrille d'Alexandrie jusqu'à 428: Essai de chronologie et de synthèse // Mélanges E. Podechard. Lyon, 1945. P. 159–174; *idem.* Marie, à travers la Patristique: Maternité divine, virginité, sainteté // Maria: Études sur la Sainte Vierge / Ed. H. Du Manoir. P., 1949. T. 1. P. 69–157; *idem.* Une intuition fondamentale de St. Cyrille d'Alexandrie en christologie dans les premières années de son épiscopat // REB. 1953. T. 11. P. 175–186; *idem.* Un problème d'anthropologie et de christologie chez St. Cyrille d'Alexandrie // RechSR.

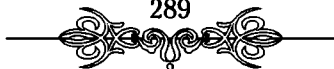




1955. T. 43. P. 361–378; *idem*. St. Cyrille d'Alexandrie et le schéma de l'incarnation Verbe-chair // *Ibid.* 1956. T. 44. P. 234–242; *idem*. «Impassibilité» du Logos et «Impassibilité» de l'âme humaine chez St. Cyrille d'Alexandrie // *Ibid.* 1957. T. 45. P. 209–224; *idem*. St. Cyrille d'Alexandrie aux prises avec la communication des idiomes avant 428 dans les ouvrages antiariens // *StPatr.* 1962. Vol. 6. P. 112–121; *idem*. La date des écrits antiariens de St. Cyrille d'Alexandrie // *RBen.* 1977. Vol. 87. P. 172–178; Kyrilliana: Études variées à l'occasion du XV^e centenaire de St. Cyrille d'Alexandrie (444–1944). Le Caire, 1947; *Monsegú B., de.* La teología del Espíritu Santo según S. Cirilo de Alejandria // *Revista Española de Teología.* Madrid, 1947. Vol. 7. P. 161–220; *Munier H.* Le lieu de la naissance de St. Cyrille d'Alexandrie // *Kyrilliana.* 1947. P. 197–201; *Sagüés J.* El Espíritu Santo en la santificación del hombre según la doctrina S. Cirilo de Alejandria // *Estudios Eclesiásticos.* Madrid, 1947. Vol. 21. P. 35–83; *Devreesse R.* Essai sur Théodore de Mopsueste. Vat., 1948. P. 153–161, 233–238. (ST; 141); *Mercati G.* Osservazioni a Proemi del Salterio di Origene, Ippolito, Eusebio, Cirillo Alessandrino e altri, con frammenti inediti. R., 1948. (ST; 142); *Charlier N.* Le «Thesaurus de Trinitate» de St. Cyrille d'Alexandrie: Questions de critique littéraire // *RHE.* 1950. Vol. 45. P. 25–81; *idem.* La doctrine sur le Saint-Esprit dans le «Thesaurus» de St. Cyrille d'Alexandrie // *StPatr.* 1957. Vol. 2. P. 187–193; *Haring N. M.* The Character and Range of Influence of St. Cyril of Alexandria on Latin Theology (430–1260) // *Mediaeval Studies.* Toronto, 1950. Vol. 12. P. 1–19; *Bonsirven J.* Pour une intelligence plus profonde de saint Jean // *RechSR.* 1951. T. 39. P. 176–196; *Camelot P.-Th.* De Nestorius à Eutychés: L'opposition des deux Christologies // *Das Konzil von Chalcedon.* 1951. Bd. 1. S. 213–242; *idem.* Éphèse et Chalcedoine. P., 1962; *Chadwick H.* Eucharist and Christology in the Nestorian Controversy // *JThSt.* N. S. 1951. Vol. 2. N. 2. P. 145–164; *Giudici G.* La dottrina della grazia nel Commento alla lettera ai Romani di S. Cirillo d'Alessandria: Diss. R., 1951; *Grillmeier A.* Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalcedon // *Das Konzil von Chalcedon.* 1951. S. 5–202; *idem.* Das Scandalum Oecumenicum des Nestorius in Kirchlichdogmatischer und theologischer Sicht // *Scholastik.* Freiburg i. Br., 1961. Bd. 36. S. 321–356; *idem.* Christ in Christian Tradition. L.; Oxf., 1965. Vol. 1: From the Apostolic Age to Chalcedon (451). P. 414–487; *Das Konzil von Chalcedon: Geschichte und Gegenwart / Hrsg. A. Grillmeier, H. Bacht.* Würzburg, 1951. Bd. 1; *Liébaert J.* La doctrine christologique de St. Cyrille d'Alexandrie avant la querelle nestorienne. Lille, 1951; *idem.* St. Cyrille d'Alexandrie et la culture antique // *MSR.* 1955. T. 12. P. 5–26; *idem.* Éphèse (Concile d') // *DHGE.* 1963. T. 15. Col. 561–574; *idem.* L'Incarnation. P., 1966. Vol. 1: Des origines au Concile de Chalcedoine. P. 185–207; *idem.* L'évolution de la christologie de St. Cyrille d'Alexandrie à partir de la controverse nestorienne: La lettre pascale XVII et la lettre aux Moines (428–429) // *MSR.* 1970. T. 27. P. 27–48; *idem.* St. Cyrille d'Alexandrie et l'unique prosôpon du Christ aux origines de la controverse nestorienne // *Ibid.* 1977. T. 34. P. 49–62; *Kerrigan A.* St. Cyril of Alexandria: Interpreter of the Old Testament. R., 1952; *idem.* The Objects of the Literal and Spiritual Senses of the NT According to Cyril of Alexandria // *StPatr.* 1957. Vol. 1. P. 354–371; *Diepen H. M.* Les douze Ana-

thématismes au Concile d'Éphèse et jusqu'en 519 // *Revue Thomiste.* P., 1955. T. 55. P. 300–338; *idem.* La christologie de St. Cyrille d'Alexandrie et l'anthropologie néoplatonicienne: Un trait de la physionomie spirituelle d'un grand archevêque // *Euntes docete.* R., 1956. Vol. 9. P. 20–63; *idem.* Aux origines de l'anthropologie de St. Cyrille d'Alexandrie. Bruges, 1957; *idem.* Stratégèmes contre la théologie de l'Emmanuel: À propos d'une nouvelle comparaison entre St. Cyrille et Appolinaire // *Divinitas.* Vat., 1957. Vol. 1. P. 444–478; *idem.* Douze dialogues de christologie ancienne. R., 1960; *Fraigneau-Julien B.* L'efficacité de l'humanité du Christ selon St. Cyrille d'Alexandrie // *Revue Thomiste.* 1955. T. 55. P. 615–628; *idem.* L'inhabitation de la Sainte Trinité dans l'âme selon St. Cyrille d'Alexandrie // *RechSR.* 1956. T. 30. N. 2. P. 135–156; *idem.* Un traité anonyme de la Sainte Trinité attribué à St. Cyrille d'Alexandrie // *Ibid.* 1961. T. 49. P. 188–211, 386–405; *Hespel R.* Le florilège cyrillien réfuté par Sèvres d'Antioche: Étude et édition critique. Louvain, 1955; *Θεοδόρου 'Α.* Η Χριστολογική 'Ορολογία καὶ Διδασκαλία Κυρίλλου τοῦ Ἀλεξανδρείας καὶ Θεοδώρητου Κύρου. Ἀθήναι, 1955; *idem.* Ἡ περὶ ἐκπορεύσεως τοῦ Ἁγίου Πνεύματος διδασκαλία τοῦ Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας καὶ τοῦ Ἐπιφανίου Κύρου // *Θεολογία.* 1973. T. 44. Σ. 561–582; 1974. T. 45. Σ. 80–101, 275–308, 478–510; *Langevin G.* Le Thème de l'incorruptibilité dans le commentaire de St. Cyrille d'Alexandrie sur l'Évangile selon St. Jean // *Sciences ecclésiastiques.* Montreal, 1956. T. 8. P. 295–316; *Lavaud B., Diepen H. St.* Cyrille d'Alexandrie: Court Traité contre ceux qui ne veulent pas reconnaître Marie Mère de Dieu // *Revue Thomiste.* 1956. T. 56. P. 688–712; *Sullivan F. A.* The Christology of Theodore of Mopsuestia. R., 1956. P. 34–54; *Scanzillo C.* Intorno al dialogo «Quod Christus sit unus» di Cirillo di Alessandria // *Divus Thomas.* Bologna, 1956. Vol. 59. P. 218–229; *idem.* La prima lettera e gli «Scholia de Incarnatione Unigeniti» di S. Cirillo di Alessandria // *Asprenas.* Napoli, 1959. Vol. 6. P. 257–287; *idem.* Lineamenti dell'argomentazione teologica di S. Cirillo di Alessandria nei trattati alla corte imperiale // *Ibid.* 1966. Vol. 13. P. 275–294; *idem.* ed. S. Cirillo d'Alessandria: Trattato contro quelli che non vogliono riconoscere la Santa Vergine Madre di Dio. Sorrento, 1975; *Burghardt W.* The Image of God in Man According to Cyril of Alexandria. Wash., 1957; *Leahy L.* L'inhabitation d'après St. Cyrille d'Alexandrie // *Sciences ecclésiastiques.* 1959. T. 11. P. 201–212; *Molari C.* La cristologia di S. Cirillo e l'antropologia neoplatonica // *Euntes docete.* 1959. Vol. 12. P. 223–229; *Dupré la Tour A.* La «Doxa» du Christ dans les oeuvres exégétiques de Cyrille d'Alexandrie // *RechSR.* 1960. T. 48. P. 521–543; 1961. T. 49. P. 68–94; *Quasten.* Patrology. Vol. 3. P. 116–142; *Wiles M. F.* The Christological Exegesis of Theodore and Cyril // *Idem.* The Spiritual Gospel: The Interpretation of the Fourth Gospel in the Early Church. Camb., 1960. P. 129–147; *Burguière P.* Cyrilliana I et II: Observations sur deux manuscrits parisiens du Lexique de Cyrille // *REA.* 1961. Vol. 63. P. 345–351; 1961. Vol. 64. P. 95–108; *idem.* Cyrilliana III: Remarques sur la composition du Lexique de Cyrille // *REA.* 1970. Vol. 72. P. 364–384; *Cagliari F., da.* Cristo glorificato datore di Spirito Santo: Nel pensiero di S. Agostino e di S. Cirillo Alessandrino: Diss. R., 1961; *Meyendorff J.* Ἐφ' ᾧ (Rom. 5, 12) chez Cyrille d'Alexandrie et Théodoret // *StPatr.* 1961. Vol. 4. P. 157–161; *Armendariz L. M.* El Nuevo Moises: Dinamica cristocentrica en la Tipologia de

Cirilo Alejandrino. Madrid, 1962; *Bermejo A. M.* The Indwelling of the Holy Spirit According to St. Cyril of Alexandria. Oña, 1963; *Blanchette O.* St. Cyril of Alexandria's Idea of Redemption // *Sciences ecclésiastiques.* 1964. T. 16. P. 455–480; *Durand G.-M., de, ed.* Cyrille d'Alexandrie: Deux dialogues christologique. P., 1964. (SC; 97); *idem.* Cyrille d'Alexandrie: Dialogues sur la Trinité. P., 1976. T. 1. (SC; 231); *idem.* Un prologue inédit au «De adoratione» de Cyrille d'Alexandrie? // *StPatr.* 1989. Vol. 20. P. 3–7; *idem.* Les trois fêtes // *Recherches et tradition: Mélanges patristiques offerts à H. Crouzel / Ed. A. Duplex.* P., 1992. P. 103–117; *Grant R. M.* Greek Literature in the Treatise «De Trinitate» and Cyril's «Contra Julianum» // *JThSt.* 1964. Vol. 15. P. 265–279; *Nacke E.* Das Zeugnis der Väter in der theologischen Beweisführung Cyrills von Alexandrien nach seinen Briefen und antinestorianischen Schriften. Münster, 1964; *Romanides J. S.* St. Cyril's «One Physis or Hypostasis of God the Logos Incarnate» and Chalcedon // *GOTR.* 1964/1965. Vol. 10. N. 2. P. 82–107; *Samuel V. C.* One Incarnate Nature of God the Word // *Ibid.* P. 37–53; *Rosini R.* Il Primogenito in S. Cirillo di Alessandria // *Studia Patavina.* 1965. T. 12. P. 32–64; *Šagi-Bunić Th. J.* Deus perfectus et homo perfectus: Á Concilio Ephesino (a. 431) ad Chalcedonense (a. 451). R.; Freiburg, 1965; *Sauer J.* Die Exegese des Cyril von Alexandrien nach seinem Kommentar zum Johannes Evangelium: Mit Berücksichtigung der Beziehungen zu Origenes und Athanasius: Diss. Freiburg i. Br., 1965; *Wilken R. L.* Exegesis and the History of Theology: Reflections on the Adam-Christ Typologie in Cyril of Alexandria // *Church History.* Chicago etc., 1966. Vol. 35. N. 2. P. 139–156; *idem.* Judaism and the Early Christian Mind: A Study of Cyril of Alexandria Exegesis and Theology. New Haven; L., 1971; *idem.* St. Cyril of Alexandria: The Mystery of Christ in the Bible // *Pro Ecclesia.* Northfield, 1995. Vol. 4. P. 454–478; *idem.* In Dominico Eloquio: Learning the Lord Style of Language, Cyril of Alexandria on Messianic Prophecy in Isaiah // *Communio.* Spokane (Wash.), 1997. Vol. 24. N. 4. P. 846–866; *idem.* St. Cyril of Alexandria: Biblical Expositor // *Coptic Church Review.* Lebanon, 1998. Vol. 19. P. 30–41; *idem.* Cyril of Alexandria's «Contra Julianum» // *Limits of Ancient Christianity / Ed. W. E. Klingshirn, M. Vessey.* Ann Arbor, 1999. P. 42–55; *idem.* Cyril of Alexandria as Interpreter of the Old Testament // *The Theology of St. Cyril of Alexandria.* L.; N. Y., 2003. P. 1–21; *idem.* Cyril of Alexandria, Biblical Exegete // *Handbook of Patristic Exegesis: The Bible in Ancient Christianity / Ed. Ch. Kannengiesser.* Leiden; Boston, 2004. Vol. 2. P. 840–869; *Dratsellas C.* Questions of the Soteriological Teaching of the Greek Fathers: With Special Reference to St. Cyril of Alexandria // *Θεολογία.* 1967. T. 38. Σ. 579–608; 1968. T. 39. Σ. 192–230, 394–424, 621–643; *idem.* The Problem of Pre-Existence of Souls in St. Cyril of Alexandria. Athens, 1968; *idem.* Man in His Original State and in the State of Sin According to St. Cyril of Alexandria // *Θεολογία.* 1970. T. 41. Σ. 441–455; 1971. T. 42. Σ. 519–547; *idem.* Questions on the Christology of St. Cyril of Alexandria // *Abba Salama.* Addis Ababa, 1975. Vol. 6. P. 203–232; *Iturbe F. J. C.* La cadena árabe del Evangelio de San Mateo. Vat., 1969–1970. 2 vol. (ST; 254–255); *Παπαπέτρον Κ.* Ἡ ἀποκάλυψις τοῦ Θεοῦ καὶ ἡ γνῶσις αὐτοῦ κατὰ τὸ ὑπόμνημα τοῦ Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην Εὐαγγέλιον. Ἀθήναι, 1969; *Назаренко Т., свящ.* Св. Кирилл Александрийский и его богословские





воззрения: Курс. соч. / МДА. Загорск, 1971. [Мау.]; *Young F. M.* A Reconsideration of Alexandrian Christology // *JEcclH*. 1971. Vol. 22. N 2. P. 103–114; *idem*. Theotokos: Mary and the Pattern of Fall and Redemption in the Theology of Cyril of Alexandria // *The Theology of St. Cyril of Alexandria*. 2003. P. 55–74; *Aubineau M.* Deux homélies de Cyrille d'Alexandrie «de Hupapante» (BHG 1958w et 1963)? // *AnBoll*. 1972. Vol. 90. P. 100; *idem*. Les «Catenaes in Lucam» de J. Reuss et Cyrille d'Alexandrie // *BZ*. 1987. Bd. 80. N 1. S. 29–47; *Manzone A.* La dottrina dello Spirito Santo nell' In Johanne di S. Cirillo d' Alessandria: Diss. R., 1972; *Vööbus A.* Discoveries of Great Import on the Commentary on Luke by Cyril of Alexandria: The Emergence of New Manuscript Sources for the Syriac Version. Stockholm, 1973; *Évieux P.* André de Samosate: Un adversaire de Cyrille d'Alexandrie durant la crise nestorienne // *REB*. 1974. T. 32. P. 253–300; *idem*. *Introd.* // *Cyrille d'Alexandrie*. Contre Julien. P., 1985. T. 1. P. 9–77. (SC; 322); *idem*. *Introd.* // *Cyrille d'Alexandrie*. Lettres festales. P., 1991. P. 9–72. (SC; 372); *idem*. De Julien à Cyrille: Du «Contre les Galiléens» au «Contre Julien» // *Les Apologistes chrétiens et la culture grecque* / Ed. B. Pouderon, J. Doré. P., 1998. P. 355–368; *Lynch J. J.* Πρόσωπον and the Dogma of the Trinity: A Study of the Background of Conciliar Use of the World in the Writings of Cyril of Alexandria and Leontius of Byzantium: Diss. N.Y., 1974; *idem*. Leontius of Byzantium: A Cyrillian Christology // *ThSt*. 1975. Vol. 36. N 3. P. 455–471; *Sauget J. M.* Nouvelles homélies du «Commentaire sur l'Évangile de S. Luc» de Cyrille d'Alexandrie dans leur traduction syriaque // *Symposium Syriacum I*, 1972. R., 1974. Vol. 197. P. 439–456. (OCA; 197); *Norris R. A.* Christological Models in Cyril of Alexandria // *StPatr*. 1975. Vol. 13. P. 255–268; *Parvis P. M.* The Commentary on Hebrews and the «Contra Theodorum» of Cyril of Alexandria // *JThSt*. 1975. Vol. 26. N 2. P. 415–419; *Santer M.* The Authorship and Occasion of Cyril of Alexandria's Sermon on the Virgin (Hom. div. IV) // *StPatr*. 1975. Vol. 12. P. 144–150; *Simonetti M.* Note sul commento di Cirillo di Alessandria ai Profeti minori // *VetChr*. 1977. T. 14. P. 301–330; *idem*. Alcune osservazioni sul monofisismo di Cirillo di Alessandria // *Augustinianum*. 1981. T. 22. P. 493–511; *idem*. Cirillo di Alessandria // *Dizionario patristico e di antichità Cristiane* / Ed. A. De Berardino. R., 1983. Vol. 1. Col. 691–696; *Ferraro G.* Temporalità, escatologia e cristologia nel commento di Cirillo Alessandrino al quarto vangelo // *Nicolaus*. Bari, 1978. Vol. 6. P. 47–86; *idem*. Lo Spirito Santo nel quarto Vangelo: I commenti di Origene, Giovanni Crisostomo, Teodoro di Mopsuestia e Cirillo di Alessandria. R., 1995; *Gebremedhin E.* Life-giving Blessing: An Inquiry into the Eucharistic Doctrine of Cyril of Alexandria. Uppsala; Stockholm, 1978; *Malley W. J.* Hellenism and Christianity: The Conflict between Hellenic and Christian Wisdom in the «Contra Galilaeos» of Julian the Apostate and the «Contra Julianum» of St. Cyril of Alexandria. R., 1978; *Halleux A., de.* Cyrille, Théodoret et le «Filioque» // *RHE*. 1979. Vol. 74. P. 597–625; *idem*. Cyril von Alexandrien // *Klassiker der Theologie* / Hrsg. H. Fries, G. Kretschmar. Münch., 1981. Bd. 1. S. 130–149; *idem*. Les douze chapitres cyrilliens au Concile d'Éphèse (430–433) // *RThL*. 1992. T. 23. P. 425–458; *idem*. La première session du Concile d'Éphèse // *ETHL*. 1993. T. 69. P. 48–87; *idem*. Le dyophysisme christologique de Cyrille d'Alexandrie // *Logos*: FS f. L. Abra-

mowski z. 8 Juli 1993 / Hrsg. H. C. Brennecke, E. L. Grasmück, C. Marksches. B., 1993. S. 411–428; *idem*. A propos d'une lecture cyrillienne de la définition de Chalcedoine // *RThL*. 1994. T. 25. P. 445–471; *Hardy E. R.* The Patriarch Cyril and the Coptic Monks // *Coptic Studies*: Presented to M. B. Ghali / Ed. L. MacCoull. Cairo, 1979. P. 6–10; *idem*. Cyrillus von Alexandrien // *TRE*. 1981. Bd. 8. S. 254–260; *idem*. The Further Education of Cyril of Alexandria (412–444): Questions and Problems // *StPatr*. 1982. Vol. 17. Pt. 1. P. 116–122; *Houdek F. J.* Contemplation in the Life and Works of St. Cyril of Alexandria: Diss. Los Angeles, 1979; *Margerie B., de.* L'exégèse christologique de St. Cyrille d'Alexandrie // *NRT*. 1980. T. 102. N 3. P. 400–425; *idem*. Introduction à l'histoire de l'exégèse. P., 1980. Vol. 1. P. 270–303; *Imhof P., Lorenz B.* Maria Theotokos bei Cyrill von Alexandrien: Zur Theotokos-Tradition und ihrer Relevanz. Münch., 1981; *Datema C.* Classical Quotation in the Works of Cyril of Alexandria // *StPatr*. 1982. Vol. 17. Pt. 1. P. 422–425; *Rondeau M.-J.* Les Commentaires patristiques du Psautier: III^e–V^e siècles. R., 1982. Vol. 1: Les travaux des Pères grecs et latins sur le Psautier. P. 131–134. (OCA; 219); *Leone L., ed.* Cirillo d' Alessandria: Perché Cristo è uno. R., 1983; *Wickham L. R., ed.* Cyril of Alexandria: Select Letters. Oxf., 1983; *Rossi M. A.* Ancora sul «Commento ai Salmi» di Cirillo: A proposito di un recente lavoro sui commentari patristici al salterio // *Annali di storia dell'esegesi*. Bologna, 1984. T. 1. P. 45–51; *Siddals R. M.* Oneness and Difference in the Christology of Cyril of Alexandria // *StPatr*. 1985. Vol. 18. Pt. 1. P. 207–211; *eadem*. Logic and Christology in Cyril of Alexandria // *JThSt*. 1987. Vol. 38. N 2. P. 341–367; *Alexandria: Hellenisme, judaïsme et christianisme à Alexandrie*. P., 1987; *Hill R. C.* *Introd.* // *Cyril of Alexandria, st.* Commentary on the Twelve Prophets. Wash., 1987. Vol. 1. P. 3–22. (The Fathers of the Church: A New Transl.; 115); *Rougé J.* Les débuts de l'épiscopat de Cyrille d'Alexandrie et le «Code Théodosien» // *Alexandria*. P., 1987. P. 339–349; *idem*. La politique de Cyrille d'Alexandrie et le meurtre d'Hypatie // *Cristianesimo nella storia*. Bologna, 1990. T. 11. N 3. P. 485–504; *Fatica L. I.* commentari a Giovanni di Teodoro di Mopsuestia e di Cirillo di Alessandria: Confronto fra metodi esegetici e teologici. R., 1988; *Шабуров Н. В.* Кирилл Александрийский и герметизм // *Мероп.* М., 1989. Вып. 4. С. 220–227; *Berthold G.* Cyril of Alexandria and the «Filioque» // *StPatr*. 1989. Vol. 19. P. 143–147; *Louth A.* The Use of the Term ἴδιος in Alexandrian Theology from Alexander to Cyril // *Ibid.* P. 198–202; *Meunier B.* Cyrille d'Alexandrie au Concile de Florence // *AHC*. 1989. Vol. 21. P. 147–174; *idem*. L'anthropologie de Cyrille d'Alexandrie: Diss. P., 1992; *idem*. Le Christ de Cyrille d'Alexandrie, l'humanité, le salut et la question monophysite. P., 1997; *Koen L.* The Saving Passion: Incarnation and Soteriological Thought in Cyril of Alexandria's Commentary on the Gospel according to St. John. Uppsala, 1991; *Παναγόπουλος Ι.* Ἡ ἐρμηνεία τῆς ἀγίας Γραφῆς στὴν Ἐκκλησία τῶν Πατέρων. Ἀθήνα, 1991. Τ. Α'. Σ. 377–425 (рус. пер.: *Панагопулов И.* Толкование Св. Писания у Отцов Церкви: Первые три века и александрийская экзегет. традиция до пятого века. М., 2013. Т. 1. С. 484–554); *Παναδόπουλος Α.* Ὁ Ἐμμανουήλ, Θεός καὶ ἄνθρωπος, ἀπόστολος καὶ Ἀρχιερεὺς κατὰ τὸν ἀγ. Κύριλλο Ἀλεξανδρείας // *Πρακτικὰ τοῦ Θεολογικοῦ Συνεδρίου πρὸς τὴν Π. Χρήστου*. Θεσσαλονίκη, 1991. Σ. 475–487; *Правдолюбов М., свящ.* Хри-

стология свт. Кирилла Александрийского по его гомлиям: Канд. дис. / МДА. Серг. П., 1992; *Abrahamowski L.* The Theology of Theodore of Mopsuestia // *Eadem*. Formula and Context: Studies in Early Christian Thought. Aldershot, 1992. P. 1–36 (var. pag.); *Cassel D. J.* Cyril of Alexandria and the Science of the Grammarians: A Study in the Setting, Purpose, and Emphasis of Cyril's Commentary on Isaiah: Diss. / University of Virginia, 1992; *idem*. Key Principles in Cyril of Alexandria's Exegesis // *StPatr*. 2001. Vol. 37. P. 413–421; *idem*. Cyril of Alexandria as Educator // *In Dominico Eloquio – In Lordly Eloquence: Essays on Patristic Exegesis in Honor of R. L. Wilken* / Ed. P. Blowers e. a. Grand Rapids (Mich.), 2002. P. 348–368; *Doherty J. J.* Scripture and Soteriology in the Christological System of St. Cyril of Alexandria: Diss. N. Y., 1992; *Kearsley R.* The Impact of Greek Concepts of God on the Christology of Cyril of Alexandria // *Tyndale Bull.* Camb., 1992. Vol. 43. N 2. P. 307–329; *O'Keefe J. J.* Interpreting the Angel: Cyril of Alexandria and Theodoret of Cyrus: Commentators on the Book of Malachi: Diss. Ann Arbor, 1993; *idem*. Christianizing Malachi: Fifth-Century Insights from Cyril of Alexandria // *VChr*. 1996. Vol. 50. N 2. P. 136–158; *idem*. Kenosis or Impassibility: Cyril of Alexandria and Theodoret of Cyrus on the Problem of Divine Pathos // *StPatr*. 1997. Vol. 32. P. 358–365; *idem*. Impassible Suffering? Divine Passion and Fifth-Century Christology // *ThSt*. 1997. Vol. 58. P. 39–60; *idem*. Incorruption, Anti-Origenism and Incarnation: Eschatology in the Thought of Cyril of Alexandria // *The Theology of St. Cyril*. 2003. P. 187–204; *idem*. *Introd.* // *St. Cyril of Alexandria*. Festival Letters 1–12. Wash., 2009. P. 3–32. (The Fathers of the Church: A New Transl.; 118); *Σταμούλης Χ.* Εἰσαγωγή // *Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας Κατὰ ἀνθρωπομορφιστῶν Θεσσαλονίκη*, 1993. Σ. 11–92; *Χρήστου Π.* Ἑλληνικὴ Πατρολογία. Θεσσαλονίκη, 1993. Τ. 4. Σ. 339–382; *idem*. Θεολόγος καὶ ὀρθόδοξο δόγμα: Σπουδὴ στὴ διδασκαλία τοῦ ἀγ. Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας. Θεσσαλονίκη, 1996; *Boulnois M.-O.* Le paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie: Herméneutique, analyses philosophiques et argumentation théologique. P., 1994; *eadem*. Platon entre Moïse et Arius selon le «Contre Julien» de Cyrille d'Alexandrie // *StPatr*. 1997. Vol. 32. P. 264–271; *eadem*. L'Eucharistie, mystère d'union chez Cyrille d'Alexandrie: Les modèles d'union trinitaire et christologique // *RSR*. 2000. T. 74. P. 147–172; *eadem*. Liberté, origine du mal et prescience divine selon Cyrille d'Alexandrie // *REAug*. 2000. T. 46. P. 61–82; *eadem*. Liberté et théodicée selon Cyrille d'Alexandrie // *StPatr*. 2001. Vol. 37. P. 378–388; *eadem*. Cyrille d'Alexandrie est-il un témoin de la controverse origéniste du corps mortel et du corps ressuscité? // *Origeniana Octava* / Ed. L. Perrone. Louvain, 2003. Vol. 2. P. 843–859; *eadem*. The Mystery of the Trinity according to Cyril of Alexandria: The Deployment of the Triad and Its Recapitulation into the Unity of Divinity // *The Theology of St. Cyril*. 2003. P. 75–111; *eadem*. Dieu peut-il être envieux ou jaloux?: Un débat sur les attributs divins entre l'empereur Julien et Cyrille d'Alexandrie // *Culture classique et christianisme: Mélanges offerts à J. Bouffartigue* / Ed. D. Auger E. Wolff. P., 2008. P. 13–25; *McGuckin J. St.* Cyril of Alexandria: The Christological Controversy: Its History, Theology, and Texts. Leiden etc., 1994; *idem*. St. Cyril of Alexandria: On the Unity of Christ. N.Y., 1995; *idem*. Moses and the «Mystery of Christ» in St. Cyril of Alexandria's Exegesis // *Coptic Church Review*.



2000. Vol. 21. N 1. P. 98–114; *idem*. Cyril of Alexandria: Bishop and Pastor // *The Theology of St. Cyril*. 2003. P. 205–236; *он же*. (Макакин И., прот.). Богословие Евхаристии в творениях свт. Кирилла Александрийского // Православное учение о церковных Таинствах: V Междунар. богословская конф. РПЦ, Москва, 13–16 нояб. 2007 г. М., 2009. Т. 2: Евхаристия: Богословие. Священство. С. 75–95; *Sciuto F. E.* Contributo alla datazione degli «Scholia de incarnatione Unigeniti» di Cirillo d'Alessandria // *Orpheus*. 1994. Vol. 45. P. 343–354; *Welch L. J.* Christology and Eucharist in the Early Thought of Cyril of Alexandria: San Francisco, 1994; *idem*. Logos-Sarx?: Sarx and the Soul of Christ in the Early Thought of Cyril of Alexandria // *SVTQ*. 1994. Vol. 38. N 3. P. 271–294; *Λαλιού Δ.* Ἑρμηνεία τῶν δογματικῶν καὶ συμβολικῶν κειμένων τῆς ὀρθοδόξου ἐκκλησίας, Θεσσαλονίκη, 1994. Т. 2: Ἑρμηνεία τῆς Ἐκθέσεως τῶν Διαλλαγῶν, τῶν Β' καὶ Γ' Ἐπιστολῶν τοῦ ἁγ. Κυρίλλου πρὸς Νεστορίου καὶ συναφῶν ἱερῶν κανόνων τῆς Γ' Οἰκουμένης Συνόδου; *Θεόφιλος (Γιαννιπούλος), ἱησύμ.* Cyril of Alexandria's Doctrine of the Trinity // *Νέα Σιών*. Ἱεροσόλυμα, 1994. Т. 86. Σ. 191–226; *Pennacchio M. C.* Quasi ursa raptis catulis: Os. 13. 8 nell' esegesi di Gerolamo e Cirillo di Alessandria // *VetChr*. 1995. Т. 32. P. 143–161; *Rosa P.* Gli occhi del corpo e gli occhi della mente: Cirillo Alessandria: testi ermeneutici. Bologna, 1995; *Münch-Labacher G.* Naturhaften und geschichtliches Denken bei Cyrill von Alexandrien: Die verschieden Betrachtungsweisen der Heilsverwirklichung in seinem Johannes-Kommentar. Bonn, 1996; *Weinandy Th. G.* The Soul – Body Analogy and the Incarnation: Cyril of Alexandria // *Coptic Church Review*. 1996. Vol. 17. P. 59–66; *idem*. Cyril and the Mystery of the Incarnation // *The Theology of St. Cyril*. 2003. P. 23–54; *Hallman J. M.* The Seed of Fire: Divine Suffering in the Christology of Cyril of Alexandria and Nestorius of Constantinople // *J ECS*. 1997. Vol. 5. N 3. P. 369–391; *Kinzig W.* Zur Notwendigkeit einer Neuedition von Kyrill von Alexandrien «Contra Iulianum» // *StPatr*. 1997. Vol. 29. P. 484–494; *Bertrand D.* Der Anathemismus XII im Glauben des Cyrill von Alexandrien // *ThQ*. 1998. Bd. 198. N 4. S. 311–326; *Fernández Lois A. H. A.* La cristología en los comentarios a Isaías de Cirilo de Alejandria y Teodoro de Ciro. R., 1998; *Redies M.* Kyrill und Nestorius: Eine Neuinterpretation des Theotokos-Streits // *Klio: Beitr. z. alten Geschichte*. 1998. Bd. 80. S. 195–208; *Davidis A.* Cyril of Alexandria's First Episcopal Years // *The Impact of Scripture in Early Christianity* / Ed. J. den Boeft, M. L. van Poll. Leiden, 1999. P. 187–201; *Keating D. A.* The Baptism of Jesus in Cyril of Alexandria: the Re-Creation of the Human Race // *Pro Ecclesia*. 1999. Vol. 8. P. 201–222; *idem*. The Twofold Manner of Divine Indwelling in Cyril of Alexandria: Redressing an Imbalance // *StPatr*. 2001. Vol. 37. P. 543–549; *idem*. Divinisation in Cyril: The Appropriation of Divine Life // *The Theology of St. Cyril*. 2003. P. 149–185; *idem*. The Appropriation of Divine Life in Cyril of Alexandria. Oxf., 2004; *Moreschini C.* I sapienti pagani nel «Contra Iulianum» di Cirillo di Alessandria // *Cassiodorus*. 1999. Vol. 5. P. 11–33; *он же* (Моресчини К.). Кирилл Александрийский // *Он же*. История патристической философии. М., 2011. С. 751–791; *Wessel S.* Nestorius, Mary and Controversy in Cyril of Alexandria's Homily IV (CPG 5248) // *AHC*. 1999. Vol. 31. P. 1–49; *eadem*. Socrates' Narrative of Cyril of Alexandria's Episcopal Election // *JThSt*. 2001. Vol. 52. P. 98–104; *eadem*. Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy:

The Making of a Saint and of a Heretic. Oxf., 2004; *Ἀρτέμη Ε. Α.* Τὸ μυστήριον ἐνανθρωπήσεως τοῦ δνουγενούς: «Περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Δουγενούς» καὶ «Ὅτι εἰς ὃ Χριστὸς» τοῦ ἁγ. Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας. Ἀθήνα, 1999; *Πρακτικά τοῦ 18^{ου} Θεολογικοῦ Συνεδρίου μὲ θέμα «Ὁ Ἅγ. Κύριλλος Ἀλεξανδρείας»*. Θεσσαλονίκη, 1999; *Сидоров А. И.* Святитель Кирилл Александрийский: Его жизнь, церковное служение и творения // *Кирилл Александрийский, свт.* Творения. 2000. Кн. 1. С. 3–122; *McKinion S.* Words, Imagery and the Mystery of Christ: A Reconstruction of Cyril of Alexandria's Christology. Leiden etc., 2000; *Russell N.* Cyril of Alexandria. L.; N. Y., 2000; *idem*. Theophilus and Cyril of Alexandria on the Divine Image: A Consistent Episcopal Policy towards the Origenism of the Desert? // *Origeniana Octava: Origen and the Alexandrian tradition: Papers of the 8th Intern. Origen Congr. (Pisa, 2001)* / Ed. L. Perrone. Louvain, 2003. Vol. 2. P. 939–946; *idem*. «Apostolic Man» and «Luminary of the Church»: The Enduring Influence of Cyril of Alexandria // *The Theology of St. Cyril*. 2003. P. 237–257; *idem*. The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition. Oxf., 2006. P. 189–204; *Λιάκουρας Κ.* Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας «Κατὰ τῶν Νεστορίου δυσφημιῶν»: Ἡ Χριστολογικὴ διδασκαλία τοῦ Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας σὲ ἀντιπαράθεση πρὸς τὴ Νεστοριανικὴ κακοδοξία. Ἀθήνα, 2001; *Давыденков О., свящ.* Учение Севира Антиохийского о «единой сложной природе» и христологии свт. Кирилла Александрийского: Уточнение значения формулы ἐν θεωρίᾳ у свт. Кирилла Александрийского // *Он же*. «Велия благочестия тайна: Бог явися во плоти». М., 2002. С. 73–90; *он же*. Некоторые аспекты христологического учения свт. Кирилла Александрийского // *Он же*. Христологическая система Севира Антиохийского. М., 2007. С. 257–280; *Deligiannis E.* The Teaching of St. Cyril of Alexandria on the Resurrection of Jesus Christ According to His Addresses to the Princesses // *Θεολογία*. 2002. Т. 73. Σ. 305–318; *Желтос М. С.* Древние александрийские анафоры // *БТ*. 2003. Вып. 38. С. 269–320; *Constas N., ed.* Proclus of Constantinople and the Cult of the Virgin in Late Antiquity: Homilies 1–5: Texts and Translations. Leiden; Boston, 2003; *Daley B. D.* The Fulness of the Saving God: Cyril of Alexandria on the Holy Spirit // *The Theology of St. Cyril*. 2003. P. 113–148; *Draga G. B., protopresb.* St. Cyril of Alexandria's Teaching on the Priesthood. Rollinsford, New Hampshire, 2003; *Fairbairn D.* Grace and Christology in the Early Church. Oxf., 2003; *The Theology of St. Cyril of Alexandria: A Critical Appreciation* / Ed. T. Weinandy, D. A. Keating. L.; N.Y., 2003; *Παπαδόπουλος Σ.* Ὁ ἁγ. Κύριλλος Ἀλεξανδρείας: Βίος, θεολογία, χριστολογία, ἐρμηνευτικὴ. Ἀθήνα, 2004; *idem*. Πατρολογία. Ἀθήνα, 2010. Т. 3; *Schurig S.* Die Theologie des Kreuzes beim frühen Cyrill von Alexandria. Tüb., 2005. (Studien und Texte zu Antike und Christentum; 29); *Куреева М. В.* Ориген и свт. Кирилл Александрийский: Толкования на Евангелие от Иоанна: Экзегет. методы. СПб., 2006; *Савреј В. Ј.* Философия и богословие в трудах свт. Кирилла Александрийского // *Он же*. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М., 2006. С. 690–712; *Farag L.* St. Cyril of Alexandria, a New Testament Exegete: His Commentary on the Gospel of John. Piscataway (N. J.), 2007; *Hill R. C.* Introd. // *Cyril of Alexandria, st.* Commentary on the Twelve Prophets. Wash., 2007. Vol. 1. P. 3–22. (The Fathers of Chutch: A New Transl.; 15); *Матюш-*

кина М. Л. Житие свт. Кирилла Александрийского по данным вост. историографии // Литературные традиции христианского Египта. М., 2008. С. 45–75; *King G.* The Syriac Versions of the Writings of Cyril of Alexandria: A Study in Translation Technique. Louvain, 2008. (CSCO; 626); *Беневиш Г. И.* Несторий. Св. Кирилл Александрийский. Св. Прокл, архиеп. Константинопольский // Антология восточно-христ. богословской мысли. М., 2009. Т. 1. С. 531–543, 551–561, 582–593; *Beeley Chr. A.* Cyril of Alexandria and Gregory Nazianzen: Tradition and Complexity in Patristic Christology // *J ECS*. 2009. Vol. 17. № 3. P. 381–419; *Blackburn B. L.* The Mystery of the Synagogue: Cyril of Alexandria on the Law of Moses: Diss. Notre Dame, 2009; *Loon H., van.* The Dyophysite Christology of Cyril of Alexandria. Leiden; Boston, 2009; *Ткачев Е.* Блж. Августин Иппонский: Два новооткрытых письма на Восток // *БВ*. 2010. № 11/12. С. 46–68. *Феодор (Юлаев), иером.* Защита свт. Кириллом Александрийским выражения «одна природа Бога Слова воплощенная» с точки зрения правосл. полемистов V–VIII вв. // *БВ*. 2010. № 10. С. 235–292; *Kelly Th.* Somatic Union with Christ According to the Eucharistic Doctrine of Cyril of Alexandria // *Idem*. Christ and the Church: Duo in Carne Uno: A Study of the Union of Christ and the Members of His Mystical Body from the Vantage Point of its Bodiliness: Diss. Fribourg, 2010. P. 65–111; *Новиков В.* Ветхозаветная экзегеза свт. Кирилла Александрийского как источник его христологии // *ТКДА*. 2012. № 16. С. 131–154; *он же*. Христология ранних творений свт. Кирилла Александрийского: Канд. дис. / ПСТГУ. М., 2012.

Иером. Феодор (Юлаев)

Почитание. Сохранилось 3 анонимных Жития К. (ВНГ, N 2096–2097). *Ф. Алькен* предполагает, что еще одно, возможно, древнее, Житие цитируется в сочинениях по истории Церкви у Созомена (V в.) и Никифора Каллиста Ксанфопула (XIV в.) (ВНГ, N 2099h). К. посвящено 2 похвальных Слова (ВНГ, N 2098 и N 2099, автор последнего — Иоанн Зонара († между 1162 и 1166)).

Основным днем памяти святителя является 18 янв. (совм. со свт. Афанасием I Великим), помимо этого в визант. синаксарях его память отдельно указывается также под 7, 9, 27 и 28 июня (SynCP. P. 399, 442, 592, 725, 736, 740, 773, 777, 794). Сказание в Минологии Василия II помещено под 27 июня (PG. 117. Col. 512).

В Греции частицы мощей свт. К. находятся на о-ве Патмос в мон-ре св. ап. Иоанна Богослова (*Meinardus O. F. A.* A Study of the Relics of Saints of the Greek Orthodox Church // *Oriens Chr.* 1970. Bd. 54. S.165), а также в мон-ре Мега-Спилео на Пелопоннесе. По свидетельству еп. *Порфирия (Успенского)*, в сер. XIX в. частица мощей К. находилась в мощевике новопостроенной ц. свт. Николая при правосл. Александрийской

Патриархии в Каире (*Порфирий (Успенский)*), архим. Путешествие по Египту и в монастыри святого Антония Великого и преподобного Павла Фивейского в 1850 г. СПб., 1856. С. 76).

В Коптской и Эфиопской Церквях память К. отмечается в 3-й день ме-



Святители Афанасий и Кирилл Александрийские.

Миниатюра из Миналогия Василия II. 1-я четв. XI в. (Vat. gr. 1613. P. 329)

сяца абиба/хамле (27 июня); под этим числом в копто-араб. Синаксаре (XIII–XIV вв.) и его эфиоп. версии помещено краткое сказание о К. (SynAlex. Vol. 5. P. 617–618; SynAlex (Forget). Vol. 2. P. 202; Le Synaxaire éthiopien. P., 1911. Pt. 2: Le mois de Hamlé / Éd. I. Guidi. P. 223–225. (PO; T. 7. Fasc. 3)). В средневек. сиро-яковитских Миналогиях память К. встречается под 30 июля (с патриархом Тимофеем Александрийским), 24 нояб. (со свт. Афанасием Александрийским, с «тремя Григориями» и со свт. Иоанном Златоустом), 18 янв. (со свт. Афанасием), 9, 27 и 30 июня (со свт. Григорием Чудотворцем и с «другими православными епископами») (Un Martyrologe et douze Ménologies syriaques / Éd. F. Nau. P., 1912. P. 33, 42–44, 48, 70, 80, 105, 111, 118. (PO; T. 10. Fasc. 1)). Известна также краткая агиографическая заметка о К. на сир. языке из рукописи Vat. syr. 155 (ВНО, N 237). В средневек. арм. Синаксаре Тер-Израэла совместное сказание о свт. Афанасии Александрийском и К. помещено под 11-м числом месяца араца (18 янв.), к-рое названо днем кончины обоих (Le Synaxaire arménien de Ter Israël / Éd. G. Bayan. P., 1926. Vol. 6: Mois de Aratz. P. 55–57. (PO; T. 19. Fasc. 1)). Литургическое поминовение К. в Армянской Церкви совершается обычно во 2-ю субботу после 8-дневного празднования Богоявления (вместе со свт. Афанасием Александрийским; в случае раннего начала Великого поста память переносится на лето) и в 6-ю

субботу после Крестовоздвижения (в Соборе 12 отцов Церкви).

О почитании К. свидетельствуют переводы его сочинений. Извлечения из творений К. бытовали в араб. переводах в составе флорилегиев (напр., копто-араб. сборник XI в. «Исповедание отцов»: *Gräf G. Zwei dogmatische Florilegien der Kopten. В. Das Bekenntnis der Väter // ОСР.*

1937. Vol. 3. N 3/4. P. 345–402) либо в качестве самостоятельных сборников (напр., собрание «Книга сокровищ» в 8 главах — РНБ. Вост. 3, 1205 г.; см.: Catalogue des manuscrits et xylographes orientaux de la Bibliothèque Impériale Publique de St. Pétersbourg / [Éd. V. Dorn]. St.-Pb., 1852. Lpz., 1978. P. 2–3). Имеются краткие перечни средневек. переводов сочинений К. на копт. язык (Vat. arab. 126. Fol. 238; см.: *Mai A. Scriptorum veterum nova collectio. R., 1831. T. 4. P. 249–250*) и на араб. язык — в каталоге арабо-христ. лит-ры, содержащемся в 7-й гл. соч. «Светильник во тьме» копт. писателя *Абу-ль-Бараката* († 1324) (Der Katalog der christlichen Schriften in arabischer Sprache Abū 'l-Barakāt / Hrsg., Übers. W. Riedel // NGWG. 1902. N. 5. S. 646, 665–666, 675, 702–703). Эфиоп. переводы творений К. сохранились в составе догматического сборника, носящего его имя («Кэ-рэллос»), в сб. «Вера отцов» (перевод араб. сб. «Исповедание отцов»; XVI в.?), в соч. «Книга Таинства *Геоργия из Саглы* (XIV–XV вв.) и др.

На груз. языке сохранилась метафрастическая (расширенная) версия Жития К., помещенная в сборниках под 9 июня. Она дошла в 2 переводах: сделанном в древности с греч. языка (НЦРГ. S 417, XII в. Л. 36 об.— 41; Кут. 3, XVI в. Л. 84 об.— 90) и в позднем, выполненном с арм. версии Жития (НЦРГ. S 2766, XIX в. Л. 173 об.— 175 об.; Ахалцих. 3483, 1838 г. Л. 193–197). В Великом синаксаре, составленном прп. *Георгием Святогорцем* в XI в., память К. была помещена под 29 июня (НЦРГ. А 97, А 193, Н 2211, Hieros. patr. georg.

24–25, Sinait. iber. 4, Ath. Iver. georg. 30, XI в.). Также сохранилась служба К., переведенная на груз. язык прп. *Георгием Святогорцем* (НЦРГ. 2338, XI в. Л. 188). Она помещена под 18 янв., содержит канон с ирмосами 4-го гласа «Моря чермную пучину», 3 стихиры на «Господи, воззвах» и прокимен. Мн. груз. переводы сочинений К. с греч. языка были выполнены в XI–XII вв. прп. *Арсением Икалтойским* и включены им в сб. «Догматика» (см.: Арсен Икалтоели (XI–XII вв.) // Великая Кормчая книга (Сджулис-канони). Тбилиси, 1976. С. 531–534). В XVIII в. католикос-патриарх Вост. Грузии *Антоний I (Багратиони)* и Филипп (Каитмазашвили) перевели с арм. языка акты III Вселенского (Эфесского) Собора, в т. ч. послания К. Также с арм. языка католикос-патриарх Антоний и Филипп перевели сочинение К. «Сокровище» (НЦРГ. Н 466. Л. 7–29 об., S 363. Л. 5–440, XVIII в.; Н 2174, 1759 г. Л. 9–212; S 157, 1811 г. Л. 13–357; Н 203, 1812 г. Л. 4–173; А 3, 1820 г. Л. 16–386; S 1182, XIX в. Л. 13–224). Перевод содержит 35 глав и снабжен предисловием католикоса-патриарха Антония. В XI в. груз. переводчиком иером. *Феофилом* был составлен сб. «Учение Кирилла Александрийского» (Hieros. Patr. georg. 151, XI в. Л. 67–81 об.). (См. подробнее о груз. переводах в кн.: *Габидзашвили*. Переводные памятники. 2004. Т. 1. С. 254, 255; 2009. Т. 3. С. 108–109, 112, 167–169, 192, 235, 300, 393, 397–398, 415, 435, 443, 456; 2009. Т. 4. С. 243–244; 2011. Т. 5. С. 393; 2012. Т. 6. С. 106–109, 188–189, 201, 206, 221–222, 225–228, 261, 267, 275, 291–292, 298.)

С. А. Мусеева, Н. Т.-М.

Гимнография. В древнем иерусалимском Лекционарию V–VIII вв., сохранившемся в груз. переводе, память К. отмечается 20 июня; назначается общее последование «учителям» (*Tarchnischvili. Grand Lectionnaire. T. 2. P. 17*).

Согласно *Титикону Великой ц.* IX–XI вв. (*Mateos. Turicon. T. 1. P. 200–203*), 18 янв. отмечается память К. и Афанасия I Великого, а 27 июня — только К. 18 янв. последование святителей Афанасия и К. включает тропарь 4-го гласа на утрене на Пс 50 и на входе на литургии «Ὁ Θεὸς τῶν ποταμῶν ἦμῶν (Бже Оцъ нашнхъ:), на литургии также поется прокимен из Пс 115, Апостол Евр 13. 7–16, аллилуиарий со стихом из Пс 131, Евангелие Мф 5. 14–19, причастен Пс 32.1. Богослужебное последование в честь К. 27 июня подробно не описано (см.: *Ibid. P. 322*).



В различных редакциях *Студийского устава* сохраняется общий день памяти святителей Афанасия и К. 18 янв. Согласно *Студийско-Алексиевскому Типикону* 1034 г. (*Пентковский*. Типикон. С. 322), отражающему самую раннюю сохранившуюся редакцию студийского Синаксаря, в этот день память К. прославляется в общих для Афанасия и К. отпустительном тропаре 4-го гласа **Бже Оцъ нашнхъ**; каноне и специально посвященном К. кондаке 4-го гласа; служба имеет ряд праздничных особенностей: на вечерне поется прокимен, на утрене — «*Бог Господь*» и светилен «*Небо звездами...*»; на литургии указания те же, что и в Типиконе Великой ц. В рукописной слав. Минее ГИМ. Син. № 163, XII в. (ср.: *Горский, Невоструев*. Описание. Отд. 3. Ч. 2. С. 46–47) служба 18 янв. в целом та же, что и в Студийско-Алексиевском Типиконе, за исключением дополнительного кондака К. (дописан более поздним почерком) 6-го гласа **Бзднѣ намъ оучѣнїи**: с икосом — эти песнопения известны также по др. источникам XII в. (ср.: *Амфилохий*. Кондакарий. С. 218).

В нек-рых древних памятниках сокращаются и даже вовсе исключаются песнопения К. из службы 18 янв. Напр., Минее РГАДА. Ф. 381. № 101 не содержит общего канона Афанасию и К.; в праздничной Скопской Минее 2-й пол. XIII в. (НБКМ. № 522) 18 янв. указана только память Афанасия, последование включает общий канон Афанасия и К., однако тропари в честь К. из него исключены, также отсутствуют другие песнопения К.

В *Евергетидском Типиконе* 2-й пол. XI в. (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 394) 18 янв. совершается служба с теми же особенностями, что и в Студийско-Алексиевском Типиконе. К. посвящены 2 стихирь на «*Господи, воззвах*» и отдельный канон на утрене; для литургии указания в целом те же, что и в Типиконе Великой ц.

Согласно афонской редакции Студийского устава, сохранившейся в груз. переводе, — *Геоργια Мтацминдели Типикону* сер. XI в. (*Кекелидзе*. Литургические груз. памятники. С. 251–252) и *Мессинскому Типикону* 1131 г. (*Arranz*. Турисон. Р. 109–110), представляющему южноитал. редакцию Студийского устава, 18 янв. богослужебное последование святителей Афанасия и К. поется вместе с будничной службой Октоиха; святым назначается общий отпустительный тропарь 4-го гласа **Ο Θεός τῶν πατέρων ἡμῶν (Бже Оцъ нашнхъ)**; К. посвящено меньше песнопений, чем Афанасию; на литургии указания те же, что и в Типиконе Великой ц.

В южноитал. Типиконах отмечается второй день памяти К. — 9 июня (*Arranz*. Турисон. Р. 157; *Douratani* К. II Турисон del monastero di S. Bartolomeo di Trigona. R., 2003. Р. 180); соединяются последова-

ния К., мучеников Ореста и Диомида и Октоиха; состав службы К. не описан. В греч. Минее на июнь, сохранившейся в рукописи Lesb. Leim. 11, XI–XII вв., 9 июня последование К. включает кондак с икосом, канон 4-го гласа, 2 седальна.

В различных редакциях *Иерусалимского устава* память К. отмечается 2 раза в год — 18 янв. и 9 июня. В рукописных и первопечатных греч. и слав. Типиконах служба 18 янв. излагается по уставу малого праздника. Соединяются последования Афанасия и К., каждое из к-рых включает в себя канон, цикл стихир-подобнов и седален. Как и в Студийском уставе, 18 янв. больше песнопений посвящается Афанасию. Указывается общий отпустительный тропарь **Ο Θεός τῶν πατέρων ἡμῶν (Бже Оцъ нашнхъ)** и кондак святителям 4-го гласа **Ἱεράρχαι μέγιστοι τῆς ἐκκλησίας (Сщениконачальницы величайшии елѣкѣстїа)**. В отдельных списках (напр., Lesb. Leim. 134, XV в.) содержится кондак К. плагального 2-го (т. е. 6-го) гласа **Ἀβυσσὸν ἡμῶν δογματῶν (Бзднѣ намъ оучѣнїи)**. С XV–XVI вв. в рус. Типиконах (напр., ГИМ. Усп. № 5; РГБ. Троиц. № 243) 18 янв. отмечается знаком **Ⲅ**, кот-рым обозначаются малые праздники (т. н. «шестеричный» святой — см. ст. *Знаки праздников месяцеслова*). В реформированном издании московского Типикона 1682 г. помещаются 2 отпустительных тропаря святителям — 4-го гласа **Бже Оцъ нашнхъ** и 3-го гласа **Дѣлы возсѣавше православіа**; — и 2 кондака. Греч. Типикон протопсалта Константина, впервые изданный в 1838 г., назначает 18 янв. полиелейную службу, что отражает старинную греч. практику совершения 18 янв. более торжественной службы, чем предписывают другие Типиконы Иерусалимского устава; дополнительные песнопения заимствуются из службы свт. Афанасию 2 мая.

В рукописных и печатных Минеех служба 18 янв. может излагаться в соответствии с указаниями Типиконов (т. е. по уставу малого праздника) или же иметь более высокий уровень торжественности. Последование 18 янв. со входом, паремиями, стихирами на литии на вечерне, с полиелеем и Евангельским чтением на утрене зафиксировано, напр., в Минее XV в. Народного музея Охрида № 31; чтения на вечерне включают 3 паремии (совпадают с теми, к-рые традиционно помещаются в последовании свт. Иоанна Златоуста 27 янв.); на литургии назначается прокимен из Пс 149, Апостол Фил 3. 20 — 4. 3, причащен Пс 111. 6; Евангелие и аллилуйяри те же, что и в Типиконе Великой ц. В печатной греч. Минее 1551 г. 18 янв. помещено универсальное последование в честь К. и Афанасия, включающее праздничные стихирь на стиховне вечерни и на хвалитях; для храмового праздника в честь святителей помещена стихира по Пс 50; одно-

временно с этим упоминается пение стихир Октоиха на стиховне утрени, что предполагает совершение будничной, а не праздничной службы. Недостоящие песнопения для этого последования были написаны Николаем Малаксом и посвящены обоим святителям. Греч. издания праздничной Минее (Анфология) 18 янв. содержат набор песнопений, предполагающий совершение службы с полиелеем, впрочем эта торжественная служба предназначена прежде всего для прославления свт. Афанасия, в связи с чем часть песнопений К. опускается (в частности, стихирь на «*Господи, воззвах*», канон на утрене). В поздних печатных греч. Минеех XVIII — 1-й пол. XIX в. служба 18 янв. излагается по уставу малого праздника: последование в честь святителей Афанасия и К. соединяется с будничной службой Октоиха. Ближе к сер. XIX в. печатных греч. Минеех снова начинает помещаться праздничная полиелейная служба в честь святителей Афанасия и К. Набор песнопений отличается от др. вариантов праздничных последований, известных по более ранним источникам: традиционные стихирь-самогласны свт. Афанасия в этом последовании заменяются на вновь сочиненные, посвященные обоим святителям; отпустительный тропарь 4-го гласа заменяется на иной, 3-го гласа **Ἐρως λαμπραντες ὀρθοδοξίας (Дѣлы возсѣавше православіа)**. В римских изданиях греч. Минее 1896 г. 18 янв. помещается полиелейная служба, но с сохранением традиционных самогласнов свт. Афанасия.

Рус. рукописные и печатные Минее на январь излагают службу 18 янв. по уставу малого праздника, в соответствии с указаниями Типиконов; в последование святителей Афанасия и К. входят праздничные элементы: отпустительный тропарь, кондак (или 2 кондака — Афанасию и обоим святителям), 3 стихирь-самогласна (начиная с издания Минее 1693 г. — 4), светилен. В украинских изданиях праздничной Минее (Львов, 1651; Киев, 1694) 18 янв. помещается бденная служба; последование включает как общие песнопения обоим святителям, так и особые песнопения отдельно каждому святителю: напр., К. посвящен особый цикл стихир-подобнов на малой вечерне.

Память К. 9 июня отмечается во всех редакциях Иерусалимского устава. В ранних рукописных редакциях — напр., Sinai. gr. 1094, XII–XIII вв. (ср.: *Lossky*. Турисон. Р. 218), Sinai. gr. 1101, РГБ. Ф. 173/II. № 148, Типик Никодима 1319 г. (ср.: *Миркович*. Типикон. С. 1096.) — отмечается только отпустительный тропарь К. плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа **Ὁρθοδοξίας ὀβυεῦ (Православіа настѣвниче)**; что предполагает совершение службы с пением «*Бог Господь*» на утрене; на литургии





используются общие чтения и песнопения для «иерархов». Также может помещаться кондак К. плагального 2-го (т. е. 6-го) гласа Ἐβυσσὸν ἡμῖν δογματῶν (Безднѣ намъ оучѣній:). В греч. изданиях богослужебных книг, начиная с первопечатного Типикона 1545 г., помещается кондак К. 4-го гласа Τὰς τῶν αἰρέσεων πλοκάς (Ересей сплетения...). Подробное описание службы 9 июня появляется в поздних рус. редакциях Иерусалимского устава: кроме отпустительного тропаря и кондака, упоминаются также 3 самогласные стихиры К., в уставе службы предписывается пение стихир на «Господи, возвах» на 6, в некоторых рукописях (напр., РГБ. Троиц. № 244, МДА. ЦУ 79. Инв. № 186918) 9 июня отмечается знаком ☩; службу К. на литургии рукописи этого типа указывают заимствовать из 18 янв.

В дониконовских печатных изданиях Типикона память К. 9 июня знаком не отмечалась, поскольку основной празднуемой памятью этого дня стала память прп. Кирилла Белозерского, при имени к-рого ставится праздничный знак Ѡ (или даже Ф — см. ст. *Знаки праздников месяцеслова*). В послениконовских изданиях Типикона (1682, 1695 гг. и всех последующих) при памяти К. 9 июня всегда ставится праздничный знак ☩, устав службы соответствует малому празднику и имеет те же черты, что и в рукописных рус. Типиконах.

Последование К. в рукописных и печатных греч. Минеях включает только отпустительный тропарь, кондак, канон, цикл из 3 стихир-подобнов и седален. Почти в том же виде (без кондака) последование К. излагается в нек-рых ранних рус. Минеях — напр., РГБ. Троиц. № 566 и 567 (рубежа XV и XVI вв.) и первых печатных изданиях румынских Миней (напр., Рымник, 1780). В большинстве рус. рукописных и печатных Миней последование К. соответствует указанию поздних рус. редакций Типикона и включает кондак, стихиры-самогласны и светилен. Последование К. с праздничными особенностями известно также в сербских (с XIV в.) и румынских (с XIX в.) Минеях.

В совр. греч. и рус. богослужебных книгах под 18 янв. содержится ряд общих песнопений святителям Афанасию и К.: отпустительный тропарь 4-го гласа Ὁ Θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν (Бже Оца нашихъ:), иной тропарь 3-го гласа Ἐργοὺς λατρίσαντες ὀρθοδοξίας (Дѣлы возелавше православіа:); в греч. Минее — кондак 4-го гласа Ἱερόρχοι μέγιστοι τῆς εὐσεβείας (Сщениконачальници величайшии благочестіа: — см.: *Амфилохий*. Кондакарий. С. 94) с икосом; поминовение обоих святителей есть в начале икоса свт. Афанасия Ἀφάνασια же ἢ κῆρύλλα; светилен. Текст нек-рых песнопений в честь свт. Афанасия исправлялся так, чтобы в нем прославлялись оба

святителя — это, в частности, касается стихиры-самогласна на стиховне утрени Βελέοι ποχάλα σφίεννυχ Ἀφάνασια ἢ κῆρύλλα. Собственно К. в последовании 18 янв. посвящены следующие песнопения: канон авторства Иоанна Дамаскина 4-го гласа с акростихом (без богородичнов) Θεωριῶν Κύριλλος ἐνθέων λύρα (Зрѣній кῆρύλλε βжѣственнυхъ цѣвница), с ирмосом Θεάλασσης τὸ ἐρυθραῖον πέλαγος (Мора чермнию пѣчинѣ:), нач.: Θεοθεν τὴν φωτόδοτιν Κῆρύλλε, χάριν (Съ вѣга свѣтодателнию вѣгодать кῆρύлле); цикл стихир-подобнов; седален; светилен (в совр. рус. Минее исполняется на «и ныне» и надписан как «Богородичен» — Миней (МП). Январь. Ч. 2. С. 85).

Праздничное последование 18 янв. в совр. греч. Минеях включает ряд дополнительных песнопений, посвященных обоим святителям: седалны, 2 цикла стихир-подобнов, несколько стихир-самогласнов (см.: Μηναῖον. Ιανουάριος. Σ. 273–288).

Содержащееся в совр. богослужебных книгах 9 июня последование К. включает: отпустительный тропарь плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа Ὀρθοδοξίας ὁδύγε (Православіа наставниче:), иной тропарь 1-го гласа Τὸν φωστῆρα τοῦ κόσμου (Светило мира...; см.: Μηναῖον. Ἰούλιος. Σ. 58); кондак плагального 2-го (т. е. 6-го) гласа Ἐβυσσὸν ἡμῖν δογματῶν (Безднѣ намъ оучѣній:); с икосом (без икоса в греч. Минее); канон тот же, что и 18 янв., но с др. богородичнами; цикл из 3 стихир-подобнов (из к-рых 2 совпадают с циклом 18 янв.); седален; 3 самогласные стихиры и светилен (только в рус.).

По рукописям известны песнопения К. (или в честь святителей Афанасия и К. вместе), но вошедшие в совр. богослужебные книги. Под 18 янв. — общий для Афанасия и К. анонимный канон 3-го гласа, ирмос: Ἀίσωμεν τῷ κυρίῳ (Понима гдѣви:), нач.: Ἀίσωμεν τῷ κυρίῳ τῷ καθολίῳ (Поем Господу, вооружившему), канон имеет 2-ю песнь и увеличенное число тропарей (по 7–9 в каждой песни), может встречаться в сокращенных вариантах (см.: АНГ. Т. 5. Р. 309–332), частично сохранился в древних слав. Минеях (напр., в Минее ГИМ. Син. № 163, XII в., в Скопской Минее (НБКМ. 522); кондак К. плагального 2-го (т. е. 6-го) гласа Στήλη ἀρετῶν (Столп добродетелей...; см.: *Амфилохий*. Кондакарий. С. 218), дополнительные икосы к кондаку святителей 18 янв. (Там же. С. 176). Под 9 июня — кондак К. 4-го гласа Τὰς τῶν αἰρέσεων πλοκάς (Ересей сплетения...; см.: Там же. С. 224).

А. А. Лукашевич

Иконография. Предписания, как изображать К. наряду с др. святителями, известны издавна благодаря «иконописному подлиннику», к-рый атрибутируется Ульпию Римлянину (IX или X в.), но, возможно, повторяет еще более ранние:

«...роста чуть ниже среднего, здоровой внешности, лоб отмечен широкими, пышными бровями, подобными аркам, длинный нос, ноздри разделены, впалые щеки, достаточно полные губы, лоб слегка плешивый, густая и длинная борода, кудрявые волосы с проседью» (Χατζιδάκης Μ. Ἐκ τῶν Ἐλτίου τοῦ Ρωμαίου // ΕΕΒΣ. 1938. Т. 14. Σ. 404; *Chatzimicolaou*. 1971. Sp. 1039). В поздних руководствах указываются, как правило, возраст, детали облачения, текст на свитке: «С проседью в длинной раздвоенной бороде, в крещатой скуфье на голове, глаголет: «изрядно о пресвятей, пречистой...» (Ерминия ДФ. С. 159). В сводном иконописном подлиннике XVIII в. подробно описана внешность и указано сходство («...скуд видом, лице, яко промощдал, брови часты и вельми окружены, чело взлезно, ноздрями гутняв, долги персты, устны надебелные, плешив, густою и долгою бородою и аки рус проседь» (под 18 янв.), «...рус с проседью, брада аки Василия Великого, на конец мало раздвоилась, на главе шапка святительская, ризы на нем, саккос крестечной, в омофоре, в руках книга» (под 9 июня, см.: *Филимонов*. Иконописный подлинник. С. 252, 364)). В подлинниках новейшего образца подчеркивается этнический тип («египетский»), повторяются указания греческих подлинников («плешив, с проседью и с закрученной, длинноватой, разделенной на конце на две пряди бородой, в фелони и омофоре») и даются варианты текстов на свитках-«хартях» (*Фартусов*. Руководство к писанию икон. С. 311). В подлиннике из собрания С. Т. Большакова указываются особенности и цвет облачения: «...на главе шапка... риза кресты, испод лазорь, амфор и Евангелие» (*Большаков*. Подлинник иконописный. С. 105. Лицевые святцы. С. 91); там же находится указание на то, как писать композицию Вселенского Третьего собора с участием К. (Там же. С. 118, 187).

Самым ранним изображением исследователи считали мозаичный образ в сев.-вост. части купола *Георгия Победоносца великомученика ц. в Фессалонике* (3-я четв. V в.; *Μυιοσῆν*. Менолог. С. 172; *Bakirtzis Ch. e. a.* *Mosaics of Thessaloniki: 4th–14th Cent.* Athens, 2012. P. 92–97. Il. 55, 58) рядом с фигурами св. воина Ферина и еп. Филиппа. Согласно подписи, К. изображен как епископ, память которого приходится на июль; однако возрастная характеристика (белые или седые волосы, пряди недлинной бороды слегка курчавы) указывает, что это скорее всего свт. Кирилл, еп. Гортинский, пострадавший в нач. IV в.

Как правило, образ К. появляется в расширенном ряду святительских изображений. Видимо, с раннего времени К. изображали вместе (или рядом) со свт. Афанасием Великим: на утраченной мо-





Свт. Кирилл Александрийский.
Фреска
ц. Санта-Мария-Антиква
в Риме. 757–772 гг.

заике сев. тимпана Св. Софии К-польской (сер. IX в., известна по акварели А. В. Фоссати, см.: *Mango C. Materials for the Study of the Mosaics of St. Sophia at Istanbul. Wash., 1962. P. 52. Pl. 61, 74. (DOS; 8); Матюшкина. 2001. С. 86. Ил. 1), на миниатюрах из Минологиев, напр., в Минологии визант. имп. Василия II Болгаробойцы (1-я четв. XI в., Vat. gr. 1613. Fol. 329). Однако были и отдельные изображения — в том же Минологии под 9 июня (Vat. gr. 1613. Fol. 284), в Ми-*



Свт. Кирилл Александрийский.
Миниатюра из Минология.
XI в. (Baltim. 521. Fol. 151r)

нологии на янв. из музея Уолтерс в Балтиморе (XI в., Baltim. 521. Fol. 151r), а также изображения в группе святых, память к-рых приходится на 18 и 19 янв., как в синаксаре Захарии Валашкертского (Малый синаксарь с переводом прп.

Евфимия Святогорца, или Годовая минея Давидгареджийской пуст., переписанная в афонском Иверском монастыре, 1030 г. (Кекел. 648, без пагинации), см. в ст. *Захария Банели*), в годовых минеях 3-й четв. XI в. (Vat. gr. 1156. Fol. 295r), XIII в. (Paris. gr. 1561. Fol. 73r).

В искусстве Запады и Византии детали изображений К. могли отличаться. В рукописях и на фресках, созданных на Западе в раннем средневековье, К. мог не иметь головного убора: на фресках ц. Санта-Мария-Антиква в Риме (VIII–IX вв.), в миниатюрах Сакра Параллелла (IX в., Paris. gr. 923), где святитель изображен в разных типах: погрудно (Fol. 13v, 36v, 76v, 139r, 170r, 256r, 295v, 330v, 348r, 390r), в медальонах (Fol. 20r, 49r, 122r, 131r, 186r, 196r, 208r, 209v, 222r, 237r, 289v, 375r, см.: *Weitzman K. The Miniatures of the Sacra Parallel, Paris. gr. 923. Princeton, 1979. P. 223*). В визант. искусстве XI–XII вв. встречаются варианты в расцветке и форме головного убора К.: как правило, на его голове белая шапочка-скуфья (М. Л. Матюшкина называет ее белой наметкой, см.: *Матюшкина. 2001. С. 86*), напоминающая головной покров егип. монахов (об особенностях этого типа одежды см.: *Innetée. 1992. P. 56–59, 148. Pl. 53*), — миниатюра из Минология имп. Василия II, мозаика в жертвеннике кафоликоне мон-ря Осииос Лукас (30-е гг. XI в.), миниатюры с образами отцов Церкви из Изборника Святослава (1073 г., ГИМ. Син. 1043. Л. 3) или из «Паноплии Догматика» (1110–1118 гг., Vat. gr. 666. Fol. 1v). На фресках «Служба св. отцов» она иногда сетчатая, с крупными ячейками, как в росписях ц. вмч. Георгия в Атении (кон. XI в.), Кирилловской ц. в Киеве (3-я четв. XII в.), бывает белая, как в Благовещенской ц. на Мячине (в Аркажах) близ Вел. Новгорода (1189) или в ц. Богоматери серб. мон-ря Студеница (1208/09), или это белый плат, подвязанный узлом под подбородком, как на круглом золотом медальоне с изображением, выполненным в технике перегородчатой эмали, в верхней части Золотого алтаря (Pala d'Oro) в соборе Сан-Марко в Венеции (ок. 1100) (см. также: *Матюшкина. 2001. С. 86*). Отличия касаются и формы бороды — узкой, темной, как на миниатюре из Изборника Святослава (1073) или на фресках Кирилловской ц. (посл. четв. XII в.); круглой, короткой и седой — на фреске Благовещенской ц. на Мячине. Обычное облачение К. в памят-

никах средневизант. периода — темная фелонь, белый омофор с крестами, белый плат-енхерион на правом боку под фелонью; на левой руке святитель держит кодекс, как на миниатюре из Минология имп. Василия II или на мозаике Осииос Лукас.

В целом для иконографии К. были характерны крещатые фелонь и головной убор, близкий по форме к капюшону (*Chatzinicolaou. 1971. Sp. 1049*), право



Свт. Кирилл Александрийский.
Роспись мон-ря Хора (Кахрие-джами)
в К-поле. 1316–1321 гг.

на служение литургии в к-ром святой удостоился после Эфесского Собора (*Walter. 1982. P. 29. 104–105; Матюшкина. 2001. С. 86; Царевская. 2007. С. 310*). Именно благодаря головному убору и крещатому узору на нем фигура святителя узнаваема в ряду св. иерархов в храмовой декорации. В композициях Небесной литургии среди фронтальных фигур на мозаиках Св. Софии Киевской (ок. 1037) К. — в полиставрии и с кодексом; среди «портретов» святителей К-поля, Рима, Александрии и Иерусалима — в нижней части вимы ц. Св. Софии в Охриде (40-е гг. XI в.). К числу редких фронтальных изображений палеологовской эпохи принадлежит образ К. во фресковом ансамбле апсиды в пареклизиие мон-ря Хора (Кахрие-джами; ок. 1316–1321) (*Лазарев. 1986. Табл. 480*). Это один из самых ярких и запоминающихся «портретных» ликов в поздневизант. искусстве: К. облачен в крещатые ризы, поднятой правой рукой он благословляет и призывает к повиновению и вниманию; аскетический, суровый и даже грозный лик святого напоминает образ стража и защитника православия, почитателя Пресв. Богородицы.

С XII в. изображение К., молящегося вместе с другими святителями, встречается в росписях вимы и алтарной

апсиды или ниши в композиции Небесной литургии («Служба св. отцов», «Поклонение Жертве»). Он, в типичном облачении (крещатая фелонь, омофор, шапочка), склоняется в молитвенной позе, у святителя развернутый свиток — также представлен К. в ц. Пресв. Богородицы в Студенице (1208/09), в ц. Св. Троицы в Сопочани (ок. 1265), в апсиде ц. вмч. Георгия в Старо-Нагоричино (1317–1318). В новгородской ц. во имя вмч. Феодора Стратилата на Ручью он единственный среди святителей, узнаваемый по деталям облачения и внешности: островерхая крещатая шапка, напоминающая капюшон, омофор, фелонь, шитая епитрахиль, свиток, остроконечная темная борода (80-е гг. XIV в., см.: *Лифшиц Л. И.* Монументальная живопись Вел. Новгорода XIV–XV вв. М., 1987. С. 253; *Матюшкина.* 2001. С. 87; *Царевская.* 2007. С. 88–89. Ил. 38); похожий образ присутствует в соборе в честь Рождества Пресв. Богородицы Ферапонтова мон-ря (1502, мастер Дионисий). К образцам палеологовского искусства восходит образ К. в росписи, выполненной мастерами Теофаном Критским и Симеоном, в ц. во имя свт. Николая Чудотворца мон-ря Ставроникита (1546): святой в крещатых ризах, шапке-капюшоне, омофоре, с палицей у правого бедра. Когда композицию «Служба св. отцов» заменил, напр. «Великий вход», фигуры К., как и др. святителей Православных Церквей, переместились в пределы алтаря. Так, в стенописи Успенского собора Свяжска (кон. XVI — нач. XVII в.) К. изображали на грани алтарного столпа, напротив образа свт. Афанасия Великого. Оба они представлены в составе минейных циклов в монументальных росписях в ц. Христа Пантократора в Дечанах (1335) под 9 июня, в нартексе ц. архиеп. Даниила II в Печской Патриархии под 18 янв. и под 9 июня (фрески 1561 г.), в росписях 1717–1718 гг. в Пелинове (*Мижовић.* Менолог. С. 339, 369, 373, 388). Составители программ церковных росписей учитывали историческую связь 2 Александрийских патриархов. Так, в ц. свт. Афанасия «ту Музаки» в Кастории (1384/85) фигура К. помещена справа от алтарной апсиды-ниши, на той же юж. стене, где в особой нише находится поклонный образ свт. Афанасия Великого. В рус. росписях Нового времени их фигуры располагались рядом в чине святителей в декорации сев. апсиды собора в честь Рождества Пресв. Богородицы ростовского Рождественского мон-ря (1715). Вместе Александрийских святителей писали на иконах, очевидно предназначенных для празднования их общего дня памяти — 18 янв. Подобные иконы были и в монастырях Св. Горы, судя по вывезенной в Россию П. И. Севастьяновым иконе XIV в. (ныне в собр. ГЭ), где на светло-зеленом фоне

фигуры обоих святителей выделяются благодаря темному цвету крещатых фелоней, ярким белым омофорам с темными крестами, на обоих — расшитые епитрахили, поручи и палицы, у обоих — богато украшенные кодексы на поднятых левых руках; К. — в крещатой шапочке, его правая рука с именованным благословением поднята вверх. Подобного типа иконы были и в городских соборах Др. Руси, напр. в новгородской Св. Софии; судя по описям соборного имущества XVIII–XIX вв., небольшого размера иконы с 2 Александрийскими святителями были в главном иконостасе собора (Опись 1749 г. 1993. С. 36) и на сев. дверях в иконостасе придела в честь Рождества Пресв. Богородицы (Там же. С. 87). Возможно, новгородское почитание Александрийских святителей было связано с присутствием их мощей в новгородском Софийском соборе (Опись Софийского собора 1749 г. 1993. С. 37) и повлияло на посвящение им мон-рей, к-рые известны с кон. XII в. Вместе К. и свт. Афанасий изображены в рост на храмовой иконе из Мало-Кириллова мон-ря близ Вел. Новгорода (кон. XV в., НГОМЗ, см.: *Смирнова, Лаурина, Гордиенко.* 1982. Кат. 62.



Свт. Кирилл Александрийский.
Роспись ц. вмч. Георгия Победоносца
в Старо-Нагоричино, Македония.
1317–1318 гг.

С. 214; *Лаурина, Пуршнев.* 1983. Кат. 112. С. 305; Иконы Вел. Новгорода. 2008. Кат. 46. С. 347–353), на новгородской иконе из собрания Г. О. Чирикова (кон. XV — нач. XVI в., ГРМ — Там же. Кат. 134.



Святители
Афанасий и Кирилл Александрийские.
Икона. XIV в. (ГЭ)

С. 308), на аналойных иконах-таблетках, напр. на оборотной стороне иконы с композицией «Богоявление» из комплекта минейных икон новгородского Софийского собора (кон. XV в., НГОМЗ; *Смирнова, Лаурина, Гордиенко.* 1982. № 63. С. 16; *Трифонова.* 1992. Ил. 93/94; Иконы Вел. Новгорода. 2008. Кат. 52. С. 370; *Евсеева.* 2013. Ил. 96–97. С. 281, 326). В то же время на рус. иконах-минейных образ К. появляется не сразу: на ранних известных памятниках, напр. на левой створке 2-частной годовой миней из собрания Музея икон в Реклингхаузене (1549) день 18 янв. отмечен лишь фигурой свт. Афанасия Великого. В поствизант. период встречаются иконы с изображением одного К., как на иконе XV в. из афонского мон-ря Пантократор.

В ряду вел. отцов Церкви К. встречается в произведении лицевого шитья: в композиции «Служба св. отцов», как на плащанице свт. Иоанна, митр. Скопье (1346–1348, мон-рь Хиландар); с отличиями в деталях одежды образ святителя присутствует на роскошных облачениях, созданных для высшей иерархии в позднепалеологовское время, напр. визант. работы из ризницы свт. Фотия, митр. Московского. К. на лицевой стороне «малого саккоса» (сер. XIV в.) представлен в рост, под арочным обрамлением, одетым в фелонь; на шитой епитрахили с более поздним жемчужным низанием на лицевой стороне — в медальонах погрудно он сам рядом со свт. Афанасием (погрудно), оба в крещатых саккосах, К. — в узнаваемой шапочке (нач. XV в., все в ГММК); на лицевой епитрахили новгородской работы (кон. XV — 1-я пол. XVI в., *Игнашина.* 2003. Кат. 18. С. 43). В ряду святителей, епископов и митрополитов миниатюрная фигура К. в крещатых ризах находится на полях иконы «Богоматерь Владимирская, с праздниками» (ок. 1514, ГММК), списка чудотворной Владимирской иконы Божией Матери. Как пра-

вило, изображение К. в ряду святителей присутствует на царских вратах, точнее, живописной декорации их столбиков — напр., из придела в честь Рождества Пресв. Богородицы новгородского Софийского собора (ок. 1558), из собрания И. С. Остроухова (2-я пол. XVI в., ГТГ), из надвратной ц. во имя Преображения Господня (1595) Кириллова-Белозерского мон-ря (КБМЗ), из придела прп. Варлаама Хутынского ц. прор. Илии в Ярославле (Иконы Ярославля. 2009. Т. 2. № 144. С. 202–213).

Изображения К. появлялись в храмах, связанных с личным покровительством, патрональным и мемориальным значением. Уникальный цикл деяний (или жития) К. встречается в домонг. храме, Кирилловской ц. в Киеве, к-рая была построена в княжеском мон-ре черниговским кн. Всеволодом (Кириллом) Ольговичем (Блиндерова. 1980; Марголина. 1998; Марголина, Ульяновский. 2005). На стенах юж. апсиды, где располагался диаконник и придел К., святой представлен в 16 композициях (2 переписаны в XIX в., ок. половины сохр. фрагментарно), большая их часть иллюстрирует учительскую, просветительскую деятельность К. как предстоятеля Александрийской Церкви, а также участника III Вселенского Собора (подробнее см.: Матюшкина. 2001. С. 88–90; Медведева. 2009. С. 293–297). Известны разные по типу образы К. на личных печатях, княжеских и монастырских. Погрудное изображение К. с высоким лбом, без шапки, с короткой бородой, в омофоре с крестами, надпись «ΚΥΡΙΛΟΣ» — на печати кн. Всеволода Ольговича, найденной в Вышгороде (Янин, Гайдук. 1998. № 114а. С. 41, 126, 323) и на печатях его сына кн. Святослава (Михаила) Всеволодовича, княжившего в Новгороде в 1180–1182 гг., к-рые были найдены у подножья Андреевской горы в Киеве и в Вел. Новгороде (Там же. № 188. С. 46, 137, 267, 344); святой изображен на оборотной стороне по образцу иконы «Свт. Николай Чудотворец (Зарайский)» в рост, с распостертыми руками и кодексом на левой руке, подпись: «агиос Кирилъ»; на нем фелонь, омофор с крестами; у него высокий лоб, голова не покрыта. Подобный тип был использован на печатях Кириллова (или Мало-Кириллова) новгородского мон-ря на о-ве Нелезень в окрестностях Славенского конца. Образ святого («агиос Кюриль») в рост — на лицевой стороне; монастырская подпись на обороте («Печать св. Кюрила» — см.: Там же. С. 106, 305; В. Л. Янин датировал подобные печати XV в., см. также: Янин В. Л. Актовые печати Др. Руси X–XV вв. М., 1970. Т. 2: Новгородские печати XIII–XV вв. С. 138–139, 231, 358).

Один из древнейших рус. примеров совместного изображения К. и свт. Афанасия Великого — небольшие фигуры



Свт. Кирилл Александрийский.
Роспись Кирилловской ц. в Киеве.
XII в.

на полях новгородской иконы «Свт. Николай Чудотворец, с избранными святыми» из ц. Николая Чудотворца на о-ве Липно в окрестностях Вел. Новгорода (1294, мастер Алекса Петров, НГОМЗ). Образ К. в ряду вел. отцов Церкви соседствует со св. князьями Борисом и Глебом. Эта традиция сохранилась в новгородском иконописании и позднее, как, напр., на иконе из Мало-Кириллова монастыря с фигурами в рост святителей —



Святители
Кирилл и Афанасий Александрийские
и Леонтий Ростовский.
Икона. Кон. XV в. (НГОМЗ)

К., Афанасия Великого, Леонтия, еп. Ростовского (кон. XV в., НГОМЗ) или на аналойных иконах из набора 2-сторонних икон-святцев, возможно из собора в честь Рождества Пресв. Богородицы в Суздале (2-я пол. XVI в., ГВСМЗ); с Московскими святителями и почитаемыми

русскими иноками — на пелене «Святители Николай Чудотворец, митрополиты Петр и Алексей Московские, с избранными святыми» работы великокняжеской мастерской 1-й трети XVI в. (ГИМ). Вместе со свт. Афанасием Великим К. изображен в традиц. крещатых ризах и шапочке в составе сложных композиций, разработанных в эпоху митр. Макария Московского, в т. ч. как иллюстрации к церковным гимнам и молитвенным текстам, напр. на иконах «Достойно есть»: вместе со свт. Афанасием он поддерживает свиток со стихом «Без истления Бога Слова рождшую, сущую Богородицу Тя величаем» в клейме иконы из Соловецкого мон-ря (ок. 1560, ГММК) или на иконе из комплекта под тем же названием (кон. XVI — нач. XVII в., МИИРК); в ряду святителей под лентой со словами гимна — на иконе «Достойно есть» северных писем (XVI в., ГТГ). Связь К. с молитвенными песнопениями в честь Пресв. Богородицышла выражение в редких деталях: на опушке остроконечной крещатой шапки К. помещены начальные слова «Достойно есть» — на столбике царских врат из придела прп. Варлаама Хутынского в ц. во имя прор. Илии в Ярославле (Иконы Ярославля. 2009. Т. 2. С. 211).

В составе сложных композиций фигура К. встречается в изображениях III Вселенского Собора, напр. в росписи храма в честь Рождества Пресв. Богородицы в Ферапонтовом мон-ре (1502) — у юж. портала (Нерсесян. 2006. С. 64–65. Ил. 28); в росписи юж. стены Успенского собора Московского Кремля (1642–1643). Благодаря крещатому головному убору и ризам фигура К. в чине святителей узнаваема в гимнографических композициях, напр. «О Тебе радуется», на иконах: из Успенского собора Московского Кремля, кон. XV — нач. XVI в. (ок. 1480; ГТГ), из Успенского собора Кириллова Белозерского мон-ря (ок. 1497, КБМЗ), работы мастера Георгиоса Клонцаса (кон. XVI в., собрание музея Греческого ин-та, Венеция, см.: Казанаки-Ланна. 2009. № 25. С. 74–75) — или в композициях «Страшный Суд» на иконах, напр. созданных мастером Георгиосом Клонцасом, как в виде отдельного образа, так и на створках складней (обе кон. XVI в., собрание музея Греческого ин-та, Венеция, см.: Там же. № 27–28. С. 78–81).

Образ Александрийского святителя торжественно сочетается с изображением национального святого Др. Руси прп. Кирилла Белозерского на московской иконе, в клеймах к-рой иллюстрируется Житие прп. Кирилла (2-я пол. XVI в., ГТГ). Они изображены в среднике в молении Св. Троице. Возможно, на создание такой иконы повлияло совместное празднование памяти К. и прп. Кирилла 9 июня; святой изображен в головном уборе, соответствующем рус.



митре, которую носили митрополиты в XIV–XV вв. — с уплощенной, невысокой, полукруглой тульей, отделанной крестами и меховой опушкой (подобной формы убор встречается уже в новгородской иконописи с кон. XV в., напр. на храмовой иконе из Мало-Кириллова мон-ря (НГОМЗ), без белой опушки или с ней — на столбике царских врат при-



Свт. Кирилл Александрийский.
Роспись
ц. Рождества Пресв. Богородицы
Ферапонтова мон-ря. 1502 г.
Мастер Дионисий

дела в честь Рождества Пресв. Богородицы новгородского Софийского собора, ок. 1558); остальное облачение К. традиционно: темная фелонь, белый омофор с крестами, епитрахиль, на правом боку — палица. Похожая митра с белой опушкой есть на изображении К. в стенописи Успенского собора Свяжска (кон. XVI — нач. XVII в.). С почитанием К. как небесного покровителя прп. Кирилла Белозерского исследователи связывают редкий вариант царских врат с фигурой К. на правой створке (в паре со свт. Петром, митр. Московским) из деревянной ц. Ризоположения в с. Бородава (2-я пол. XVI в., КБМЗ); святитель в крещатой шапке, крещатой фелони с узорным подбоем, на нем омофор, епитрахиль, на левой покровенной руке — Евангелие (Попов. 2006. С. 50–51, 54. Ил. 35). В Кирилловом Белозерском мон-ре образ К. присутствовал также в чине святителей во фресковой росписи кон. XVI в. св. врат (Опись строений и имущества Кирилло-Белозерского монастыря 1601 г. : Коммент. изд. / Сост.: З. В. Дмитриева, М. Н. Шаромазов. СПб.,



Церковь во имя святителей Афанасия
и Кирилла Александрийских
на Сивцевом вражке в Москве. 1856 г.
Фотография. 1881 г.

1998. С. 219, 273; схему росписи с указанием фигуры К. см.: Никитина Т. Л. Иконография стенописи св. ворот Кирилло-Белозерского мон-ря // Кириллов: Краевед. альманах. Вологда, 2001. С. 206–207).

В поствизант. искусстве облачения и головной убор К. могли меняться под зап. влиянием (подробнее см.: Матюшкина. 2001. С. 91–92). Среди изображений К. встречается на царских дверях, написанных для ц. святых Иасона и Сосипатра на о-ве Керкира (Корфу) (1654, мастер Эммануил Цанес, музей в ц. Панагии Антивуниотиссы). Под впечатлением итал. искусства эпохи Ренессанса вместо древних облачений на К. митра, похожая на папскую тиару, предметы из облачения (палица, поручи, епитрахиль)



Святители Кирилл и Афанасий
Александрийские, с житием.
Икона. Кон. XVI в. (ГТГ)

богато украшены лицевыми фигурами святых — святой держит развернутый свиток в левой руке. В рус. искусстве в крещатых ризах и митре К. изображен на минейной июньской иконе (нач. XVII в., ЦАК МДА).

Посвящение престолов К. (вместе со свт. Афанасием Великим) в Московской Руси было, видимо, таким же редким

явлением, как и в домонг. Руси. Известно, что такое посвящение имел храм небольшого мон-ря в Московском Кремле (существовал еще во 2-й пол. XIV в. и был выстроен в камне в 1462 «гостем» В. Д. Ермолиным), с сер. XVI в. и до 1677 г. служил столичным подворьем Кириллова Белозерского мон-ря (ПСРЛ. Т. 23. С. 200; Забелин И. Е. История города Москвы. М., 1905. Ч. 1. С. 198); вероятно, деревянным был храм «на рву» с престолом, посвященным обоим Александрийским святителям, стоявший еще в 1657 г. недалеко от крепостного рва между стенами Московского Кремля и Китай-города (Строельная книга церковных земель 17165 г. // Забелин И. Е. Мат-лы для истории, археологии и статистики московских церквей. М., 1891. Ч. 2. Стб. 6; Баталов А. Л., Беляев Л. А. Сакральное пространство средневековой Москвы. М., 2010. С. 107, 120). Возможно, храмовым образом была житийная икона К. и свт. Афанасия (кон. XVI в., поновлена в 1690, ГТГ). На иконе северных писем «Покров Пресв. Богородицы» из ц. во имя арх. Михаила в с. Тулгас (XVI в., ГРМ) в верхней части композиции помещены полуфигуры свт. Афанасия и К. (в фелони, крещатой шапке, омофоре). К. вместе со свт. Афанасием Великим изображен в молении Спасителю в облачном сегменте на храмовой иконе из московской ц. во имя святых Афанасия и Кирилла (XVIII в.); К. облачен в фелонь, епитрахиль и митру.

Сохраняется традиция изображения К. среди св. отцов на лицевых облачениях: он в темной фелони, без головного убора, с поднятыми руками (в паре со свт. Афанасием) — на шитой епитрахили из московского Вознесенского мон-ря (кон. XVII в., ГММК); в крещатом саккосе, омофоре и острокопечной шапочке — на лицевой епитрахили красного атласа и в фелони, омофоре и крещатой митре — на лицевой епитрахили белого атласа (обе XVII в., собрание Музея Греческого ин-та в Венеции, см.: Казанакис-Латпа. 2009. С. 196–197).

Ист.: Опись Софийского собора 1749 г. // Опись имущества новгородского Софийского собора XVIII–XIX вв. Новгород, 1993. Вып. 2. С. 32–106.

Лит.: Антонова, Мнёва. Каталог. Т. 2. № 488, 529, 658; Underwood P. A. The Kariye Djami. N. Y., 1966. Vol. 3. Abb. 336, 474, 476–485; Chatzinicolaou A. Heilige // RBK. 1971. Bd. 2. Lfg. 15. Sp. 1034–1093; LCI. Bd. 6. Sp. 18–21; Блиндерова Н. В. Житие Кирилла и Афанасия Александрийских в росписях Кирилловской церкви Киева // ДРИ. М., 1980. [Вып.] Мону-ментальная живопись XI–XVII вв. С. 52–60; Смирнова Э. С., Лаурина В. К., Гордиенко Э. А. Живопись Вел. Новгорода: XV в., М., 1982; Walter C. Art and Ritual of the Byzantine Church. L., 1982; Лаурина В. К., Пуришев В. И. Новгородская икона XII–XVII вв. / Предисл.: Д. С. Лихачев. Л., 1983; Лазарев В. Н. История визант. живописи. М., 1986; Трифонова А. Н. Рус. икона из собр. Новгородского музея.



СПб., 1992; *Иппетее К. С.* Ecclesiastical Dress in the Medieval Near East. Leiden; N. Y.; Köln, 1992; *Марголина И. Е.* Фрески алтаря киевской Кирилловской церкви // ПКНО, 1997. М., 1998. С. 225–231; *Янин В. Л., Гайдюков П. Г.* Актовые печати Др. Руси X–XV вв. М., 1998. Т. 3; *Матюшкина М. Л.* О некоторых особенностях иконографии свт. Кирилла патр. Александрийского // ИХМ. М., 2001. Вып. 5. С. 85–93; *Игнашина Е. В.* Древнерус. лицевое и орнаментальное шитье в собр. Новгородского музея: Кат. Вел. Новгород, 2003; *Марголина И. Е., Ульяновский В.* Київська обитель Св. Кирила. К., 2005; *Нерсисян Л. В.* Дионисий иконник и фрески Ферапонтова мон-ря. М., 2006; *Потов Г. В.* Церковь Ризоположения из села Бородава. М., 2006; *Вздорнов Г. И.* Иконы-таблетки Вел. Новгорода: Софийские святцы. М., 2007; *Царевская Т. Ю.* Роспись церкви Федора Стратилата на Ручью и ее место в искусстве Византии и Руси 2-й пол. XIV в. М., 2007; Иконы Вел. Новгорода XI – нач. XVI вв.: Кат. М., 2008; *Хауштайн-Барч Е., Бенчев И.* Музей икон в Реклингаузене, Германия. М., 2008. С. 26, 44; Иконы Ярославля XIII – сер. XVII в.: Шедевры древнерус. иконописи в музеях России. М., 2009. 2 т.; *Казаньки-Латта М.* Наследие Византии: Колл. музея Греч. ин-та визант. и поствизант. исслед. в Венеции / Пер.: Б. Л. Фонкич. М.; Венеция, 2009; *Медведева М. С.* Экклесиологическая тема в программе росписи Кирилловской церкви в Киеве // ИХМ. М., 2009. Вып. 11. С. 279–303; *Шалина И. А.* Иконостас придела Рождества Богородицы Софийского собора. Тверь, 2011. С. 19; *Евсеева Л. М.* Аналойные иконы в Византии и Др. Руси: Образ и литургия. М., 2013.

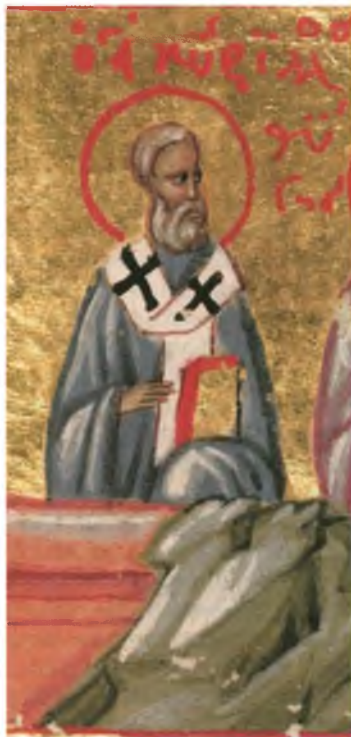
М. А. Маханько

КИРИЛЛ [греч. Κύριλλος Α΄ Ἱεροσόλυμων] (ок. 315, Иерусалим (?) – 18.03.387, там же (?)), свт. (пам. 18 марта), еп. Иерусалимский (348–387, с перерывами), отец и учитель Церкви.

Жизнь. Основные сведения о жизни и деятельности К. содержатся в трудах его младших современников, авторов кон. IV – нач. V в.: блж. *Иеронима Стридонского* (*Hieron. De vir. illustr. 112; Idem. Chron. // PL. 27. Col. 683–684*), *Руфина Аквилейского* (*Rufin. Hist. eccl. 10. 23, 37*), свт. *Епифания Кипрского* (*Ephr. Adv. haer. 66. 20; 73. 37*), *Сократа Схоластика* (*Socr. Schol. Hist. eccl. 2. 38–42, 45; 4. 1; 5. 3, 8*) и *Феодорита*, еп. Кирского (*Theodoret. Hist. eccl. 2. 26–27*). Еще один современник К., арианский историк *Филосторгий*, упоминает его среди сторонников правосл. веры – *единосущия* Сына Отцу (*Philost. Hist. eccl. IV 12*), а также повествует о чудесном явлении знака Креста в небе над Иерусалимом, происшедшем в начале епископства К., без упоминания имени последнего (*Ibid. I 6*). Историк V в. *Созомен* в целом повторяет сведения Сократа, но прибавляет и нек-рые подробности (*Sozom. Hist. eccl. 3. 14;*

4. 5, 17, 20, 22, 25, 30; 7. 7, 14). Прп. *Феофан Исповедник* (*Theoph. Chron. P. 41*) и последующие церковные историки не сообщают о К. ничего нового. Житийная традиция К. крайне скудна и также не вносит к-л. дополнений в его биографию.

Точный год рождения К. неизвестен и обычно определяется на основе указания блж. Иеронима о том, что принадлежащие К. «Огласительные поучения» были произнесены им в молодые годы (*Hieron. De vir. illustr. 112*). Поскольку сами поуче-



Свт. Кирилл Иерусалимский.
Миниатюра из Миналогия.
1322–1340 гг.
(Bodl. f. 1. Fol. 32v)

ния обычно датируются 350 г., а молодым человека могли считать до 35 лет, годом рождения К. должен быть примерно 315-й; впрочем, как датировка поучений, так и оценка возраста их автора относительны.

Из житийной традиции известно, что К. происходил из семьи благочестивых христиан. У него была по меньшей мере одна сестра, сына к-рой, занимавшего епископскую кафедру *Кесарии Приморской* (Палестинской) после 365 г. и до кон. IV в., звали *Геласий*. На основании похвал, к-рые К. произносит в адрес девственной жизни (*Cyr. Hieros. Catech. 4. 24; 12. 1, 33, 34*), можно предположить, что и сам он был девственником, проводя, вероятно с юных лет,

свою жизнь в аскетических подвигах. Созомен восхваляет его ученость и дар красноречия (*Sozom. Hist. eccl. 3. 14. 41–42*).

Согласно блж. Иерониму (*Hieron. Chron. // PL. 27. Col. 683–684*), до своего епископства К. был рукоположен во пресвитера Иерусалимским еп. Максимом († 348; существуют также др. датировки – см., напр.: *Barnes T. D. Athanasius and Constantius. Camb., 1993*). Блж. Иероним утверждает, что Акакий, еп. Кесарии Палестинской, в митрополию к-рой в то время входила кафедра Иерусалима, будучи арианом, заставил К. отречься от пресвитерского сана, полученного от правосл. еп. Максима, и вернуться в диаконский чин (*Hieron. Chron. // PL. 27. Col. 683–684*). Из этого можно сделать вывод о том, что диаконом К. стал при предшественнике еп. Максима – свт. *Макарии*, еп. Иерусалимском († 333). Если это предположение верно, К. должен был стать диаконом в Иерусалиме еще до своего 20-летия, а во пресвитера был возведен через неск. лет после 30-летия. С др. стороны, если правильна версия Сократа Схоластика о прижизненном смещении еп. Максима с Иерусалимской кафедры (*Socr. Schol. Hist. eccl. 2. 38. 2*), отказ признавать пресвитерский сан К. со стороны Акакия мог быть связан с рукоположением К. еп. Максимом уже после низложения последнего. В этом случае К. мог быть рукоположен во диакона не еп. Макарием, а еп. Максимом (до его низложения Акакием), т. е. в возрасте 20–30 лет.

К. был возведен на епископскую кафедру Иерусалима, вероятнее всего, в 348 г. (аргументы в пользу именно такой датировки см.: *Nuffelen. 2007. P. 136. Not. 3*). Согласно блж. Иерониму, это произошло после кончины еп. Максима, поставившего в качестве своего преемника не К., а некоего Ираклия, к-рый был низведен К. из епископского в пресвитерский сан (*Hieron. Chron. // PL. 27. Col. 683–684*). Сократ Схоластик утверждает, что избрание и поставление К. состоялось еще при жизни еп. Максима, к-рый был низложен (*Socr. Schol. Hist. eccl. 2. 38. 2; ср.: Theoph. Chron. P. 41*). Как бы то ни было, о самом противостоянии между еп. Максимом и К. сообщают сразу неск. источников.

Поставление К. было совершено Акакием вместе с его единомышленником



Патрофилом, еп. Скифопольским (*Socr. Schol. Hist. eccl.* 2. 38. 2), и, возможно, др. арианствующими иерархами (*Hieron. Chron. // PL.* 27. Col. 683–684). Акакий был недоволен еп. Максимом, последовательным сторонником никейского учения о единственности, и, несомненно, надеялся на то, что поставленный им во епископа К. займет сторону ариан. Этого, однако, не произошло. Как можно судить по сохранившимся сочинениям К., он никогда не занимал арианскую или околарианскую позицию, неизменно придерживаясь триадологии никейского исповедания (см.: *Lebon.* 1924), хотя и от употребления термина «единосущие» он также, за единственным возможным исключением, воздерживался.

К недовольству Акакия в отношении богословских взглядов К. скоро добавился церковно-политический конфликт, связанный со статусом *Иерусалима*. Этот город в сер. IV в. бурно развивался: после разрушения войсками Тита в 70 г. в ходе 1-й *Иудейской войны* древняя столица Иудеи находилась в запустении до 30-х гг. II в., когда по повелению имп. *Адриана* на ее руинах был создан небольшой и не имевший существенного значения г. Элия Капитолина. Его епископская кафедра естественным образом оказалась в подчинении у кафедры главного города региона — Кесарии Приморской. Но при святых равноапостольных имп. *Константине I Великом* и *Елене* в Иерусалиме, получившем прежде название, и его окрестностях в годы епископства Макария началось строительство храмов на местах распятия, воскресения и рождения Христа, был обретен честной Крест Господень. При еп. Максиме главный храмовый комплекс города (см. ст. *Гроба Господня (Воскресения Христова) храм в Иерусалиме*) был освящен, и Иерусалим стал центром паломничества христиан со всей Римской империи. При К. строительство церквей на св. местах продолжилось, постоянно рос поток паломников, мн. из к-рых оставались в городе надолго или навсегда. Иерусалим снова превращался в центр всего региона, а внимательное отношение к св. граду со стороны христианских императоров еще более увеличивало его значение, что было подтверждено 7-м прав. *Вселенского I Собора*. Это полностью осознал и К., постоянно подчеркивавший

в своих проповедях и посланиях уникальность и особый статус Иерусалима. Поэтому уже «вскоре по вступлении на иерусалимское епископство», — пишет Созомен, — он, «как предстоятель апостольского престола, спорил о правах митрополита с Акакием Кесарийским» (*Sozom. Hist. eccl.* 4. 25. 2), который не признавал богословскую позицию I Вселенского Собора в целом, а следов. и принятые Собором решения по частным вопросам, включая правило об особом статусе Иерусалима.

В 351 г. в Иерусалиме произошло чудесное явление, получившее широкую известность. Как пишет Созомен, «явилось на небе знамение Креста, сиявшее блистательно, но не так, как сияют планеты, разбрасывая лучи, а сильно сосредоточенным, сжатым и вместе прозрачным светом. Простираясь от Краниева места до горы Елеонской, знамение занимало небо над этим пространством стадий на пятнадцать; да и широта его соответствовала длине. При появлении столь необычайного чуда все пришли в страх, оставили дома, площади, — все, чем кто ни занимался, — и с детьми, с женами, сбежавшись в церковь, стали единогласно прославлять Христа и усердно исповедовать Бога. Весть об этом немало поразила всю Империю; а распространилась она скоро потому, что люди из всей, так сказать, экумены, по обычаю находившиеся в Иерусалиме для молитвы и обозрения тамошних мест, рассказали своим ближним все, чего были очевидцами. Узнал об этом и император, как по известиям от многих других, так и из послания епископа Кирилла... Такой случай многих из язычников и иудеев привлек к христианской вере» (*Sozom. Hist. eccl.* 4. 5; см. также «Похвальное слово Кресту» автора VI в. Александра Монаха (ВНГ, N 410), являющееся одним из ключевых текстов праздника *Воздвижения Креста Господня*: PG. 87. Col. 4069). Впосл. память об этом чуде стала праздноваться в Церкви ежегодно. Это празднование сохраняется в православном календаре до наст. времени (Воспоминание явления на небе Креста Господня в Иерусалиме, 7 мая).

К. использовал это чудо в качестве повода, чтобы обратиться с посланием к имп. *Констанцию II*. Факт непосредственного обращения епископа Иерусалима к императору, веро-

ятно, должен был стать дополнительным источником раздражения для Акакия Кесарийского. Конфликт между К. и Акакием перешел в открытую форму в сер. 50-х гг. IV в. Наконец, в 357 г. Акакий собрал собор епископов митрополии и под надуманным предлогом низложил К. (*Theodoret. Hist. eccl.* 2. 26). Согласно Созомену, этот предлог состоял в том, что К. распродал священные сосуды и церковные завесы, чтобы помочь неимущим, поскольку в стране наступил голод; в результате некто, пожертвовавший в Иерусалиме драгоценную ткань для богослужебных нужд, увидел ее на актрисе и поднял шум (*Sozom. Hist. eccl.* 4. 25. 3; ср.: *Theodoret. Hist. eccl.* 2. 27). Сократ, со своей стороны, сообщает, что низложению К. предшествовали 2 года, в течение к-рых Акакий неоднократно требовал явиться к нему на суд (вероятно, для рассмотрения того самого обвинения, о котором говорит Созомен), и само низложение состоялось потому, что К. проигнорировал эти требования (*Socr. Schol. Hist. eccl.* 2. 40), возможно полагая, что Иерусалимский епископ не обязан подчиняться Кесарийскому.

С этого момента началась история неоднократных смещений К. с Иерусалимской кафедры и его возвращения на нее, завершившаяся только в самом кон. 70-х гг. IV в. с его окончательным восстановлением в достоинстве предстоятеля Иерусалимской Церкви, в каком-то он пребывал вплоть до своей блаженной кончины.

Младшие современники К. описывают эту историю по-разному. Согласно блж. Иерониму, на Иерусалимской кафедре последовательно сменились: К., Евтихий, К. во 2-й раз, Иринея, К. в 3-й раз, Иларий, К. в 4-й раз (*Hieron. Chron. // PL.* 27. Col. 683–684). Свт. Епифаний Кипрский после еп. Максима перечисляет К., Ерения, К. во 2-й раз и, наконец, Илариона, к-рый и был епископом Иерусалима в момент составления этого списка (*Eriph. Adv. haer.* 66. 20. 3). Сократ Схоластик утверждает, что после изгнания К. его кафедру поочередно занимали Ерений, Иракий и Иларий, а затем К. вернулся на нее вновь (*Socr. Schol. Hist. eccl.* 2. 45. 18). Он также упоминает о нем как о епископе в годы правления имп. *Юлиана Отступника* (*Ibid.* 3. 20. 7), имп. *Валента* (*Ibid.* 4. 1. 16) и имп. *Феодосия I Великого* (*Ibid.* 5.





епископства К. Приведенные объяснения позволяют утверждать, что после низложения К. в 357 г.

*Святители
Кирилл Иерусалимский
и Нектарий
Константинопольский,
имп. Феодосий Великий.
Фрагмент композиции
«II Вселенский Собор».
Роспись ц. Вознесения мон-ря
Дечаны. Ок. 1350 г.*

его последовательно сменили: Евтихий, Ерений и Иларию (Иларион); если источник Сократа и Созомена все же верен,

между последним и предпоследним именами нужно включить еще Ираклия.

Наиболее существенное противоречие между приведенными списками епископов на Иерусалимской кафедре в период между первоначальным смещением с нее К. и его окончательным возвращением заключается в том, что Сократ и Созомен ничего не говорят о его промежуточных возвращениях, а блж. Иероним и Феодорит Кирский сообщают о них. Но и это противоречие разрешимо, поскольку источники не упоминают о ссылке К., изгнании из Иерусалима или вообще нахождении где-либо еще в 60–70-х гг. IV в. Вполне возможно, что все это время или в те или иные периоды этих 2 десятилетий он находился в городе в качестве председателя к.-л. церковной общины, альтернативной титульной, и тогда решение вопроса о том, кто был епископом Иерусалима в тот или иной момент — председатель титульной общины, т. е. еретик (все перечисленные епископы принадлежали к арианствующей партии — омиям), или правосл. К., зависит исключительно от интерпретации (*Nuffelen*. 2007). Иное объяснение состоит в том, что промежуточные возвращения К. на кафедру могли быть проигнорированы историками как не вполне легитимные (напр., совершившиеся по воле императора, а не Собора) или кратковременные.

Единственное описанное в источниках изгнание К. за пределы Иерусалима произошло сразу после его низложения в 357 г. Согласно Феодориту Кирскому, он «отправился в Антиохию, но, найдя этот город без пастыря, переехал в Тарс и жил у... епископа Тарсской Церкви Силь-

вана. Узнав о том, Акакий писал к Сильвану и уведомил его о низложении Кирилла, но Сильван, питая уважение к Кириллу и опасаясь народа, который с величайшей любовью внимал учению Кирилла, не возбранял ему служить в церкви» (*Theodoret. Hist. eccl.* 2. 26). Иерусалимскую кафедру в это время занимал, вероятно, упоминаемый блж. Иеронимом Евтихий.

В этот же период К. направил имп. Констанцию II апелляцию (не сохр.), в к-рой требовал пересмотра своего дела в высшем суде — вероятно, исходя все из того же убеждения о невозможности для Иерусалимской кафедры быть в подчинении у Кесарийской. Сократ Схоластик неодобрительно отмечает, что К. первым в церковной истории и «вопреки обычаю и церковному правилу» прибег к апелляции к императору (*Socr. Schol. Hist. eccl.* 2. 40). Имп. Констанций согласился с изложенными аргументами и постановил повторно рассмотреть дело К., а также *Евстафия*, еп. Севастийского, Собору епископов.

Подходящий повод для созыва Собора как раз представился, поскольку именно в тот момент епископы важнейших городов вост. части империи, в большинстве не желавшие принять никейский термин «единосущие», вступили в острую полемику по вопросу о том, подобен ли Сын Отцу, и если подобен, то в каком смысле (см.: *Болотов*. Лекции. Т. 3. С. 67–76). В 357 г. состоялся Собор в Сирмии, принявший определение веры (2-я *Сирмийская формула*), в к-ром во избежание споров запрещалось употребление терминов «единосущный» и «подобосущный», но уже в следующем году в *Антиохии* прошел др. Собор — с участием в т. ч. Акакия Кесарийского, а также *Аэтия* и еп. Германикийского *Евдоксия*, к-рый не просто провозгласил отказ от употребления этих терминов, но и вынес суждение об их неверности. Это вызвало возмущение др. партии, возглавляемой Анкирским еп. *Василием*, к-рая настаивала на уместности термина «подобосущный» для описания Сына по отношению к Отцу. Еп. Василий созвал в 358 г. Собор в *Анкюре* (см. ст. *Анкирские Соборы*), анафематствовавший сторонников богословской терминологии Аэтия и всей акакианской партии омиев (впрочем, равно как и термина «единосущие») и провозгласивший единственно верным термином

3. 1). Созомен перечисляет тех же 3 епископов между 1-м и 2-м епископством К., но датирует его возвращение на кафедру уже временем имп. Феодосия Великого (*Sozom. Hist. eccl.* 4. 30. 3), в др. месте, однако, он противоречит сам себе и вслед за Сократом пишет, что к моменту вступления имп. Феодосия на престол епископом Иерусалима был К. (*Ibid.* 7. 2. 2).

При всех очевидных различиях между этими данными их вполне можно гармонизировать. Епископство Евтихия, о к-ром говорит только блж. Иероним, вероятно, не было долгим, поскольку сразу после низложения в 357 г. К. подал императору апелляцию о пересмотре дела, к-рая была удовлетворена; скорее всего епископство Евтихия соответствует времени рассмотрения этой апелляции. Следующий сменивший К. епископ, к-рого блж. Иероним называет Иринею, а проч. авторы Ерением, несомненно, одно и то же лицо (вопреки *Drijvers*. 2004. P. 41). В рукописях «Хроники» блж. Иеронима его имя указывается то как *Hirineus* (что, собственно, и переводят как Иринею, хотя верное написание этого имени — *Ireneaeus*), то, даже с большей частотой, как *Hirinius* (*Eusebius Werke*. В., 1984³. Bd. 7: *Die Chronik des Hieronymus* / Hrsg. R. Helm, U. Treu. S. 237); 2-й вариант близок к правильному написанию имени Ерений (*Herrenius*) (см.: *Nuffelen*. 2007. P. 137). Отождествление Илария и Илариона также представляется очевидным, а Ираклий попал в список Сократа и Созомена, вероятно, по ошибке — Ираклием звали иерарха, к-рый был смещен с кафедры Иерусалима и возращен в пресвитерскую степень в самом начале

«подобосущие». Собор сумел привлечь на свою сторону имп. Констанция, к-рый распорядился издать новое определение веры (3-я Сирмийская формула), так что василианская партия омиуриан одержала временную победу. Для окончательного решения вопроса было предложено провести *Вселенский Собор*. Группа вост. арианских епископов убедила императора провести его одновременно в 2 городах — на Востоке и на Западе (в т. ч. для того, чтобы зап. епископы, в большинстве придерживавшиеся термина «единосущие», не смогли повлиять на решение вост. епископата) (см. ст. *Арумано-Селевкийский Собор*). Собор должен был окончательно утвердить составленное омиурианами определение веры (4-я Сирмийская формула, или «датированная вера»: определение было согласовано епископами и одобрено императором 22 мая 359). Именно этот Собор и должен был рассмотреть помимо проч. дело К.

На Востоке Собор состоялся в *Селевкии Исаврийской* в 359 г. Императора на нем представлял его посланник Леона, настроенный, как и местный военачальник Лаврикий, проариански. В Соборе приняло участие свыше 150 епископов, в их числе К., к-рый не поддерживал акакианскую партию и скорее был близок к василианской. Во всяком случае Феодорит Кирский пишет, что до Собора К. «имел общение с Василием, Евстафием, Сильваном и прочими» (*Theodoret. Hist. eccl. 2. 26*) — т. е. не только с противившим его Сильваном Тарским, но и с Василием Анкирским и его ближайшим единомышленником Евстафием Севастийским, — а Филосторгий упоминает, что «Василий [Анкирский] с честью принял Кирилла Иерусалимского» (*Philost. Hist. eccl. IV 12*). Однако в трудах самого К. термин «подобосущие» никогда не используется, и к.-л. следов омиурианства в них нет. Но, видимо, именно его близостью к партии Василия Анкирского и следует объяснять настороженное отношение к К. со стороны последовательных сторонников никейского вероисповедания, равно как и младших современников — блж. Иеронима, к-рый отзываясь о К. в неуважительном тоне, и Сократа Схоластик, к-рый утверждает, что ко времени *Вселенского II Собора* К. «уже покаялся и стал единосущником» (*Socr. Schol. Hist. eccl. 5. 8*).

Собор открылся 27 сент., а 29 сент. Акакий Кесарийский представил ему свое исповедание веры. Но, обнаружив, что оно не имеет шансов быть принятым, он, заручившись поддержкой Леоны, отказался от участия в заседаниях, расколов Собор на 2 части. Одним из предложений для выхода из состава Собора для Акакия стал факт участия в нем К., к-рого он изверг из сана (Феодорит ошибается, когда пишет, что еп. Акакий под предлогом присутствия К. отказался участвовать в Соборе с самого начала: *Theodoret. Hist. eccl. 2. 26*; подробнее см.: *Socr. Schol. Hist. eccl. 2. 39–40*; *Sozom. Hist. eccl. 4. 22*; *Epiph. Adv. haer. 73. 23–26*). Оставшаяся с Василием часть Собора (ок. 110 епископов — больше, чем акакиан) приняла решение о низложении Акакия, Евдоксия и их сторонников и выбрала на Антиохийскую кафедру пресв. *Аниана* (см.: *Болотов. Лекции. Т. 3. С. 76–78*). Сан К., наоборот, был подтвержден — согласно свт. Епифанию, он, вернувшись в Иерусалим, даже рукоположил на Кесарийскую кафедру еп. Филумена (*Epiph. Adv. haer. 73. 37. 5*). Но партия акакиан и не думала сдаваться: еп. Аниан был немедленно схвачен Леонией и отправлен в ссылку, а сам Акакий и его единомышленники, прибыв в К-поль, сумели склонить на свою сторону имп. Констанция (*Socr. Schol. Hist. eccl. 2. 41*; *Sozom. Hist. eccl. 4. 23*; *Theodoret. Hist. eccl. 2. 27*), к-рый позволил им собрать в 360 г. свой Собор. Этот Собор низложил ряд епископов, включая К., Василия Анкирского, Неону Селевкийского (как епископа города, где прошел негодный им Собор), а также К-польского архиеп. Македония (см.: *Болотов. Лекции. Т. 3. С. 78–82*).

Для нек-рых из этих епископов их низложение означало ссылку; но в отношении К. об этом в источниках ничего не говорится. После его очередного низвержения Акакием Иерусалимскую кафедру, вероятно, занял Ерений. Однако уже в 362 г. все низложенные при имп. Констанции и отправленные в ссылку епископы были возвращены на свои кафедры указом имп. Юлиана Отступника. Вероятно, среди них был и К.: Сократ Схоластик описывает, как К. произнес проповедь, обличающую затеянный имп. Юлианом план восстановления иудейского храма в Иерусалиме, а также сразу последовавшие затем чудеса окончательного

разрушения остатков этого храма и явления святящихся крестов на одеждах проживавших в городе иудеев (*Socr. Schol. Hist. eccl. 3. 20*; ср.: *Rufin. Hist. eccl. 10. 37, 38*).

В первые годы правления имп. Валента Иерусалимскую кафедру продолжал занимать К., который после смерти Акакия заявил о приоритете Иерусалима перед Кесарией, поставив на Кесарийскую кафедру своего племянника Геласия, вскоре, впрочем, низложенного (*Epiph. Adv. haer. 66. 20. 3*). Возможно, вместе с ним был низложен и К., а его место занял некий Иларион, о епископстве которого в Иерусалиме сообщает ок. 376 г. свт. Епифаний Кипрский (*Ibidem*).

В кон. 70-х гг. IV в. К. был окончательно восстановлен в достоинстве Иерусалимского епископа; тогда же на Кесарийскую кафедру вернулся и Геласий. Указанная дата следует из свидетельства блж. Иеронима о том, что К. уже без к.-л. потрясений возглавлял Иерусалимскую Церковь на протяжении последних 8 лет своей жизни (*Hieron. De vir. illustr. 112*) вплоть до точно датированной кончины 18 марта 387 г. (*Nautin. 1961*).

В 381 г. К. принял участие во II Вселенском Соборе (*Socr. Schol. Hist. eccl. 5. 8*; *Sozom. Hist. eccl. 7. 7*), сыграв решающую роль в принятии *Никео-Константинопольского Символа веры*. На это указывает близкое сходство последнего с символом веры Иерусалимской Церкви — как с тем, к-рый реконструируется на основе «Огласительных поучений» К. (*Hort. 1876*), так и еще в большей степени с тем, к-рый цитирует свт. Епифаний Кипрский еще в 374 г. в качестве исповедания веры «святого града» (*Epiph. Ancor. 119*) (см.: *Staats R. Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel: Historische und theologische Grundlagen. Darmstadt, 1996. S. 81–83, 162–165*). Особенно сильным влияние К. стало к концу Собора, когда свт. *Григорий Богослов* покинул К-поль, свт. *Мелетий* Антиохийский скончался, а позиция Александрийского еп. *Тимофея I* была ослаблена тем, что он ранее поддержал Максима, пытавшегося узурпировать К-польскую кафедру. Т. о., начав борьбу за превращение Иерусалимской Церкви из рядовой епископии Кесарийской митрополии в одну из ключевых кафедр христ. мира, К. завершил ее самым блистательным образом. Тем не менее, несмотря на несомненный вклад К.

в утверждение православия и окончательную победу над арианством на II Вселенском Соборе, среди наиболее строгих омоусиан, вероятно, сохранялись на его счет подозрения. Этим можно объяснить то, что Собору пришлось специально упомянуть о восстановлении К. в качестве преемственника Иерусалимской Церкви и засвидетельствовать его православие в особом Послании к Римской Церкви (ДВС. Т. 1. С. 126).

Наиболее полные совр. биографии К. содержатся в работах: *McCauley, Stephenson*. 1969–1970. Vol. 1. P. 21–32; *Doval*. 2001. P. 12–25; *Drijvers*. 2004. P. 31–49; *Nuffelen*. 2007.

Сочинения. Обладавший несомненным лит. талантом и широкой эрудицией, К. в отличие от др. великих святителей IV в. писал мало. Главное и единственное объемное его произведение «Огласительные поучения» представляет собой записанный стенографами цикл бесед, произнесенный в самом начале епископства К. (или даже в бытность пресвитером). «Тайноводственные поучения» являются продолжением «Огласительных» и поэтому не образуют вполне самостоятельного сочинения (если только считать их принадлежащими К.). Помимо этих циклов бесед К. принадлежат лишь 2 небольших текста — «Послание к имп. Констанцию» и проповедь на евангельское чтение о расслабленном, — а также, возможно, еще несколько проповедей, сохранившихся во фрагментах. К.-л. др. его сочинения неизвестны, хотя еще неск. текстов на греч., сир., копт. и араб. языках и надписаны, по ошибке или по подлогу, его именем.

«Послание к имп. Констанцию» (Ἐπιστολή πρὸς Κωνσταντίου, *Epistula ad Constantium imperatorem*; CPG, N 3587) составлено в мае 351 г. по случаю чудесного явления знака Креста в небе Иерусалима; получило широкую известность в христ. мире (собрание различных свидетельств о Послании см., напр.: PG. 33. Col. 1175–1178). Об этом произведении упоминают Созомен (*Sozom. Hist. eccl.* 4. 5; ср.: *Theoph. Chron.* P. 42) и автор VI в. Александр Монах, к-рый в своем «Похвальном слове Кресту» приводит из него пространную цитату (PG. 87. Col. 4069). В Послании К. упоминает о том, что это его первое обращение к императору (*Cyr. Hieros. Ep. ad Const. imp.* 1; ср.: *Bihain*. 1973. P. 286); в его адрес он



Свт. Кирилл Иерусалимский.
Роспись Троицкого собора
Троице-Сыпанова
Пахомиево-Нерехтского мон-ря.
2000 г. Мастер А. В. Алёшин

высказывает всевозможные благопожелания (*Cyr. Hieros. Ep. ad Const. imp.* 2, 5, 7, 8), а также сравнивает происшедшее в его правление чудо явления креста в небе Иерусалима с событием обретения Креста при его отце — св. равноап. имп. Константине Великом (*Ibid.* 3). Само чудо описывается подробно, даже с указанием точного времени его явления: «седьмого числа мая, около третьего часа» (*Ibid.* 4).

Чудо креста, явившееся в Иерусалиме, должно укрепить имп. Констанция в его борьбе с «врагами» (т. е. с узурпатором Магненцием и его сторонниками — именно такую однозначную интерпретацию события дает и арианский историк Филосторгий (*Philost. Hist. eccl.* III 26)); параллель с явлением креста св. Константину перед битвой с Максенцием очевидна. Содержащееся в Послании упоминание об обретении Креста в Иерусалиме (*Cyr. Hieros. Ep. ad Const. imp.* 3: «При боголюбивейшем и блаженной памяти Константине, отце твоём, обретено в Иерусалиме спасительное Древо Креста») является древнейшим датированным свидетельством об этом событии (ср.: *Catech.* 13. 4). При этом К. считает, что чудесное явление, о к-ром он свидетельствует, по своему значению превосходит событие обретения Древа Креста: «При тебе же, владыка, царь благочестивейший,

вещающим к Богу благоговением превозшедшем и родительское благочестие, не от земли уже, но с небес чудодействия бывают» (*Ep. ad Const. imp.* 3), — и даже считает его осуществлением евангельских слов «тогда явится знамение Сына Человеческого на небе» (Мф 24. 30; ср.: *Cyr. Hieros. Ep. ad Const. imp.* 6).

В Послании обращают на себя внимание акценты на уникальном значении Иерусалима для всего христ. мира, а также на благочестии Констанция и угодности его царствования Богу. Последнее, хотя и соответствует общей стилистике обращений церковных иерархов к христ. императорам (к-рая, впрочем, тогда еще только начинала формироваться), представляется странным, поскольку Констанций сознательно занимал сторону ариан. В свете этого факта совершенно неожиданное звучание приобретает заключительная фраза Послания: «Бог всяческих со всем домом твоим да дарует нам тебя, боголюбивейший царь Август, всегда прославляющего Святую и Единосущную Троицу, истинного Бога нашего! Ему подобает всякая слава во веки веков! Аминь» (*Ibid.* 8). Здесь термин «единосущный» не только использован единственный раз во всем корпусе произведений К., но и вложен в уста императора-арианина. Это заставляет предположить, что заключительная фраза или ее часть является интерполяцией (тем более что она отсутствует в ряде списков Послания). Впрочем, в 351 г. Констанций еще не перешел к активным действиям против сторонников «единосущия».

Текст Послания сохранился как по-гречески, так и в сир., арм. и груз. переводах. Греч. текст был впервые издан Я. Грецером (*Iacobi Gretseri De Cruce Christi*. Ingolstadt, 1600. Т. 2. P. 512–518). Текст, переизданный в греч. «Патрологии» Ж. П. Мия (PG. 33. Col. 1165–1176), является воспроизведением посмертного издания А. О. Тутте (*S. Cyrilli archiepiscopi Hierosolymitani Opera*. 1720. P. 351–354). Совр. критическое издание подготовлено Э. Бихеном (*Bihain*. 1973; см. также подробный анализ рукописной традиции памятника: *Idem*. 1966. P. 374–398). Послание было широко известно в переводах на различные языки христ. Востока (изд. сир. текста: *Coakley*. 1984; арм. текста: *Ивлишян*. 1964–1965; сведения о грузинских рукописях: *Garitte*.

Calendrier Palestino-Géorgien. P. 218). Рус. переводы были изданы в 1822 (Поучения огласительные и тайноводственные. 1822. С. 353–357) и 1855 гг. (ТСОРП. Т. 25. С. 394–398). В греч., груз., слав. рукописях послание встречается в различных сборниках — как правило, в качестве учительного чтения на 7 мая, — как в своем первоначальном виде (ВНГ, N 413), так и в переработанной форме (ВНГ, N 413а).

«Проповедь о расслабленном» (Ὁμιλία εἰς τὸν παραλυτικόν, *Homilia in paralyticum*; СРГ, N 3588) не получила широкого распространения и известна лишь по одному рукописному сборнику произведений К., а также в отрыве от др. его сочинений еще в 3 списках (*Bihain*. 1966. P. 212–219). Она имеет содержательные и стилистические параллели с «Огласительными поучениями» К., что подтверждает его авторство (*Stephenson*. 1957. P. 147–148). В проповеди развивается тема духовного значения совершенного Христом исцеления, что позволяло нек-рым исследователям провести параллель между экзегетическими методами К. и александрийской школы (см. в ст. *Богословские школы древней Церкви*) толкования Свящ. Писания (*Idem*. 1954; *Idem*. 1957). В конце проповеди содержится призыв держаться учения, к-рое в одних рукописях названо «отеческим» (πατρικῆς), в др. — «деятельным» (πρακτικῆς). Призыв придерживаться наставлений «отца», т. е. епископа, указывал бы на то, что проповедь произнесена К. в 40-х гг. IV в., еще в бытность его пресвитером; если предпочесть др. вариант, она может быть датирована и более поздним временем.

Впервые проповедь была издана Томасом Миллсом (впосл. англикан. епископ) в 1703 г. (*S. Patris nostri Cyrilli Hierosolymorum archiepiscopi Opera*. Oxf., 1703). Текст проповеди в греч. «Патрологии» Миня (*Cyr. Hieros. Hom. in paralyt.* // PG. 33. Col. 1131–1154) воспроизводит издание Тутте (*S. Cyrilli archiepiscopi Hierosolymitani Opera*. 1720. P. 336–344). Наиболее актуальное к наст. времени издание выполнено В. К. Райшлем и Й. Руппом: *S. Patris nostri Cyrilli Hierosolymorum Archiepiscopi Opera*. 1860. Vol. 2. P. 405–427). Рус. переводы: Поучения огласительные и тайноводственные. 1822. С. 341–352; ТСОРП. 1855. Т. 25. С. 381–394.

«Огласительные поучения» (Κατηχήσεις, *Catecheses*; СРГ, N 3585) являются главным и наиболее известным произведением К. Они включают 1 предварительное (Προκατήχησις, или Πρόλογος τῶν Κατηχήσεων) и 18 огласительных поучений. Поучения предваряются краткими преамбулами (скорее всего не принадлежат К.); в них указываются основные темы поучений, библейские цитаты, от к-рых отгалкивается проповедник, и утверждается, что поучения произносились не по записанному заранее тексту, а представляли собой свободные импровизации (κατήχησις... σχεδιασθεῖσα). Т. о., цикл огласительных поучений К. представляет собой не богословский трактат, а стенограмму его устных наставлений, произнесенных в какой-то год его епископского служения в Иерусалиме (многочисленные указания на место произнесения присутствуют как в преамбулах, так и в самих поучениях). Это, впрочем, не исключает того, что расшифровка стенограммы могла редактироваться автором. Точный год произнесения поучений неизвестен, но его можно примерно вычислить на основе содержащихся в них хронологических упоминаний — 350 или 351 г. (*Doval*. 1997).

В предварительном поучении — прокатехизисе — К. призывает слушателей отнестись к предстоящему циклу наставлений и принятию таинства Крещения со всей серьезностью, используя в качестве одной из воспитательных мер для этого требование соблюдать *disciplina arcani* (*Cyr. Hieros. Procatech.* 12; ср.: *Idem*. *Catech.* 5. 12–13; 18. 21). Оглашаемым сообщаются сведения о порядке проведения предстоящих бесед, к-рые им предписывается неопустительно посещать, и совершения над ними *экзорцизмов*. В 1-м поучении отчасти повторяется сказанное в прокатехизисе, а также делается акцент на необходимости раскаяния и исповедания грехов для желающих вступить в Церковь. 2-е поучение посвящено тому, что такое зло и грех, как появилось зло — в результате падения архангела, ставшего сатаной и диаволом, как грех действует в человеке и что такое покаяние. В 3-м поучении раскрывается неразрывная связь крещения Христа, Сына Божия, в Иордане с христ. таинством Крещения, которое преподается уверовавшим для получения ими прощения грехов, спасения и

усыновления Богу. 4-е поучение — о том, что истинное почитание Бога заключается в совершении добрых дел и в следовании главным истинам веры — «догматам» (*Catech.* 4. 2); 1) о едином и единственном Боге, Творце всего и Отце единородного Сына; 2) о Сыне Божием, Который «вместе с Отцом царствует и все творит по воле Отца, не умаляясь... в достоинстве Божественном» (*Ibid.* 4. 7); 3) о *воплощении* Сына Божия от Девы и Его истинном человечестве: «Два естества имел Христос — Он был человек, поскольку был видим, и вместе Бог невидимый... действительно умер, как человек, а четырехдневного [Лазаря] воскресил, как Бог...» (*Ibid.* 4. 9); 4) о крестной смерти Сына Божия за грехи людей; 5, 6 и 7) о погребении, воскресении и вознесении Христа; 8) о Его Втором Пришествии, всеобщем Суде и наступлении Царствия Небесного; 9) о Св. Духе, Который есть «единный, нераздельный, многомогущий, многодейственный... Который действовал в Законе и пророках, Который и ныне во время [таинства] Крещения запечатлевает... душу», Который «равной славой Божества почтен с Отцом и Сыном» (*Ibid.* 4. 16); 10 и 11) о человеческой природе, состоящей из души и тела, о бессмертии души и о достоинстве тела, а также о превосходстве девства над браком, что, однако, не означает, что брак «по закону» — в т. ч. и второбрачие — бесчестен; 12) о соблюдении поста, отвращении от идоложертвенной пищи и отказе от излишества в одежде; 13) о воскресении мертвых; 14) о покаянии и Крещении; 15) о каноне книг Свящ. Писания (канон ВЗ у К. в целом совпадает с масоретским, а в число книг НЗ он не включает Апокалипсис). 5-е поучение — о вере; в конце него оглашаемым передавался символ веры, текст к-рого не процитирован в Поучении в силу *disciplina arcani*. 6-е — о Боге вообще, о правосл. и еретических учениях о Нем, включает сведения о *гностицизме* и подробный обзор *манихейства*. 7-е — о Боге Отце. 8-е обращено против многобожия и еретической хулы на Бога. 9-е повествует о том, что сущность Божия непостижима, и о том, как творение свидетельствует об этом; затрагивает тему красоты богозданного мира. 10-е — о том, что Иисус Христос есть воплощенный Сын Божий, предвечно рождаемый от Отца

по божеству. 11-е — об образе рождения Сына. 12-е — о Воплощении как вершине истории спасения и исполнении пророчеств о Христе; приводятся многочисленные цитаты из ВЗ. 13-е — о Страстях и крестной смерти Спасителя. 14-е поучение посвящено погребению и воскресению Христа. В 15-м раскрываются эсхатологические темы: правление антихриста, Второе пришествие, Страшный суд Божий. 16-е и 17-е поучения — о Св. Духе. 18-е поучение — о Церкви и о *воскресении мертвых*; здесь же даются указания о таинстве Крещения и о «других поучениях», уже для новокрещеных, к-рые будут произноситься ежедневно на пасхальной неделе, начиная с понедельника, и к-рые будут посвящены раскрытию внутреннего содержания Крещения, Миропомазания и Евхаристии, — т. е. о таинводственных поучениях.

В целом план «Огласительных поучений» К. соответствует содержанию символа веры Иерусалимской Церкви, к-рый в поучениях не приводится, но может быть реконструирован на их основе. Отдельные цитаты из символа веры приводятся и в преамбулах к поучениям. Жанр комментария на отдельные части крещального исповедания веры, равно как и циклы огласительных бесед как таковые, неизвестен в предшествующей святоотеческой письменности, и возможно, что именно К. является его создателем. У последующих греч. авторов его имя часто сопровождается эпитетом *Κατήχησις* — Огласитель. Младшие современники К. так или иначе подражали его циклу бесед, среди них — свт. Амвросий Медиоланский (см.: *Yarnold*. 1975), свт. Иоанн Златоуст, еп. Ремесанский *Никита*, блж. Августин Гиппонский. Близостью к циклу К. должно было обладать сохранившееся во фрагментах «Толкование Символа [веры]» (*Ἐπιτομὴ τοῦ Συμβόλου*) племянника К. Теласия Кесарийского (*Diekamp F. Analecta Patristica: Texte und Abhandlungen zur griechischen Patristik*. R., 1938. S. 45–46. (ОСА; 117)). Особенно заметно влияние К. в «Изъяснении Апостольского Символа» (*Expositio Symboli Apostolorum*) Руфина Аквилейского, к-рое можно назвать вольным сокращенным переводом поучений К. на лат. язык (*Rufinus. A Commentary on the Apostles' Creed* / Ed. J. N. D. Kelly. L., 1955).



Свт. Кирилл Иерусалимский.
Фрагмент минейной иконы.
XVIII в. (ГМЗК)

Обладавшие огромной популярностью «Огласительные поучения» К. были переведены на все основные языки христ. Востока, включая сирийский, армянский, грузинский, коптский, арабский (см.: СРГ. Т. 2. P. 289–290; Suppl. P. 195–196). Особенно примечательно наличие перевода на палестинский араб. язык (новейшее изд.: *Müller-Kessler, Sokoloff*. 1999). «Огласительные поучения» входят в число наиболее древних переводов христ. письменности на старослав. язык — фрагменты 3-го поучения содержатся в *Хиландарских листках* XI в., впервые обнаруженных и опубликованных В. И. Григоровичем (О древнейших памятниках церковнослав. лит-ры // ИОРЯС. 1852. Т. 1. Стб. 91–95; см. также: *Кульбакин С. М.* Хиландарские листки, отрывок кирилловской письменности XI в. СПб., 1900), а в рукописи рубежа XI и XII вв. (датировка по СКСРК, XI–XIII. С. 84–85) ГИМ. Син. 478 сохранился полный

цикл «Огласительных поучений» (конец прокатехизиса и почти все 1-е поучение утрачены) и «Таинводственных поучений» (см.: *Горский, Невоструев*. Описание. Отд. 2. Ч. 2. С. 44–62. № 114; также о редакциях и рукописях слав. перевода Поучений см.: *Vaillant*. 1932). Переводы на рус. язык: Поучения огласительные и таинводственные. 1822. С. 1–314; ТСОП. 1855. Т. 25. С. 7–350.

Editio princeps оригинального греч. текста Поучений было сделано Жаном Прево в 1608 г. (*S. Patris nostri Cyrilli Hierosolymorum Archiepiscopi Catecheses*. P., 1608). Текст в греческой «Патрологии» Миня (PG. 33. Col. 331–1060) воспроизводит изд. Тутте (*S. Cyrilli archiepiscopi Hierosolymitani Opera*. 1720. P. 1–302). Наиболее актуальное к наст. времени издание греч. текста выполнено Райшлем и Руппом: *S. Patris nostri Cyrilli Hierosolymorum Archiepiscopi Opera*. 1848. Vol. 1. P. 1–321; 1860. Vol. 2. P. 1–398. Подробнейший анализ рукописной традиции и текстологии цикла поучений К., к-рый может послужить основой для нового критического издания, содержится в неопубликованной в свое время (сейчас доступна в цифровом виде на сайте Лувенского ун-та) диссертации Бихена (*Bihain*. 1966; см. также: *Riedinger R. Neue Quellen zu den Erotapokriseis des Pseudo-Kaisarios* // *JÖB*. 1970. Bd. 19. S. 153–184). Как он показывает, поучения 2, 12, 13 и 15 встречаются в нек-рых рукописях отдельно от др. поучений, как самостоятельные произведения (причем поучения 2 и 15 могут быть приписаны свт. Иоанну Златоусту), а прокатехизис и поучение 9 иногда включаются в состав корпуса проповедей свт. *Василия Великого* (*Bihain*. 1966. P. 175–196, 226–244).

«Таинводственные поучения» (*Κατήχησις μυσταγωγική*, *Mystagogiae*; СРГ, N 3586 (= N 3622)). В рукописях вслед за «Огласительными поучениями» К. обычно помещается цикл из 5 «Таинводственных поучений» для тех, кто только что принял Крещение. 1-е посвящено чину принесения крещальных обетов и отречения от сатаны, 2-е — самому чину Крещения, 3-е — следующему за тем Миропомазанию, 4-е — богословскому содержанию таинства Евхаристии, 5-е — чинопоследованию евхаристической литургии. И положение в рукописях, и тематическая связь «Таинводственных поучений»



с «Огласительными» (в последнем из к-рых К. оповещает слушателей о предстоящем тайноводственном цикле — *Cyr. Hieros. Catech.* 18. 33; ср. обратную отсылку: *Idem. Mystag.* 1. 9) указывают на их единство.

Однако древнейшие сохранившиеся рукописи IX–X вв. *Vat. Ottob. gr.* 86 и *Мопас. gr.* 394 не позволяют однозначно утверждать авторство К. В *Vat. Ottob. gr.* 86. Fol. 190v «Тайноводственные поучения» надписаны именем не только К., но вместе с ним «и епископа Иоанна», а в *Мопас. gr.* 394. Fol. 199 и вовсе одного «Иоанна, епископа Иерусалимского» (очевидно, свт. *Иоанн II*, архиеп. Иерусалимский) (такая атрибуция в греч. рукописях больше не встречается, но известна, напр., по араб. списку *Sinait. arab.* 366). В последующей рукописной традиции «Тайноводственные поучения», как правило, не имеют имени автора — т. е. рассматриваются как одно целое с предшествующими им «Огласительными поучениями» К., реже приписываются К. и еп. Иоанну, как в *Vat. Ottob. gr.* 86. Кроме того, блж. Иероним и др. близкие к К. по времени жизни авторы, говоря о нем как о составителе «Огласительных поучений», не упоминают о «Тайноводственных поучениях» — первым это делает Евстратий К-польский только в VI в. (*Allatus L. De utriusque Ecclesiae Occidentalis atque Orientalis perpetua in dogmate de Purgatorio consensio.* R., 1655. P. 569; см. также: *Renoux A. Une version arménienne des «Catéchèses mystagogiques» de Cyrille de Jérusalem? // Le Muséon.* 1972. Vol. 85. P. 147–153). Наконец, можно заметить небольшие стилистические и содержательные различия между 2 циклами.

Указанные факты вызвали длительные споры об авторстве «Тайноводственных поучений», начало к-рым было положено еще в XVI–XVII вв., когда рукопись *Мопас. gr.* 394 привлекла внимание ученых. Обзор полемики и основные аргументы по этому вопросу приводятся в работах: *Swaans.* 1942; *Piédagnel.* 1966. P. 18–40; *McCauley, Stephenson.* 1969–1970. Vol. 2. P. 143–151; *Yarnold.* 2000. P. 24–32; а также в монографии А. Доувела (*Doval.* 2001), целиком посвященной этому вопросу. Его выводы сводятся к тому, что имя Иоанна как соавтора «Тайноводственных поучений» значит лишь в одной из неск. рукописных тради-

ций, что молчание авторов V в. по поводу авторства К. не является доказательным (поскольку никто из них не утверждает и авторства Иоанна) и, самое главное, что при действительном наличии стилистических и содержательных различий между циклами огласительных и тайноводственных бесед их строгий стилометрический анализ, напротив, доказывает их принадлежность одному и тому же автору — вероятно, создавшему их в разные периоды жизни (что объясняет различия). Против авторства Иоанна, придерживавшегося оригенистских взглядов, говорит и полное отсутствие следов оригенизма в «Тайноводственных поучениях». Т. о., авторство К. в отношении этого сочинения в наст. время представляется вполне обоснованным (ср. более осторожную оценку: *Drijvers.* 2004. P. 61, а также мнение Дж. Дей, датирующей поучения периодом вплоть до 415 г.: *Day.* 2007. P. 12–23). Можно предположить, что цикл бесед был создан или записан уже в поздние годы епископства К. и затем использовался (или даже редактировался) его преемником Иоанном, что объясняло бы появление в нек-рых рукописях имени последнего в заглавии.

Editio princeps греч. текста «Тайноводственных поучений» было выполнено Иоанном Гродециусом в 1560 г. (*S. Patris nostri Cyrilli Archiepiscopi Hierosolymorum Mystagogicae catecheses.* W., 1560). Текст в греческой «Патрологии» Миня (*PG.* 33. Col. 1065–1128) воспроизводит изд. Тутте (*S. Cyrilli archiepiscopi Hierosolymitani Opera.* 1720. P. 306–332). Совр. критическое издание подготовлено О. Пьеданьелем (*Piédagnel.* 1966) и вышло в серии «Sources chrétiennes» (2-е изд. 1988 г.: SC. N 126bis). Помимо оригинального греческого текста существуют переводы на те же древние языки христ. мира, что и цикла «Огласительных поучений». Рус. переводы: Поучения огласительные и тайноводственные. 1822. С. 315–340; ТСОП. 1855. Т. 25. С. 351–380.

Приписываемые. Помимо аутентичных произведений известно неск. текстов, ошибочно приписываемых К. В греч. рукописях сохранились: проповедь на праздник *Сретения Ёсподня* (*Homilia in occursum Domini;* CPG, N 3592 (= ВНГ. N 1973; PG. 33. Col. 1188–1204; рус. пер.: Поучения огласительные и тайно-

водственные. 1822. С. 358–366; также существуют груз. и араб. пер.: CPG. Suppl. P. 197), авторство к-рой обычно оспаривается на том основании, что во времена К. этот праздник еще не был якобы установлен (впрочем, в последние годы его епископства праздник, по свидетельству современников, уже существовал: Паломничество по св. местам кон. IV в.: [Паломничество Эгрии] // ППС. 1889. Т. 7. Вып. 2(20). С. 146–147 — так что вопрос остается открытым); фрагмент из проповеди на слова Христа «Иду ко Отцу Моему» (*In* 14. 12) (*Homilia in illud: Ego vado ad patrem meum;* CPG, N 3591; текст: *Diekamp F. Analecta Patristica.* 1938. S. 10–12), отражающий христологическую полемику V в.; фрагменты из проповеди о чуде в Кане Галилейской (*Homilia aquae in vinum conversae;* CPG, N 3590; текст: *Doctrina patrum de incarnatione Verbi: Ein griechisches Florilegium aus der Wende des 7. und 8. Jh. / Hrsg. F. Diekamp. Münster, 1907. S. 92, 93, 104*), к-рые могут принадлежать свт. *Кириллу* Александрийскому или др. автору не ранее V в.; апокрифическая переписка с еп. Римским *Юлием I* о топографии Иерусалима (*Suppositarum s. Cyrilli et Julii pontificis epistularum compendium;* CPG, N 3593; PG. 33. Col. 1205–1209). Высказывались предположения о принадлежности К. проповеди, обычно приписывавшейся Габальскому еп. *Северуану* (CPG, N 4272; см.: *Aubineau M. Un «sermo acephalus ineditus» — CPG, N 4272: «Séverien de Gabala?» — restitué à Cyrille de Jérusalem // VChr.* 1987. Vol. 41. N 3. P. 285–289). На лат. языке известна апокрифическая переписка К. с блж. Августинем о чудесах блж. Иеронима Стридонского (*Suppositae s. Augustini ad Cyrillum et Cyrilli ad Augustinum epistulae;* CPG, N 3594; *Hieron. Ep. // PL.* 22. Col. 281–326; *Aug. Ep. // PL.* 33. Col. 1120–1153).

На копт. языке сохранился целый цикл проповедей К. на различные праздники (CPG, N 3598–3606; см.: *Orlandi T. Cirillo di Gerusalemme nella letteratura copta // VetChr.* 1972. Vol. 9. P. 93–100), часть из к-рых известна и на арабском. Среди них особенно интересна проповедь в честь Девы Марии, существующая также на эфиоп. языке (*In Mariam virginem;* CPG, N 3603), в к-рой Пресв. Богородица отождествляется с *Марией Магдалиной, Марией Клеоповой*



и *Марией* Иаковлевой (см.: *Orlandi T. Coptic Texts Relating to the Virgin Mary: An Overview. R., 2008. P. 59–61; Nakano Ch. Fragments d'une homélie copte sur la Vierge Marie attribuée à Cyrille de Jérusalem (CPG 3603) // J. of Coptic Studies. Louvain, 2012. Vol. 14. P. 1–26).*

В груз., сир. и арм. традициях К. приписываются различные версии рассказа о явлении креста св. равноап. имп. Константину Великому (*De apparitione crucis temporibus Constantini imperatoris; CPG, N 3607; ср.: ВHG, N 396–397*) и об обретении Древа Креста Господня св. равноап. имп. Еленой (*De inventione clavogum crucis; CPG, N 3608; ср.: ВHG, N 398–409; др. груз. рассказ на эту же тему: CPG, N 3609*). В груз. рукописях также встречается проповедь о зачатии *Иоанна Предтечи* (*Homilia de silentio Zachariae; CPG, N 3610*), на праздник *Пятидесятницы* (*Homilia in pentecosten; CPG, N 3611*) и др. (*CPG, N 3612*). В сир. рукописях содержится приписываемое К. письмо (*CPG, N 3613*) с критикой намерения имп. Юлиана воссоздать иудейский храм в Иерусалиме (*Brock S. P. A Letter Attributed to Cyril of Jerusalem on the Rebuilding of the Temple // BSOAS. 1977. Vol. 40. N 2. P. 267–286*), к-рое скорее всего К. не принадлежит (*Wainwright. 1986*), но может частично восходить к к.-л. его сочинению. (*Drijvers. 2004. P. 127–152*). В богослужении сирояковитов (см. ст. *Сирийская яковитская Церковь*) известен чин литургии, приписываемый либо К., либо свт. Кириллу Александрийскому (*Raes A. Anaphora Syriaca Cyrilli Hierosolymitani vel Cyrilli Alexandrini // Anaphorae Syriacae. R., 1944. Vol. 1. Fasc. 3. P. 324–363*), в действительности не принадлежащий никому из них.

Богословие. Небольшое письменное наследие К. и специальный характер основной его части — «Огласительных бесед» не позволяют до конца реконструировать особенности его богословской системы. С др. стороны, «Огласительные поучения» в силу самого предназначения — наставить оглашаемых в основных истинах веры — затрагивают все ключевые богословские темы: Бог в Самом Себе и в отношении к сотворенному миру, грехопадение и потребность в *искуплении*, вочеловечение Сына Божия и *домостроительство* спасения, христ. антропология и аскетика, эсхатология и проч. В свою оче-



*Свт. Кирилл Иерусалимский.
Роспись алтаря придела
прп. Алексия, человека Божия,
в храме Христа Спасителя в Москве.
Рубеж XX и XXI вв.
Мастер Я. Н. Добрынин*

редь «Тайноводственные поучения» можно считать первым в святоотеческой письменности систематическим изложением учения о важнейших церковных таинствах.

Изложение всех богословских тем у К. строго традиционно и не содержит к.-л. следов умеренного арианства, в к-ром его подозревали некоторые из современников. Оно не отличается новизной — последнюю можно усмотреть только в учении К. о таинствах. В связи с этим в научной лит-ре богословское наследие К. оказывается в центре внимания лишь при обсуждении вопросов сакраментологии в ранней Церкви и в IV в. или же в контексте реконструкции содержания символа веры Иерусалимской Церкви и его возможного влияния на формулировку Никео-Константинопольского Символа веры. Более узкая, но очень важная тема — отказ К. от употребления термина «единосущный». В эпоху после I Вселенского Собора такой отказ можно понять как проявление солидарности с арианством или полуарианством, но внимательный анализ творений К. доказывает, что заподозрить его в этом невозможно — не называя Сына Божия «единосущным» Отцу, он фактически утверждает то же самое др. словами (*Wolfson. 1957. P. 13–19; Gregg. 1985*). Отдельные работы затрагивают частные темы богословия К.: влияние на него александрийской экзегетической школы (*Stephenson. 1954; Idem. 1957*), греч. философских традиций (*Wolfson. 1957. P. 3–13*), его соотношение с учениями свт. Афанасия Великого и Евсевия Кесарийского

(*Gregg. 1985*) и др. Наконец, «Огласительные поучения» К. входят в число источников по истории древних лжеучений — гностицизма (см.: *Cyr. Hieros. Catech. 6. 16–19; 16. 6–7*), маркионитства (*Ibid. 16. 4–7*) и особенно манихейства (*Ibid. 6. 21–33*).

Неупотребление термина «единосущный», вероятно, можно объяснить принципиальной позицией К. основываться только на библейской терминологии: «Сам Дух Святой не изъяснил в Писании рождения Сына от Отца. Итак, для чего же ты любопытствуешь о том, чего и Дух Святой не сказал в Писании? Не зная и написанного, ты любопытствуешь о том, что не написано. В божественном Писании много находится предметов для изыскания, и написанного мы не понимаем. Для чего же любопытствовать нам о том, чего не написано?» (*Ibid. 11. 12*). К. неоднократно настаивает на том, что богослов должен опираться исключительно на книги Свящ. Писания: «Никакая божественная и святая тайна веры не должна быть сообщаемая без божественного Писания и не должна основываться на одной лишь вере и избранных словах. Даже не верь ты мне, когда я просто говорю тебе о Нем, если на слова мои не будешь иметь доказательства из божественного Писания. Ибо спасающая нас сила веры зависит не от выбора слов, но от доказательства божественными Писаниями» (*Ibid. 4. 17; ср.: 16. 2, 13*). Недаром сам вопрос о библейском каноне К. включает в число догматов веры (*Ibid. 4. 35–36; ср. также: 10. 18; 17. 20, 34*), настаивая при этом на единстве ВЗ и НЗ (*Ibid. 2. 4; 3. 12; 4. 16; 7. 6; 16. 3–4* и др.), а христологию и пневматологию излагает в форме комментария к сериям библейских цитат (*Ibid. 12–14; 16–17*).

К свидетельствам Свящ. Писания К. фактически присовокупляет библейскую археологию, обращаясь к оглашаемому непосредственно на месте Распятия Господа: «Он истинно распят за грехи наши. Если бы ты захотел это отвергнуть, то видимое место обличило бы тебя, сия блаженная Голгофа, на которой собрались мы сейчас ради Распятого на ней» (*Ibid. 4. 10; ср.: 10. 19; 13. 4, 22–23, 39*). Но одной Голгофой почитание св. мест во времена К. отнюдь не ограничивалось. В одной из бесед он говорит, что о Христе свидетельствам «претория Пилата, запустевшая ныне силою Распятого тогда;

сия святая возвышающаяся Голгофа, видимая и доныне, показывающая, как распались тогда для Христа камни; вблизи находящаяся гробница, в которой Он положен был, и положенный при входе камень, доселе лежащий при гробнице» (Ibid. 13. 39; ср. слова К. о Сионской горнице: «Признаем Духа Святого, глаголавшего в пророках и в день Пятидесятницы сошедшего на Апостолов в виде огненных языков здесь в Иерусалиме, в том месте, где горняя во имя Апостолов Церковь. Мы имеем все преимущества: здесь Христос сошел с небес; здесь Дух Святой сошел с небес; и поистине весьма прилично было бы и о Духе Святом говорить в одной горней церкви, так как мы о Христе и Голгофе говорим на сей Голгофе» — Ibid. 16. 4). Приравнивая в своих беседах археологические свидетельства св. мест к библейским (см., напр.: Ibid. 13. 23), К. настаивает на уникальном статусе Иерусалима, что ярко проявилось и в его деятельности в течение всей жизни.

Учение о Боге. Бог превосходит время и пространство: «Бог есть един, единый нерожденный, безначальный, неизменяемый, непременноющийся, не рожденный от кого-либо и не имеющий иного преемника в жизни Своей, ни начавший жить во времени, ни конца жизни не имеющий» (Ibid. 4. 4); «Он во всем, и вне всего» (Ibid. 4. 5). К. неоднократно говорит о непознаваемости Бога: «...не изъясняем, что есть Бог, но искренно признаем, что мы не имеем совершенного ведения о Нем» (Ibid. 6. 2); «мы не можем изъяснить ни начала Его, ни образа, ни вида... Существо Его постигнуть может ли разум?» (Ibid. 6. 7); и др. Но апофатизм отнюдь не исключает возможности богословствовать: «Скажет кто-либо: если существо Божие непостижимо, то для чего же тебе говорить об этом? Но неужели потому, что я не могу выпить всей реки, не буду и умеренно для пользы моей брать воды из нее? Неужели потому, что глаза мои не в состоянии вместить всего солнца, и столько, сколько нужно для меня, не смотреть мне на него? Неужели потому, что я, вошедши в какой-нибудь большой сад, не могу съесть всех плодов, хотел бы ты, чтобы вышел я из него совершенно алчущим? Хвалю и прославляю Сотворившего нас» (Ibid. 6. 5).

Отправной точкой для учения о Боге в Самом Себе является утверж-

дение монархии Отца: «Не два Начала, но одно Начало (*ἀρχή*), Отец — глава Сына» (Ibid. 11. 14). Говоря о Боге, К. имеет в виду прежде всего Отца: «Мы имеем Бога: Бога Единого, Бога существующего, всегда существующего, Всегда Себе Самому подобного, у Которого нет Отца, Которого нет никого могущественнее, Которого никакой преемник не лишает Царства, Бога многоименного и всесильного, и Единого по Существованию Своему... Наперед знает Он то, что бывает; Он и Свят, и Вседержитель, и всех превосходит добротой, всех более, и всех премудрее» (Ibid. 6. 7).

Но Сын и Св. Дух во всем равны Отцу: «Веруй также и в Сына Божия, единого и единственного, Господа нашего Иисуса Христа, в Бога, от Бога родившегося, в Жизнь от Жизни родившуюся, в Свет от Света родившийся, Который по всему подобен Родившему (*ἐν πάσιν ὁμοῦς τῷ γεννηθέντι*), Который не во времени получил бытие, но прежде всех веков рожден от Отца вечно и непостижимым образом, Который есть премудрость Божия, и сила, и правда самобытная; Который сидит одесную Отца прежде всех веков» (Ibid. 4. 7). Утверждение о «подобии во всем» Сына Отцу (ср. аналогичные выражения: Ibid. 11. 4, 9, 18) не следует понимать в омиусианском ключе, поскольку в общем контексте мысли К. «подобие» фактически означает «единосушие»: «Единородный Сын, равно как и Дух Святой, общее имеет с Отцом Божество» (Ibid. 6. 6). Это в равной мере относится и к Св. Духу: «Веруй и в Духа Святого и тех же держись касательно Его мыслей, какие имеешь об Отце и Сыне... Равной славой Божества почтен Он с Отцом и Сыном» (Ibid. 4. 16). Поэтому Отец, Сын и Святой Дух — один и единственный Бог: «Надежда наша во Отца и Сына и Духа Святого. Не трех богов проповедуем — да умолкнут маркиониты, — но со Святым Духом, чрез единого Сына одного Бога проповедуем. Нет различия в вере, нет разделения в благодетности» (Ibid. 16. 4).

Троичность Божественных Лиц вечна, ибо Отец «не во времени начал быть Отцом, но от века Отец Единородного; ибо прежде не был Он без Сына и не родил Его впоследствии, размыслив Сам с Собой» (Ibid. 7. 5). «Бог... не привел Сына Своего из небытия в бытие, не при-

нял в усыновление такое лицо, которое не было Сыном; но быв вечным Отцом, вечно и неизреченно родил Единого только Сына, Который не имеет брата» (Ibid. 10. 14); «Един есть только Дух Святой, Утешитель. Как один есть Бог Отец, а другого Отца нет, и как один есть единородный Сын и Слово Божие, а брата не имеет: равным образом, один есть только Дух Святой, и нет другого духа, равного Ему» (Ibid. 16. 3).

Образ рождения Сына от Отца — тайна: «Отец родил Сына не так, как бы кто из людей подумал, но так, как Сам Он один знает» (Ibid. 10. 11); говоря об исхождении Св. Духа от Отца, К. ограничивается цитатой из Ин 15. 26 (*Cyr. Hieros. Catech.* 17. 11). То, что Сын рожден, не означает, что Он как-либо отделен от Отца или иносущен Ему: «Он есть Сын Божий по естеству (*φύσει*), не по усыновлению, рожденный от Отца» (Ibid. 11. 7); «между Сыном и Отцом нет ничего, что разделяло бы Их» (Ibid. 7. 4). К. находится в явной оппозиции арианству: «Не отделяй Сына от Отца» (Ibid. 4. 8); «некоторые... дерзают говорить, что Христос из небытия в бытие приведен» (Ibid. 15. 9). Впрочем, ариане в отличие от др. еретиков ни разу не упомянуты К. по имени. Но в его словах о том, как «епископы даже до кровопролития идут против епископов, причетники против причетников, и миряне против мирян» (Ibid. 15. 7), вероятно, говорится именно об арианских спорах; можно предположить, что для К. — как и для его современников — эти споры еще оставались внутрицерковным делом в отличие от полемики с манихеями.

К. возражает не только учению ариан о том, что можно указать на такой момент, когда Сына еще не было, но и распространенной среди них идее о том, что Он получил Божественное достоинство не изначально, а в процессе некоего самосовершенствования (*προκοπή*): «Разумей... Сына по естеству (*φυσικόν*), безначального, не из рабства постепенно достигшего до всыновления (*οὐκ ἐκ δουλείας εἰς προκοπὴν υἰοθεσίας ἐλθόντα*), но Сына от вечности, рожденного неведомым и непостижимым рождением» (Ibid. 11. 4; ср.: 11. 7, 15); «Имея истинно непреложное достоинство Сыновства... не за преспеяние (*ἐκ προκοπῆς*) Он принял право господствовать, но по естеству (*ἐκ φύσεως*) имеет достоинство господ-

ства» (Ibid. 10. 5). Т. о., верхом нечестия было бы полагать, что «не от вечности сущее Слово вочеловечилось, но некий человек, преуспев (проκόψας), потом увенчан» (Ibid. 12. 3). С этой идеей боролся и свт. Афанасий Великий, однако К. выстраивает линию своей аргументации иначе (см.: Gregg. 1985. P. 94–97; особенно ярко это видно из слов К. о вечном священстве Христа, полученном «не чрез преспеяние... но от Отца» (Cyr. Hieros. Catech. 11. 1), тогда как свт. Афанасий, напротив, учит о том, что Христос получает священство в воплощении (Athanas. Alex. Or. contr. arian. II 8)).

Противоположная арианству крайность — савеллианство, отождествляющее Лица Троицы между собой (как говорит К., «некоторые проповедуют Сыно-Отечество» — Cyr. Hieros. Catech. 15. 9), воспринимается К. в качестве уже оформившейся ереси. Он прямо называет Савеллия автором этого лжеучения (Ibid. 16. 4; 17. 34). Обе крайности — и учение Савеллия, и учение «некоторых» (т. е. Ария, а также его последователей, включая главу митрополии, к к-рой принадлежал и К., — Акакия Кесарийского) в равной мере неприемлемы: «Ни разделяем, подобно некоторым, Святую Троицу; ни сливаем, как Савеллий» (Ibid. 16. 4); «Не отделяй Сына от Отца и не смешивай также, допуская «Сыно-Отечество»» (Ibid. 4. 8).

Учение о творении. В сотворении мира действует вся Пресв. Троица. Отец творит мир «посредством Христа» (Ibid. 6. 8): Сам Сын Божий «прежде Творец, потом Господь. Прежде сотворил по воле Отца все, потом Своими творениями обладает» (Ibid. 10. 5). А Св. Дух «есть существо живое, умное и освящающее все, что от Бога чрез Христа сотворено» (Ibid. 16. 3). Созерцание творения открывает путь к естественному богопознанию: «...невозможно видеть существа Божия телесными очами, но возможно от дел божественных восходить к созерцанию всемогущества» (Ibid. 9. 2); «невозможно исследовать естества Божия, но можно воссылать Ему славословия о видимых Его творениях» (Ibid. 9. 3). Библейский рассказ о сотворении мира понимается К. буквально: «Небо есть жилище ангелов, но небеса из воды» (Ibid. 3. 2; ср.: Ibid. 9. 5: «Небо из воды составлено, а солнце, луна и звезды, находящие-

ся в нем, суть огненного естества; и как сии огненные вещества в воде совершают течение свое?»).

Кроме видимого мира существует превосходящий его невидимый ангельский мир: «Это видимое первое небо меньше второго, а второе третьего; столько их наименовало Писание не потому, чтобы было их столько, но потому, что столько из них знать нам нужно» (Ibid. 6. 3). К. перечисляет все 9 чинов ангелов примерно в том же порядке, как позднее они перечислены в «*Ареопагитиках*» (Idem. Mystag. 5. 6). Однако К. не считает возможным вдаваться в спекуляции на темы ангелологии: «Не зная ни престолов, ни господств, ни начал и властей, сотворенных Христом, осмеливаются любопытствовать о Творце их. Скажи мне наперед ты, дерзновенный, какое различие между престолами и господствами? И тогда любопытствуй о Христе. Скажи мне, что такое есть начало, власть, сила, ангел? И тогда любопытствуй о Создателе их» (Idem. Catech. 10. 12).

Именно изначальная катастрофа в ангельском мире привела к искажению творения и появлению зла и греха: «Первый виновник греха и отец зла есть диавол. Это сказал Господь, а не я: «Яко диавол исперва согрешает». Прежде его никто не согрешил. Согрешил же он не потому, что от природы получил необходимую склонность ко греху (иначе причина греха падала бы на Того, Кто таковым сотворил его); он, будучи сотворен добрым, от собственного произволения сделался диаволом, от действий получив это наименование. Ибо, будучи архангелом, после уже, по причине клеветы своей, назван диаволом, и быв добрым служителем Божиим, получил себе свойственное имя сатаны, поскольку сатана означает противника. Это не мое учение, но духовного пророка Иезекииля... Согласно с этим говорит Господь в Евангелии: «Видех сатану, яко молния с небес спадша». Видишь сходство Ветхого Завета с Новым?» (Ibid. 2. 4). Сатана увлек за собой часть ангельских существ, а затем и первозданного человека, к-рый в результате оказался изгнан из рая: «Он, ниспадши, вместе с собою увлек многих... Чрез него праотец наш Адам изгнан, и вместо рая, приносившего без возделывания дивные плоды, получил землю, произрастающую терния» (Ibidem).

Учение о Христе. Ради спасения погибающего человека Бог совершил Свое домостроительство, к-рое, как и сотворение мира, есть дело всей Пресв. Троицы: «Нераздельно, совокупно, и едино спасительное о нас смотрение (οἰκονομία) Отца и Сына и Святого Духа» (Ibid. 17. 5). К. предостерегает от того, чтобы ложно понимать Отца, Сына и Св. Духа как самораскрытие Бога в домостроительстве (эту ересь К. связывает с именем *Симона Волхва*, к-рый «богохульными устами первый дерз-



Свт. Кирилл Иерусалимский.
Икона. Кон. XX в.
Иконописец Дж. Ликур
(ц. во имя свт. Кирилла
Иерусалимского
в Те-Вудлендсе, шт. Техас, США)

нул утверждать о себе, что он явился на горе Синайской как Отец, после у иудеев явился как Иисус Христос не во плоти, но в призраке, и после сего как Дух Святой» — Ibid. 6. 14). Бог есть Троица Сам по Себе, вне связи с творением: «Напоминаю вам, что не после пришествия во плоти Он [Сын Божий] получил честь сего седения [одесную Отца], но прежде всех веков едиnorodный Сын Божий, Господь наш Иисус Христос, имеет всегда престол одесную Отца» (Ibid. 14. 30); «Святой Дух... есть один и тот же» (Ibid. 17. 2).

Сын Божий истинно вочеловечился: «Веруем в Иисуса Христа во плоти пришедшего и вочеловечившегося» (Ibid. 12. 13); «Он не стыдится принять плоть от сих членов, будучи Сам Творец пленов» (Ibid. 12. 26); «Он распят, подобно всем будущи во плоти, но не за подобные грехи» (Ibid. 13. 5). К. отрицает докетизм



как в отношении Воплощения: «Не в виде и призраке, но истинно совершилось вочеловечение Его; не прошел Он чрез Деву так, как через канал, но истинно воплотился от Нее; действительно ел, как мы, и действительно пил, как мы. Ибо если вочеловечение есть призрак, то и спасение будет мечтой» (Ibid. 4. 9), так и в отношении Распятия: «Возненавидь тех, кои говорят, что Его распятие было призрак. Ибо если распятие на Кресте призрак, между тем от Креста спасение, то и спасение призрак. Если Крест призрак, то призрак и Воскресение... Если призрак Крест, то призрак и Вознесение; а если Вознесение призрак, то без сомнения призрак и Второе пришествие, и наконец ничего не будет твердого» (Ibid. 13. 37; ср.: 13. 4).

Человечество Христа ничем не отличается от нашего — здесь, как и в учении о единой природе Божественных Лиц, К. часто использует термин «подобный» в смысле отождествления: «Единородный Сын Божий ради грехов наших сошел с небес на землю, приняв на Себя подобное нашему человечество и родившись от Святой Девы и Святого Духа» (Ibid. 4. 9); «Поскольку человек мог слышать только от подобного ему лица, то Спаситель принял на Себя подобное тому естество, чтобы удобнее научить людей... Господь принял от нас подобие наше, чтобы спасти человечество; принял подобие наше, чтобы нуждающемуся даровать большую благодать, чтобы грешное человечество было в общении с Богом» (Ibid. 12. 14–15).

Предвосхищая христологические споры, К. однозначно учит о двух природах во Христе: «Двойствен (διπλοῦς) был Христос: Он был человек, поскольку был видим, и вместе Бог невидимый» (Ibid. 4. 9) — и фактически говорит о двух действиях в Нем сообразно этим природам: «Как человек, Он действительно ел как мы (ибо имел плоть подобную нашей), а как Бог напитал пятью хлебами пять тысяч человек; действительно умер как человек, а четверодневного мертвеца воскресил как Бог; спал на корабле действительно как человек, и ходил по водам как Бог» (Ibidem). Эта правосл. христология позволяет избежать *теонасхизма*: «Для хотящих веселиться бывает Виноградом. Для требующих себе входа становится Дверью. Для желающих вознести молитвы бывает Хода-

таем Архиереем. Для согрешающих бывает Агнцем, да принесется за них в жертву. Для всех Он все, Сам пребывая по существу Своему таковым, каков есть» (Ibid. 10. 5).

Ключевым событием домостроительства спасения является крестная смерть Спасителя: «Всякое действие Христа составляет славу вселенской Церкви, но Крест составляет особенную славу» (Ibid. 13. 1). Крестная смерть стала искуплением за грехи всего мира: «Для чего не избежал смерти Человеколюбец? Для того, чтобы из-за грехов не погиб совершенно мир» (Ibid. 13. 6); «Он претерпел сие, пришел для спасения всех» (Ibid. 13. 29). Действие искупительной Жертвы простирается на все творение: «Не удивляйся тому, что мир весь искуплен, ибо Тот, Кто умер за него, не был простой человек, но Сын Божий единородный. Грех одного человека Адама мог нанести смерть миру. Если же единого прегрешением смерть воцарилась в мире, то не паче ли правдою Единого жизнь воцарится? И если тогда за вкушение от древа изгнаны из рая, то не удобнее ли ныне посредством Древа Иисусова войдут верующие в рай? Если первосозданный из земли нанес всемирную смерть, то Создавший его из земли не может ли принести жизни вечной, Сам будучи жизнь?» (Ibid. 13. 2); «Он простер на Кресте руки, чтобы объять концы вселенной: ибо сия Голгофа есть центр (μεσότητων) земли» (Ibid. 13. 28).

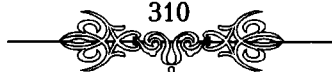
В самой смерти Спасителя совершилась тайна искупления ветхозаветного человечества. К. так говорит о сошествии Христа во ад: «Смерть устрашилась, увидев нового кого-то пришедшего во ад, Который не был связан узами оного... Смерть бежала, и бегство сие обнаружило боязнь ее... Стеклись святые Пророки и Моисей Законодатель, и Авраам, и Исаак, и Иаков, Давид и Самуил, и Исаия и Креститель Иоанн... Искуплены все праведные, поглощенные смертью. Ибо возвещенный Царь долженствовал быть Искупителем добрых провозвестников» (Ibid. 14. 19).

Воскресение и Вознесение подтверждают истинность совершившегося искупления: «Исповедую Крест, поскольку знаю о Воскресении. Ибо если бы Иисус остался распятым, я бы, может быть, не исповедал Его, может быть, умолчал бы о сем вмес-

те с моим Учителем. Но поскольку за Крестом последовало Воскресение, то я не стыжусь повествовать о нем» (Ibid. 13. 4). «Если бы Распятый и Погребенный остался во гробе, тогда имели бы причину стыдиться, но Распятый на Голгофе взошел на небо с восточной стороны горы Елеонской» (Ibid. 4. 14).

Эсхатология. «Огласительные беседы» К. содержат пространные рассуждения на тему эсхатологии. Настоящая эпоха будет иметь свой конец, когда наступит *Второе пришествие* и все творение обновится: «Придет с небес Господь наш Иисус Христос, придет со славою при окончании мира сего в последний день. Ибо будет окончание мира сего, и сотворенный мир сей паки обновится» (Ibid. 15. 3). Второе пришествие К. описывает так: «Сей взошедший Иисус Христос опять придет с небес, не от земли. Не от земли, говорю я, ибо от земли вскоре явятся многие противники Христу. Уже многие, как известно тебе, стали говорить: «Аз есмь Христос», а напоследок явится «мерзость запустения», несправедливо присваивающая себе имя Христово. Но ты ожидай истинного Христа, Сына Божия единородного, не от земли уже приходящего, но с небес; Который откроется всем быстрее молнии и лучей света; сопровождаемого ангелами» (Ibid. 4. 15).

Второму пришествию будут предшествовать 3 с половиной года царствования на земле *антихриста*. К. полагает, что оно наступит тогда, когда Римская империя разделится на 10 частей (утверждение о 10 царях, к-рых ниспровергнет антихрист, основано на Дан 7. 24): «Придет предсказанный антихрист тогда, когда окончатся времена Римского царства и приблизится окончание мира. Восстанут одновременно десять римских царей и в различных, может быть, местах, но в одно и то же время царствовать будут. После них одиннадцатый восстанет антихрист и восхитит власть над Римским царством посредством злого волшебного искусства. Трех из них, которые воцарятся прежде него, он низвергнет, семь остальных имея в своей власти. Сперва он будет показывать приличное человеку славному и разумному здравомыслию и человеколюбие; и обольстивши иудеев как ожидаемый христос знамениями и чудесами, обманчивым и льстивым волхвованием, после ознаменует себя



всеми злыми делами бесчеловечия и беззакония, так что превзойдет всех бывших до него неправедных и нечестивых человек; против всех, и особенно против нас, христиан, будет он питать мысли убийственные, жестокие, немилосердные и в различных видах открывающиеся. В продолжение трех лет и шести месяцев он будет так поступать; а после того потреблен будет при Втором славном Пришествии с небес едиnorodного Сына Божия» (*Cyr. Hieros. Catech.* 15. 12).

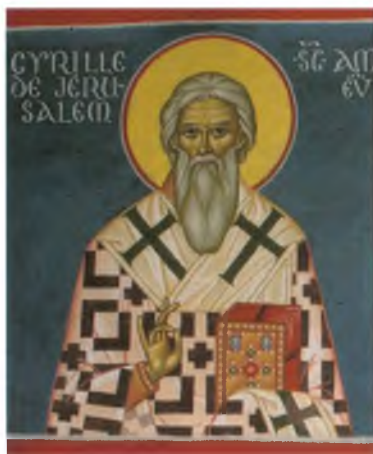
Второе пришествие будет сопровождаться всеобщим воскресением из мертвых: «Господь придет с небес на облаках. Трубы ангельские возгласят тогда, «мертвые во Христе» первые воскреснут» (*Ibid.* 15. 19). К. посвящает обоснованию веры во всеобщее воскресение значительную часть последней, 18-й, беседы своего огласительного цикла, где ссылается на целый ряд библейских пророчеств об этом, а также на прообразы воскресения в тварном мире. Среди последних он близко к тексту цитирует рассказ сщмч. *Климента Римского* о легендарной птице феникс (*Clem. Rom. Ep. I ad. Cor.* 25–26), т. о. нарушая свое же собственное требование не читать книг, исключенных из описанного им канона Свящ. Писания («Читай переведенные ими двадцать две книги, а тех, которых богодухновенность сокрыта, совсем не касайся. Теми одними прилежно занимайся, которые мы безопасно читаем и в Церкви» — *Cyr. Hieros. Catech.* 4. 35). Впрочем, существование феникса для К. остается сомнительным: «Феникс, знамение воскресения, отдален от нас и является редко, да и не верят еще существованию его» (*Ibid.* 18. 9).

Вслед за Вторым пришествием наступит вечное Царствие Божие, в которое войдут праведники, тогда как грешники будут осуждены на вечное мучение. К. категорически чужды хилиастические идеи (см. ст. *Хилиазм*): «Иисус Христос опять придет... чтобы воцариться в Царствии Небесном, вечном и нескончаемом. И это отметить, поскольку много таких, которые говорят, что Царство Христово будет иметь конец» (*Ibid.* 4. 15). Ему также чужда мысль об *апокатастасисе*: «Если кто грешен... [тот будет] вечно гореть в огне» (*Ibid.* 18. 19), поскольку Бог не только «благый, но одновременно и правосудный» (*Ibid.* 4. 4).

Апокатастасис также невозможен по причине различия воскресших тел у грешников и праведников, как учит К. «Все будем иметь вечные тела, но не все подобные. Если кто праведен, получит тело небесное, в котором бы смог он, как надлежит, обращаться с ангелами; если же кто грешен, получит вечное тело, должствующее терпеть мучение за грехи, дабы вечно гореть в огне и не разрушаться» (*Ibid.* 18. 19).

Антропологические представления К. (см., напр.: *Ibid.* 4. 20–26, 30; 9. 15; 18. 9, 18–20) интересны сами по себе и ждут еще своего исследователя. Из процитированных слов о различных телах в воскресении очевидна их связь с сотериологией и экклезиологией.

Учение о спасении и церковных таинствах. Спасение, согласно К., достигается через исследование и принятие истин веры, участие в таинственной жизни Церкви и, наконец, личное усилие в аскетическом подвиге и добрых делах: «Образ богочтения заключается в следую-



Свт. Кирилл Иерусалимский.
Роспись и, прп. Силуана
в мон-ре прп. Антония Великого
в Сен-Лоран-ан-Руайан,
Франция. 1992–1998 гг.
Мастер Я. Н. Добрынин

щих двух вещах: в точном познании догматов благочестия и в добрых делах» (*Ibid.* 4. 2); «Во Святой Вселенской Церкви мы, приемля наставления и ведя добрую жизнь, получим Царство Небесное и наследуем жизнь вечную, для которой и переносим все труды, дабы получить ее от Господа» (*Ibid.* 18. 28).

Начало спасительного пути лежит через покаяние (поэтому ему целиком посвящено 2-е огласительное поучение), а его цель — уподобление

Христу и усыновление Отцу по благодати — достигается через аскезу: «Он вечно есть Сын, а ты получаешь эту благодать по мере усовершенствования (ἐκ προκοπῆς) себя» (*Ibid.* 3. 10). Это то самое усыновление путем «преуспеяния», о к-ром нельзя говорить в отношении Сына, но необходимо — в отношении верующих. К духовной брани К. относит и противодействие неверующим: «Ты, который прежде Крещения не дерзал сражаться с врагами, теперь, приняв благодать и быв ободрен оружием правды, ополчайся и, если хочешь, проповедай Евангелие» (*Ibid.* 3. 9).

Благодать, необходимая подвижнику, подается в Церкви, которая «повсеместно и в полноте преподает все то учение, которое должный знать люди... весь род человеческий приводит к истинной вере... повсеместно врачует и исцеляет все роды грехов, душою и телом содеваемых, и имеет в себе всякий вид совершенства, являющегося в делах, словах и во всяких духовных дарованиях» (*Ibid.* 18. 23).

Жизнь в Церкви начинается через Крещение, без к-рого невозможно спасение: «Кто не принимает Крещения, тот спасения не имеет» (*Ibid.* 3. 7). Единственное исключение — путь мученичества за Христа, к-рое может случиться еще до принятия Крещения (до IV в. многие из уверовавших принимали Крещение только после длительной подготовки): «Мученики и без воды получают Царство Небесное. Ибо Спаситель, искупляя вселенную Крестом и будучи пронзен в ребро, извел из него кровь и воду, чтобы одни во времена мира крестились водой, другие во время гонений крестились собственной кровью» (*Ibidem*).

В Крещении подается прощение грехов и возрождение к новой жизни: «Сойдя мертвым из-за грехов, восходишь оживотворенным через правду. Ибо, если ты сделался своеобразным «подобием смерти» Спасителя, то удостоишься и воскресения» (*Ibid.* 3. 9). В «Тайноводственных поучениях» плоды Крещения перечисляются подробнее: «Благодать оставления грехов... благодать усыновления... как оставление грехов, и подавание дара Святого Духа, так и Страстей Христовых изображение» (*Cyr. Hieros. Mystag.* 2. 6).

Но Крещение не спасает само по себе — оно только подает христианину силу для дальнейшей духовной

брани: «Когда удостоишься ты благодати, тогда Он [Христос] подаст тебе крепость сражаться с вражьиими силами» (*Idem. Catech. 3. 9*). Равным образом и добрые дела без благодати Крещения недостаточны для спасения: «Ни тот, кто крещается водой, но не удостоен Духа, не имеет совершенной благодати; ни тот, кто хотя бы добр был по делам, но не получил запечатления водой, не войдет в Царствие Небесное» (*Ibid. 3. 2*).

К. даже допускает возможность того, что недостойно приступающим к таинству благодать Крещения вовсе не будет дана: «Если ты останешься в злом произволении своем, то и проповедующий тебе не виноват будет, а ты не надейся получить благодать. Вода тебя примет, но Дух не примет» (*Idem. Procatech. 4*); «Если ты лицемеришь, то человеки крестят тебя ныне, а Дух не крестит тебя. Если же приступаешь с верою, то человеки будут совершать видимое, а Дух Святой сообщит невидимое» (*Idem. Catech. 17. 36*). Эти мысли, контрастирующие со средневеком схоластическим представлением о неотвратимом воздействии Крещения на душу человека просто «в силу совершаемого действия» (*ex opere operato*), не означают, однако, релятивизации таинства — вопреки некоторым совр. комментаторам, предполагавшим, что, раз таинство «может не совершиться», якобы возможно повторение Крещения. К. категорически отвергает возможность перекрещения уже принявших Крещение в истинной Церкви: «Нельзя принимать Крещение дважды или трижды; иначе можно бы было сказать: в первый раз оно было для меня бесполезно, так в другой поправлю. Напротив, если в первый раз было без пользы, то не поправишь. Ибо «един Господь, и едина вера, и едино Крещение». Только еретиков перекрещивают, потому что первое их «крещение» не было Крещением» (*Idem. Procatech. 7*). Видимую строгость слов К. о недостойном Крещении несколько смягчает то обстоятельство, что их можно понять как педагогическое преувеличение.

Таинство Крещения укоренено в событии крещения Иисуса Христа на Иордане: «Освятит Крещение Иисус, крестившись Сам. Если Сын Божий крестился, то какой благодатный человек может презирать Крещение? Крестился же Он не для того, чтобы получить прощение гре-

хов — ибо Он был безгрешен, — но, будучи безгрешным, крестился для того, чтобы крещаемым даровать божественную благодать и славу» (*Idem. Catech. 3. 8*). Т. о., К. не проводит грань между крещением Господа от Иоанна и христианским таинством Крещения. Однако в отношении учеников Христа такая грань имеется — для них крещение Иоанново служило лишь оставлением грехов (*Idem. Mystag. 2. 6*), тогда как благодать Духа они получили только на Пятидесятницу, когда «Спаситель крестил апостолов Духом Святым и огнем» (*Idem. Catech. 3. 6*).

К. неоднократно называет Крещение «печатью» (*σφραγίς*), следуя в этом обширной раннехрист. традиции: «Печать от Святого Духа» (*Ibid. 4. 32* и др.). Но это не мешает К. выделять Миропомазание, в котором «тело помазуется видимым образом, а душа освящается Святым и Животворящим Духом» (*Idem. Mystag. 3. 3*), в отдельное таинство: «Вы слышали о Крещении, Миропомазании и Причащении Тела и Крови Христовых» (*Ibid. 5. 1*).

Причастник, от к-рого требуется несомненная и твердая вера («Не телесному вкусу давайте судить о сем, но вере несомненной. Ибо вкушающим не хлеб и вино вкушать повелевается, но вместообразное (*ἀντίτυπον*), Тело и Кровь Христовы» (*Ibid. 5. 20*)), делается «сотелесным и сокровным (*σύσσωμος καὶ σύναιμος*)» Христу (*Ibid. 4. 3*). К., как и большинство христ. авторов II–IV вв., не видит противоречия между употреблением термина *ἀντίτυπον* (вместообраз) и несомненно реалистическим пониманием Евхаристии: «Хлеб и вино не разумеи простыми: ибо оные Тело суть и Кровь Христовы, по изречению Владыки. Ибо хотя чувство тебе и представляет сие, но вера да утверждает тебя. Не по вкусу рассуждай о вещи, но от веры будь известен без сомнения, что ты сподобился Тела и Крови Христовых» (*Ibid. 4. 6*; ср.: *Ibid. 4. 3, 9; 5. 20*). Тело Христово преподается верующим не «вместе с хлебом» или «в хлебе», но лишь «во образе (*ἐν τῷ ὅμοιω*)» хлеба (*Ibid. 4. 3*), так что «то, что представляется хлебом (*φαίνετο ἄρτος*), не есть хлеб, хотя вкусом чувствуется, но Тело Христово» (*Ibid. 4. 9*). Исследователи отмечают, что мысль о непозволительности доверять чувствам — зрению, вкусу и осязанию — в отношении Евхарис-

тии и о необходимости твердо верить в тождественность Св. Даров Телу и Крови Христовым характерна не только для сочинений К., но и для др. таинствоводственных циклов IV в. (см.: *Frank. 2001*).

Преложение хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы, согласно К., совершается действием Св. Духа: «Молим человеколюбивого Бога послать Святого Духа на предлежащие [Дары], чтобы Он сотворил (*ἵνα ποιήσῃ*) хлеб Телом Христовым, а вино — Кровью Христовой. Ибо все, чего коснется Дух Святой, освящается и прелажается (*ἁγιάσται καὶ μεταβέβληται*)» (*Cyr. Hieros. Mystag. 5. 7*). Эти слова — один из ранних в святоотеческой лит-ре примеров уподобления по отношению к превращению хлеба и вина в Тело и Кровь Христа глагола *μεταβάλλω* (прелажать, менять, превращать), имевшего широкое употребление в античной философии (в т. ч. у Аристотеля и неоплатоников) и означавшего превращение в совершенно реалистическом смысле.

Если сам момент эпиклезы есть призывание Св. Духа, то Евхаристия в целом есть действие всей Пресв. Троицы (*Ibid. 1. 7*), являющее в Дарах «умилостивительную Жертву», «над» (или «возле») к-рой (*ἐπὶ τῆς θυσίας ἐκείνης τοῦ ἱλασμοῦ*) совершаются поминовения живых и усопших (*Ibid. 5. 8–10*). К. называет ее «страшнейшей (*φοβεροτάτης*) Жертвой» (*Ibid. 5. 9*); выражение страха и трепета перед Евхаристией нехарактерно для раннехрист. лит-ры, но получает распространение в огласительных циклах кон. IV в., откуда переходит и в последующую церковную традицию.

Учение о Евхаристии как Жертве используется К. для раскрытия смысла поминовений, следующих после освящения Даров: «По совершении духовной Жертвы, бескровной службы, над самой этой умилостивительной Жертвой молим Бога о всеобщем мире Церквией, о благосостоянии мира, о царях, о воинах и союзниках, о находящихся в немощах, о утомляемых трудами, и вообще о всех, требующих помощи, молимся мы все, и сию приносим Жертву. После поминаем и прежде почивших, начав с патриархов, пророков, апостолов, мучеников, чтобы их молитвами и предстательством принял Бог моление наше. Потом и о преставившихся святых отцах

и епископах, и вообще о всех из нас прежде почивших, веруя, что превеликая будет польза душам, о которых моление возносится в то время, как святая предлежит и страшная Жертва» (Ibid. 5. 8–9). Эти слова представляют собой редкое в святоотеческой письменности догматическое обоснование литургических поминовений.

Верные не должны отказываться от участия в причащении по собственному желанию (Ibid. 5. 23). Как Ориген и автор «Апостольского предания» (Orig. In Exod. hom. 13. 3; Trad. Ap. 37–38), К. обращает особое внимание на то, что ни малейшая частица Св. Даров не должна пропасть во время причащения (Cyr. Hieros. Mystag. 5. 21). После вкушения причастником Св. Дары не подвергаются тем процессам, к-рые происходят с обычной пищей, т. к. они не «исходят афедрон» (здесь К., вероятно всего, опровергает соответствующие высказывания Оригена: Orig. In Matth. 11. 14), но полностью растворяются в организме человека, влияя «на сущность» (ἐπι τὴν οὐσίαν) души (Cyr. Hieros. Mystag. 5. 15; в посл. аналогичный аргумент будет повторен у свт. Иоанна Златоуста (Ioan. Chrysost. De poenit. 9 — святитель говорит здесь о соединении Св. Даров с «сущностью нашего тела», что еще более подчеркивает реализм Евхаристии) и у прп. Иоанна Дамаскина (он говорит о соединении Св. Даров с «нашей сущностью» — De fide orth. // Die Schriften des Johannes von Damaskos / Hrsg. B. Kotter. В., 1973. Bd. 2. S. 196). Именно поэтому, по мысли К., в молитве Господней «Отче наш» и сказано о «хлебе над-сущном (ἐπι-οὐσίος)» (Cyr. Hieros. Mystag. 5. 15). Т. о., К., как и некоторые др. св. отцы (включая критика К. — блж. Иеронима Стридонского), видит в этой молитве прямое указание на Евхаристию и посвящает толкованию «Отче наш» значительную часть 5-й, заключительной тайноводственной беседы.

Значение трудов К. в истории православного богослужения было очень большим. Дело не столько в самих «Огласительных...» и «Тайноводственных поучениях» (хотя содержащееся в них богословское учение о Крещении, Миропомазании и Евхаристии, несомненно, оказало существенное влияние на последующих авторов) и даже не в участии К. — вероятно, решающем — в создании

окончательной формулировки Никео-Константинопольского Символа веры, сколько в том, что в его время традиция *иерусалимского богослужения* приобрела целый ряд важнейших особенностей, в посл. перенесенных и в др. литургические традиции, включая богослужение К-поля (см. ст. *Византийское богослужение*).

Богослужебные порядки Иерусалима в последние годы епископства К. засвидетельствованы в знаменитом «Паломничестве» Эгерии. По ее словам, «приятнее всего и наиболее примечательно здесь то, что всегда как песни, так и антифоны и чтения, а также и молитвы, произносимые епископом, читаются так, что всегда оказываются приспособленными и



Свт. Кирилл Иерусалимский. *Вход Господень в Иерусалим. Миниатюра из греко-груз. рукописи. Кон. XV в. (РНБ. О.1.58. Л. 104 об.)*

подходящими ко дню, который празднуется, и к месту, где совершается служба» (Паломничество по св. местам // ППС. 1889. Т. 7. Вып. 2(20). С. 171). Она многократно отмечает эту особенность, и нет практически никаких сомнений в том, что это именно К. разработал и ввел в своей епархии описанную систему библейских чтений, тщательно подобранных по теме праздника, а также сопровождал их специально написанными молитвами и песнопениями (см., напр.: Wilkinson J. Egeria's Travels: Newly Translated with Supporting Documents and Notes. L., 1971. P. 54–55, 86–87). С этой системой по состоянию на V в. можно ознакомиться в древнейших списках арм. перевода иерусалимского Лекционария (Repaux. Lectionnaire arménien), и она существенно подробнее, чем др. известные лекционарные системы того времени. Пример Иерусалима в этом отношении стал ярким образцом для подражания как на Востоке, так и на Западе.

Еще одна черта, о к-рой подробно пишет Эгерия, — это увязка богослужений на различные праздники цер-

ковного года с топографией Иерусалима и окрестностей, так что на каждый праздник служба совершается в церкви на том месте, к-рое так или иначе связано с его содержанием (или и вовсе проходит в форме шествия с места на место — как, напр., в ночь на Великую пятницу, когда верующие во главе с епископом, т. е. самим К., последовательно обходили места Страстей Господних — Паломничество по св. местам // ППС. 1889. Т. 7. Вып. 2(20). С. 155–158). В этом внимании к св. местам, как и в тщательном подборе библейских чтений по темам праздников, легко заметить те же особенности богословского метода К., которые проявили себя в его огласительных поучениях.

А с учетом того, что первые церковные здания на св. местах в Иерусалиме появились только в годы

пресвитерства, а затем епископства К., именно его следует считать создателем традиции *стационального богослужения* в христ.

мире в целом (см.: Baldwin J. F. The Urban Character of Christian Worship: The Origins, Development, and Meaning of Stational Liturgy. R., 1987. P. 45–104. (OCA; 228)).

Наконец, Эгерия, говоря о чтениях, постоянно упоминает и о том, что их сопровождали те или иные песнопения. В иерусалимском Лекционарии также упоминается большое количество различных песнопений. Не позднее VI в. они выделились в отдельную книгу — Тропологий («Сборник песнопений»), к-рая в VII–VIII вв. стала прообразом для т. н. Нового Тропология (подробнее об этих сборниках см. в ст. *Иадгари*), а тот в свою очередь в IX в. трансформируется в Триодь, Минею и Октоих, т. е. те гимнографические книги, к-рые лежат в основе правосл. богослужения до наших дней. Т. о., не будет преувеличением считать, что труд К. стоит у истоков правосл. *гимнографии*. Известный исследователь ранней палестинской гимнографии бенедиктинец Афанасий (Шарль) Рену указывает на несомненное сходство между, напр.,

воскресными гимнами Тропология и проповедями К., вплоть до предположения о его непосредственном авторстве нек-рых из них (*Renoux Ch., ed. Les hymnes de la Résurrection: Hymnographie liturgique géorgienne: Textes du Sinaï* 18. P., 2000. P. 42–44).

Цикл огласительных поучений К., будучи первым письменным памятником такого рода, содержит сведения о предкрещальной катехизации, отличавшейся в Иерусалиме IV в. подчеркнутой серьезностью — это видно из свидетельства Эгерии, которая описывает иерусалимский порядок *оглашения* как нечто необычное (Паломничество по св. местам // ППС. 1889. Т. 7. Вып. 2(20). С. 167–169; описание в ее «Паломничестве» отличается в деталях от сведений, имеющихся в огласительных беседах самого К., что объясняется некоторой эволюцией практики за 30 лет, разделяющих эти памятники). Оглашаемые делились на 2 разряда — тех, кто еще не определился со временем крещения, и тех, кто уже решился креститься на ближайшую Пасху. Последние записывали свои имена за 8 недель до Пасхи, и, испытав свидетельство о них, епископ включал их в число просвещаемых (Там же. С. 167–168; ср.: «Взошел ты, удостоен, имя твое записано» — *Cyr. Hieros. Procatech.* 4). Затем на протяжении 40 дней поста над просвещаемыми ежедневно произносились экзорцизмы («Ноги твои да поспедают на поучения огласительные. Заклиания принимай с благоговением, и дуют ли на тебя, закликают ли, почитай действия сии для себя спасением» — *Cyr. Hieros. Procatech.* 9, ср.: *Ibid.* 14; то же — у Эгерии (Паломничество по св. местам // ППС. 1889. Т. 7. Вып. 2(20). С. 168)). По прошествии определенного времени просвещаемые «получали Символ [веры]» (Там же. С. 169; ср.: *Cyr. Hieros. Catech.* 5. 2, 12). Катехизация оканчивалась проверкой знания Символа веры (об этом говорит только Эгерия (Паломничество по св. местам // ППС. 1889. Т. 7. Вып. 2(20). С. 169–170), хотя у К. это тоже подразумевается). Оба источника упоминают о тайноводственных беседах, предлагавшихся новокрещеным после Пасхи (*Renoux A. Les catéchèses mystagogiques dans l'organisation liturgique hiérosolymitaine du IV^e et du V^e siècle // Le Muséon.* 1965. Vol. 78. P. 355–359).

Собственно чин Крещения во времена К. описан в «Тайноводственных поучениях» — причем независимо от решения вопроса об их авторстве, поскольку даже если они принадлежат не К., а его преемнику, описанная в них практика представляет аутентичную картину иерусалимского чина посл. трети IV в. Крещению предшествовал чин отречения от сатаны (см.: *Day.* 2007. P. 49–50), совершавшийся в преддверии храма (*Cyr. Hieros. Mystag.* 1. 2, 11). 1-е тайноводственное поучение К. практически полностью посвящено объяснению этого чина. Затем, после перехода во «внутренний притвор», крещаемые снимали с себя одежду (*Ibid.* 2. 1–2) и помазывались «елеем экзорцизма (ἐλαίω ἐπορκιστῶ)» (*Ibid.* 2. 3; интерпретация К. находит параллель в егип. источниках: *Day.* 2007. P. 66–68, 74–77), после чего их вели к крещальной купели, где после исповедания веры «во имя Отца и Сына и Святого Духа» (скорее всего это исповедание нельзя отождествлять с той проверкой знания Символа веры, о которой говорит Эгерия) они «погружались троекратно в воду, и вновь из воды появлялись» (*Cyr. Hieros. Mystag.* 2. 4). За Крещением следовало помазание св. миром, к-рое К. называет «елеем радости» (*Ibid.* 3. 2). Описанный иерусалимский порядок Крещения, обладая сходством с к-польским, принятым в наст. время повсюду в правосл. Церкви, имеет с ним достаточно существенные различия: в последнем «елеем радования» считается предкрещальной елей, а исповедание веры происходит не между помазанием и погружением в воду, а до освящения воды.

В «Тайноводственных поучениях» крещальное *водоосвящение* не упоминается, но в «Огласительных поучениях» К. говорит о нем в следующих выражениях: «Приступи ко крещению не так, как к воде простой, но как к духовной благодати, с водою даруемой. Ибо как приносимое в жертву, простое по природе, оскверняется через призывание идолов, так напротив, простая вода, получив силу от призывания Святого Духа и Христа и Отца, делается святой» (*Catech.* 3. 2). К. подчеркивает и особую святость крещального мира: «Святое миро сие, по призывании [Святого Духа], не простое уже, или, как бы сказал иной, обыкновенное миро, но дарование Христа и Духа

Святого, от присутствия божества Его соделавшееся действенным» (*Ibid.* *Mystag.* 3. 3).

Крещение и Миропомазание увенчивала евхаристическая литургия. Подробное описание К. (*Ibid.* 5) позволяет реконструировать как общий порядок литургии Иерусалима посл. четв. IV в., так и буквальный текст ее центральной молитвы — *анафоры* (см.: *Brightman F. E. Liturgies Eastern and Western.* Oxf., 1896. Vol. 1: Eastern Liturgies. P. 464–470). Литургия верных начиналась с умовения рук епископа (названного «иереем») и пресвитеров (*Cyr. Hieros. Mystag.* 5. 2) и лобзания мира (*Ibid.* 5. 3); затем следовали анафора (*Ibid.* 3–10) и *молитва Господня* «Отче наш» (*Ibid.* 5. 11–18). Причащению (*Ibid.* 5. 20–22) предшествовал возглас «Святая святым» (*Ibid.* 5. 19; см.: *Taft. Precommunion.* P. 231–238), а заключением литургии служила благодарственная молитва после Причащения (*Cyr. Hieros. Mystag.* 5. 22).

Приведенные у К. цитаты из текста анафоры ставят перед исследователями неск. проблем, наиболее обсуждавшейся из к-рых является отсутствие рассказа о Тайной вечере (*institutio*). Нек-рые исследователи полагали, что *institutio* тогда еще не вошло в евхаристическую молитву Иерусалимской Церкви. Однако рассказ об установлении Евхаристии подробно разобран в 4-м тайноводственном поучении, и это позволяет предположить, что К. просто не стал повторять его в 5-м. Выдвигались также предположения о егип. происхождении приведенной у К. евхаристической молитвы (*Cuming.* 1974), вызывающие, впрочем, серьезные сомнения (*Spinks.* 1989; см. также общий обзор проблемы: *Burreson.* 1997).

Почитание. Оказавшись одним из первых епископов Иерусалимской Церкви после возрождения города в IV в. и фактически основателем ее обновленной литургической традиции, К. первоначально стал почитаться святым именно в этом контексте. Это хорошо видно на материале арм. источников, где имя К. встречается чаще, чем в греч. или иных источниках, и наделено большим авторитетом, поскольку Армянская Церковь на раннем этапе была тесно связана с иерусалимской богослужебной традицией. Недаром единственное развернутое Житие К.—



Святители Кирилл Иерусалимский, Андрей Критский и Софроний Иерусалимский. Икона. XVI в. Иконописец Михаил Дамаскин (Византийский музей, Афины)

армянское (*Bihain*. 1963). В греческих источниках житийная традиция К. сводится к небольшой проложной статье в Синаксаре К-польской ц. (SynCP. Col. 545–546).

Память К. отмечается в день его кончины — 18 марта. В нек-рых источниках указывается 11 марта вместе со свт. Софронием Иерусалимским или 12 марта — видимо, как продолжение дня его памяти (*Сергий (Спаский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 78). В ВМЧ память указана дважды: 12 и 18 марта (Март, дни 12–25. Стб. 351, 426).

В зап. традиции К. также почитают как святого с той же датой памяти. В 1883 г. папа Лев XIII включил его вместе со свт. Кириллом Александрийским в список *учителей Церкви*, насчитывавший на тот момент 21 имя (в наст. время 35).

Соч.: *S. Cyrilli archiepiscopi Hierosolymitani Opera quae extant omnia* / Ed. A.-A. Toultée. P. 1720 (= PG. 33. Col. 331–1060, 1065–1128, 1131–1154, 1165–1176); *Patris nostri Cyrilli Hierosolymorum Archiepiscopi Opera quae supersunt omnia* / Ed. W. C. Reischl, J. Rupp. Monaci, 1848. Vol. 1; 1860. Vol. 2; *St. Cyril of Jerusalem's Lectures on Christian Sacraments: The Procatechesis and the Five Mystagogical Catecheses* / Ed. F. L. Cross. L., 1966; *Piédagnel A., ed. Cyrille de Jérusalem. Catéchèses mystagogiques*. P., 1966. P. 82–175. (SC; 126); *сир. пер.*: *Coakley J. F. A Syriac Version of the Letter of Cyril of Jerusalem on the Vision of the Cross* // *AnBoll*. 1984. Vol. 102. P. 71–84; *арм. пер.*: *Инглизян В.* Послание Кирилла Иерусалимского императору Констанцию: Текст и исслед. // *НAmS*. 1964. Bd. 78. S. 289–300, 449–458; 1965. Bd. 79. S. 1–16 (на арм. яз.); *арам. пер.*: *Müller-Kessler C., Sokoloff M., ed. «The Catechism» of Cyril of Jerusalem in the Christian Palestinian Aramaic Version*. Leiden, 1999. P. 7–208. (A Corpus of Christian Palestinian Aramaic; 5); *церк.-слав.*

пер.: *Кирилл Иерусалимский, свт.* Поучения огласительные / Пер. с греч.: архиеп. Амвросий (Зертис-Каменский). М., 1772; *рус. пер.*: Поучения огласительные и тайноводственные. СПб., 1822. М., 1900, 1991; Творения св. Кирилла Иерусалимского // ТСОП. 1855. Т. 25. С. 7–398.

Лит.: *Hort F. J. A. Two Dissertations*. Camb., 1876; *Mader J.* Der heilige Cyrillus, Bischof von Jerusalem, in seinem Leben und seinen Schriften nach den Quellen dargestellt. Einsiedeln, 1891; *Bindley T. H.* On Some Points, Doctrinal and Practical, in the Catechetical Lectures of St. Cyril of Jerusalem // *AJTh*. 1917. Vol. 21. N 4. P. 598–607; *Τυρόθεος (Θέμελης)*. Κύριλλος Ἱεροσόλυμων ὁ Κατηχητής. Ἱεροσόλυμα, 1920; *Lebon J.* La position de St. Cyrille de Jérusalem dans les luttes provoquées par l'arianisme // *RHE*. 1924. Vol. 20. P. 181–210, 357–386; *Флоровский*. Вост. отцы IV в. С. 45–56; *Vaillant A.* La traduction vieux-slave des «Catéchèses» de Cyrille de Jérusalem: La deuxième catéchèse // *Bsl*. 1932. Vol. 4. N 2. P. 253–302; *Quasten J. St. Cyril of Jerusalem's «Catecheses mystagogicae»* // *Florilegium Patristicum*. Bonn, 1935. Vol. 7/2; *idem*. *Patrology*. Vol. 3. P. 362–377; *Swaans W. J.* A propos des «Catéchèses Mystagogiques» attribuées à S. Cyrille de Jérusalem // *Le Muséon*. 1942. Vol. 55. P. 1–43; *Bardy G.* Cyrille de Jérusalem // *DHGE*. 1952. T. 12. Col. 1181–1185; *Stephenson A. A. St. Cyril of Jerusalem and the Alexandrian Heritage* // *ThSt*. 1954. Vol. 15. P. 573–593; *idem*. *St. Cyril of Jerusalem and the Alexandrian Christian Gnosis* // *StPatr*. 1957. Vol. 1. P. 142–156; *idem*. *St. Cyril of Jerusalem's Trinitarian Theology* // *Ibid*. 1972. Vol. 11. P. 234–241; *Telfer W., ed.* *Cyril of Jerusalem and Nemesius of Emesa*. L., 1955; *Wolfson H. A.* Philosophical Implications of the Theology of Cyril of Jerusalem // *DOP*. 1957. Vol. 11. P. 1–19; *Beukers C. L.* «For Our Emperors, Soldiers and Allies»: An Attempt at Dating the Twenty-third Catechesis by Cyrillus of Jerusalem // *VChr*. 1961. Vol. 15. N 3. P. 177–184; *Nautin P.* La date du «De viris illustribus» de Jérôme, et de celle de Grégoire de Nazianze // *RHE*. 1961. Vol. 56. P. 33–35; *Bihain E.* Une vie arménienne de Saint Cyrille de Jérusalem // *Le Muséon*. 1963. Vol. 76. P. 319–348; *idem*. *La tradition manuscrite grecque des œuvres de saint Cyrille de Jérusalem*: Diss. Louvain, 1966; *idem*. *Épître de Cyrille de Jérusalem à Constance sur la Vision de la Croix (BHG³ 413)* // *Byz*. 1973. Vol. 43. P. 264–296; *Jenkinson W. R.* The Image and the Likeness of God in Man in the Eighteen «Lectures on the Credo» of Cyril of Jerusalem (c. 315–387) // *ETHL*. 1964. Vol. 40. P. 48–71; *Piédagnel A.* Introduction // *Cyrille de Jérusalem. Catéchèses mystagogiques*. P., 1966. P. 9–78. (SC; 126); *McCauley L. P., Stephenson A. A., transl., comment.* The Works of St. Cyril of Jerusalem. Wash., 1969–1970. 2 vol.; *Cuming G. J.* Egyptian Elements in the Jerusalem Liturgy // *JThSt*. 1974. Vol. 25. N 1. P. 117–124; *Riley H. M.* Christian Initiation: A Comparative Study of the Interpretation of the Baptismal Liturgy in the Mystagogical Writings of Cyril of Jerusalem, John Chrysostom, Theodore of Mopsuestia, and Ambrose of Milan. Wash., 1974; *Yarnold E.* Did St. Ambrose Know the «Mystagogic Catecheses» of St. Cyril of Jerusalem? // *StPatr*. 1975. Vol. 12. P. 184–189; *idem*. The Authorship of the «Mystagogic Catecheses» Attributed to Cyril of Jerusalem // *Heythrop Journal*. Oxf., 1978. Vol. 19. N 2. P. 143–161; *idem*. Cyril of Jerusalem. L.; N. Y., 2000; *Cutrone E. J.* Cyril's «Mystagogical Catecheses» and the Evolution of the Jerusalem

Anaphora // *OCP*. 1978. Vol. 44. P. 52–64; *Gregg R. C.* Cyril of Jerusalem and the Arians // *Arianism: Historical and Theological Reassessments* / Ed. R. C. Gregg. Camb. (Mass.), 1985. P. 85–109; *Wainwright Ph.* The Authenticity of the Recently Discovered Letter Attributed to Cyril of Jerusalem // *VChr*. 1986. Vol. 40. N 3. P. 286–293; *Spinks B.* The Jerusalem Liturgy of the «Catecheses Mystagogicae»: Syrian or Egyptian? // *StPatr*. 1989. Vol. 18/2. P. 391–395; *Jackson P.* Cyril of Jerusalem's Use of Scripture in «Catechesis» // *ThSt*. 1991. Vol. 52. N 3. P. 431–450; *eadem*. Cyril of Jerusalem's Treatment of Scriptural Texts Concerning the Holy Spirit // *Traditio*. N. Y., 1991. Vol. 46. P. 1–31; *Burreson K. J.* The Anaphora of the «Mystagogical Catecheses» of Cyril of Jerusalem // *Essays on Early Eastern Eucharistic Prayers* / Ed. P. F. Bradshaw. Collegeville, 1997. P. 131–151; *Doval A. J.* The Date of Cyril of Jerusalem's «Catecheses» // *JThSt*. 1997. Vol. 48. N 1. P. 129–132; *idem*. Cyril of Jerusalem, «Mystagogue»: The Authorship of the «Mystagogic Catecheses». Wash., 2001. (Patristic monograph ser.; 17); *Frank G.* «Taste and See»: The Eucharist and the Eyes of Faith in the 4th Century // *Church History*. Chicago etc., 2001. Vol. 70. N 4. P. 619–643; *Сагарда Н. И.* Лекции по патрологии I–IV в. М., 2004. С. 684–694; *Drijvers J. W.* Cyril of Jerusalem: Bishop and City. Leiden, 2004; *Day J.* The Baptismal Liturgy of Jerusalem: Fourth- and Fifth-Century Evidence from Palestine, Syria and Egypt. Aldershot, 2007; *Nuffelen P., van.* The Career of Cyril of Jerusalem (c. 348–87): A Reassessment // *JThSt*. 2007. Vol. 58. N 1. P. 134–146; *Янг Ф. М.* От Nikei до Халкидона: Введ. в греч. патристическую лит-ру и ее ист. контекст: Пер. с англ. М., 2013. С. 305–318.

Свящ. Михаил Желтов

Гимнография. В иерусалимском Лекционарии V–VIII вв., сохранившемся в арм. и груз. переводах, память К. отмечается 18 марта и в 5-ю субботу Великого поста. Согласно арм. переводу, в день памяти К. 18 марта назначаются прокимен Пс 115. 6, Апостол 2 Тим 4. 1–8, аллилуиарий из Пс 114, Евангелие Ин 10. 11–16 (*Renoux*. *Lectionaire arménien*. P. 231–233); в груз. переводе в этот день помещено лишь общее указание: «все [последование] учителям» (*Tarchnischvili*. *Grand Lectionnaire*. Т. 1. P. 39). В 5-ю субботу Великого поста память К. отмечена лишь в нек-рых списках иерусалимского Лекционария: на литургии прокимен из Пс 111, аллилуиарий из Пс 32, ветхозаветные чтения берутся из службы 27 сент. (Притч 12. 25 – 13. 3, Зах 2. 13 – 3. 4), Апостол и Евангелие общие священноучителям (*Ibid*. P. 73. п. 515). По всей видимости, память К. в 5-ю субботу Великого поста является переносом памяти почитаемого святого с неподвижной даты (18 марта) на день подвижного богослужебного круга, что имеет аналоги в визант. богослужении (напр., перенос памяти вмч. Феодора Тирона на 1-ю субботу Великого поста).

Согласно *Титикону Великой ц.* IX–XI вв. (*Mateos*. *Turicon*. Т. 1. P. 250), память К. отмечается 18 марта; последование подробно не описано.

В различных редакциях *Студийского* и *Иерусалимского уставов* память К. празднуется в тот же день, 18 марта; служба не имеет к.-л. праздничных особенностей, гимнографическое последование включает лишь самые необходимые элементы: канон, цикл стихир-подобнов, седален. С кон. XVII в. в рус. богослужебных книгах дополнительно помещается кондак К. Во мн. рукописных и печатных Типиконах 18 марта указывается только память К. без описания службы.

В рукописи ГИМ. Син. 333, отражающей одну из поздних рус. редакций *Студийско-Алексиевского Типикона* 1034 г. (*Пентковский*. Типикон. 180, 188–190), 18 марта отмечается память К., без описания последования. В *Евергетидском Типиконе* 2-й пол. XI в. (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 428) на память К. 18 марта упоминаются стихиры и канон и дается указание «*Προϋάλλεται*» («предпоется»), что подразумевает перенос последования К. на один из дней янв. или февр. (указание об этом помещено 18 янв.— см.: Там же. С. 395). В *Мессинском Типиконе* 1131 г. (*Arranz*. Turisop. P. 129), представляющим южноитал. редакцию Студийского устава, при памяти К. 18 марта приводится указание «Аллилуия», что подразумевает совершение рядовой службы без к.-л. особенностей.

В греч. и слав. Минеях, отражающих студийскую богослужебную традицию, последование К. включает канон, стихиры и седален (*Горский*, *Невоструев*. Описание. Отд. 3. Ч. 2. С. 91). В греч. Минеях может приводиться еще одна стихира К. для пения на стиховне (напр., см. Sinait. gr. 607, IX в.).

В различных редакциях Иерусалимского устава в день памяти К. (18 марта) указывается служба с «Аллилуия». Полное описание службы К. в Типиконах появляется лишь в рус. печатных изданиях 1610 и 1641 гг. Последование К. в слав. рукописных Минеях до XVII в., а в греч. Минеях до наст. времени включает лишь минимальный набор песнопений: канон, цикл стихир-подобнов и седален. Исключение представляет Минея РГБ. Троиц. № 451, изобилующая странными и нередко неуставными дополнениями: в последовании К. присутствует славник на «Господи, воззвах», отпустительный тропарь 4-го гласа *Путь вводищего в жизнь*; для субботы и воскресенья, кондак 8-го гласа *Глагол первостгла великого*: с икосом и светилен.

В исправленном издании Типикона 1682 г. последование К. дополнено отпустительным тропарем 8-го гласа *Православіа наставниче* и кондаком 1-го гласа *Азыхомъ твоимъ мбаре*. В Типиконе 1695 г., в к-рый были внесены исправления по сравнению с предыдущим изданием, из последования К. был исключен тропарь и добавлено указание «Аллилуия». Во всех последующих изданиях Типикона

вплоть до наст. времени, а также Минеи последование К. зафиксировано в этом составе. В Часословах киевского издания (напр., 1729, 1742, 1751, 1794 гг.) на память К. 18 марта указано «Аллилуия или тропарь» (т. е. допускается совершение службы как с пением на утрене «Аллилуия», так и с «Бог Господь» и тропарем), помещается начало тропаря 4-го гласа *Правило въры*: и кондак 1-го гласа. Тот же тропарь (на румынском) помещен в румын. Минее, изданной в 1804 г. В более поздних румын. Минеях тропарь в последовании К. не помещается, но во всех изданиях (напр., Сибиу, 1853; Бухарест, 1893, 1930) есть общий кондак святителю 2-го гласа «*Tunetul cel dumneesc*» («*Божественный грѣмъ*»); кондак, содержащийся в слав. книгах, помещается в качестве 2-го седална по 3-й песни канона.

Последование К. 18 марта в совр. богослужебных книгах включает следующие элементы: кондак 1-го гласа *Азыхомъ твоимъ мбаре*, к-рый в студийских Минеях был седалным (греч.: *Ἦ ὑλοσά σου ὀφέ*); канон авторства Феофана с акростихом *Κύριλλον ἡμῶ τὸν πρῶτον Αἰλίας* (*Кирилл пою преддателя иерусалимского*) 4-го гласа, ирмос: *Τριστάτας κραταυδῆς* (*Тристаты крепкія*), нач.: *Κοσμήσας τὴν ψυχὴν, ἀρετῶν τοῖς ἰδέασιν* (*Оукрашивъ души доверодѣтели виды*); цикл стихир-подобнов; седален.

В рукописях сохранились песнопения К., не вошедшие в совр. богослужебные книги: кондак *Στήλη ἀρετῶν ἐφάνης τῇ οἰκοκυμένῃ* (*Столп добродетелей явился вселенной...*) (Типикон XIV в. Lesb. Leim. 88, л. 71 об.); стихира-подобен (Минея IX в. Sinait. gr. 607, л. 65 об.).

А. А. Лукашевич

Иконография. В изобразительном искусстве визант. времени иконография К. неустойчива. Встречается по крайней мере 2 различных типа изображения К. с разной возрастной характеристикой. В ряде памятников его облик сходен с обликом свт. Кирилла Александрийского: средних лет, с темными волосами и длинной узкой бородой с непокрытой головой, иногда в островерхой шапочке (напр., на фреске в алтаре ц. Богородицы Одигитрии в Печской Патриархии, Косово и Метохия, ок. 1337 г., — в шапочке; на минее на март из комплекта 12 икон (XII в., мон-рь вмц. Екатерины на Синае); на миниатюре в греко-груз. рукописи (т. н. Афонской книге образцов — РНБ. О.158. Л. 104 об., кон. XV в.), в 2 последних примерах без головного убора). Другой тип изображения отражен в греч. подлиннике — Ерминии иером. Дионисия Фурнографота (ок. 1730–1733) в разд. «Святые иерархи: внешний вид их и надписания»: «...старец с круглою бородою» (Ерминия ДФ. С. 162) и представлен, напр., на миниатюре в Минологии на год с циклами двенадцатых праздников и Жития вчм. Димитрия Солун-

ского (Vodl. f.1. Fol. 32v, 1322–1340 гг., под 18 марта, по пояс, в серо-голубой фелони, с омофором, с Евангелием в покровенной левой руке).

Единоличное изображение К. неизменно входит в минейные циклы, где помещается под 18 марта. В настенных минологиях: в ц. Успения Пресв. Богородицы мон-ря Грачаница, Косово и Метохия (ок. 1320) на южной стене в юго-



Свт. Кирилл Иерусалимский.
Роспись ц. Богородицы Одигитрии
в Печской Патриархии,
Косово и Метохия. Ок. 1337 г.

зап. подкупольном пространстве поясное изображение К. помещено в минологии на март между полуфигурами святителей Софрония, патриарха Иерусалимского, и Никифора, патриарха К-польского, чья память отмечена под 11 и 13 марта соответственно; все трое изображены в крещатых фелонях, с омофорами, держащими Евангелие в покровенных руках (см.: *Мижовић*. Менолог. С. 295); очевидно, фигура К. (надпись не сохранилась) представлена в экзонартексе ц. Успения Пресв. Богородицы мон-ря Трескавец близ Прилепа, Македония (между 1334 и 1343), под 18 марта, в святительском облачении, в рост, между изображениями прп. Алексия, человека Божия (память 17 марта), и мучеников Хрисанфа и Дарии (память 19 марта) (атрибутированное П. Мийовичем под 21 марта рос-

товое изображение с надписью «ὁ ἄγιος Κίριλλος» — не К., а свт. Кирилл, еп. Катанский, см.: *Мижовић*. Менолог. С. 311, схема на с. 309); в ц. Вознесения мон-ря Дечаны, Косово и Метохия (ок. 1348) — верхний ярус росписи в юж. нефе, в рост; в ц. свт. Николая в Пелинове, Черногория (1717–1718) — в прямоугольной нише в предалтарном пространстве, погрудное изображение.

Предположительно образ К. представлен в росписи ц. святых Феодора Тирона и Феодора Стратилата в с. Добарско близ г. Самоков (1614) в алтарной части сев. нефа среди фигур святителей, расположенных в календарном порядке. Образ святого, названного в подписи Кириллом, следует за изображением святителей Поликарпа Смирнского (23 февр.), Тарасия, патриарха К-польского (25 февр.), Порфирия Газского (26 февр.) и исп. Василия, еп. Парийского (28 февр.), т. е. может быть отнесен к ближайшей за этими датами памяти святого с этим именем, т. е. К.

Парное изображение К. (справа) и свт. Афанасия Великого помещено на выходной миниатюре в арм. рукописи «Вопросы свт. Афанасия Великого и ответы свт. Кирилла Иерусалимского» (Paris. apm. 125. Fol. [III]v, нач. XVII в.). Оба святителя представлены фронтально, в рост, в фелонях (К. в зеленой, Афанасий Великий в розовой), голубых подризниках, с красными епитрахильями и белыми с черными крестами омофорами (в состав облачения К. не входит палица, надетая на левую сторону у Афанасия), голова К. не покрыта, на Афанасии — митра, однако отсутствует нимб; в покровенной левой руке каждый держит Евангелие, правой благословляет. Афанасий изображен седовласым старцем, а К. — средовеком с темными без проседи волосами, короткой округлой бородой, четко прописанными дугами густых бровей. Данная иконография традиционна для парного изображения святителей Афанасия Великого и Кирилла Александрийского, чья память празднуется в один день (18 янв.), в случае с К. — единична.

В Ерминии иером. Дионисия Фурноаграфиота К. назван среди св. отцов — участников II Вселенского Собора в К-поле 3-м по счету после святителей Тимофея Александрийского и Мелетия Антиохийского, перед свт. Григорием Богословом (Ерминия ДФ. С. 179). В ц. вмч. Димитрия в Пещкой Патриархии (ок. 1345) К. изображен вторым слева от имп. Феодосия Великого (рядом со свт. Мелетием Антиохийским?) — в крещатой ризе, волосы темные, с пролысынами на лбу, борода клиновидная, длинная; в нартексе ц. Вознесения мон-ря Дечаны (ок. 1350) — слева от императора, рядом со свт. Нектарием, патриархом К-польским, в крещатой фелони, седовласый, с большими залысынами на лбу,



Святители Афанасий Великий и Кирилл Иерусалимский. Миниатюра из рукописи «Вопросы свт. Афанасия Великого и ответы свт. Кирилла Иерусалимского». Нач. XVII в. (Paris. art. 125. Fol. [III]v)

борода ниже средней, книзу не сужается, а разделана «космочками»; обеими руками прижимает к себе Евангелие.

Рус. иконописные подлинники сводной редакции XVIII в. отмечают 3 типа изображения К. Везде он предстает святителем в крещатой ризе, с омофором, с Евангелием в левой руке. Но в одном случае его облик уподоблен ап. Иоанну Богослову: «сед, брада менши Богослови», далее, со ссылкой на Пролог печатный, о нем сказано иное: «видением смирен, блед убелизен, леп лицом, брови праве и черны, брада о челюстях бела и густа и разохата», а следующий тип возведен к образу прп. Кирилла Белозерского: «сед, брада Кирилла Белозерскаго» (*Большаков*. Подлинник иконописный. С. 81; то же см.: *Филимонов*. Иконописный подлинник. С. 295). Почти букв. описание святого по 2-му типу приводит В. Д. Фартусов в пособии для иконописцев, добавляя свиток с текстом по Житию: «Ревнуня о сохранении в чистоте христианского учения, будучи архиепископом, деятельно и неустанно боролся с ересями Ария и Македония, увещевая оставить путь заблуждения и обратиться в Православие» (*Фартусов*. Руководство по писанию икон. С. 218).

Образ К. известен в рус. минейных циклах начиная с XV в. (везде под 18 марта). В монументальной живописи он представлен на фресках ц. прав. Симеона Богоприимца в Зверином мон-ре в Вел. Новгороде (между 1467 и 1472) — на сев. стене в верхнем ярусе. На иконах XVI–XIX вв.: на отдельных иконах на март из комплекта годовых миней — 1-й пол. XVI в. (ГЭ); 2-й пол. XVI в. (собра-

ние М. Б. Миндлихина); кон. XVI в. (ВГИАХМЗ); нач. XVII в. (ЦАК МДА); XVIII в. (ГМЗК); на минейной иконе на год нач. XIX в. (УКМ) — старец с длинной седой бородой, в фелони, с омофором, епитрахилью, палицей; в левой покровенной руке держит Евангелие, правая сложена в благословляющем жесте. В гравированных святцах Г. П. Тепчегорского (1713, 1722) на листе на март К. — старец с длинной клиновидной бородой, изображен в саккосе, с митрой на голове, правой отведенной в сторону рукой благословляет, в левой держит Еванге-



Свт. Кирилл Иерусалимский. Фрагмент минейной иконы. Нач. XVII в. (ЦАК МДА)

лие; на гравированном листе святцев на март работы И. К. Любецкого (1730) К. показан в более традиц. иконографии — в фелони, с непокрытой головой, правой рукой благословляет, в левой — Евангелие. На миниатюре Молитвенника кнг. М. П. Волконской, созданного под рук. и при участии акад. живописи проф. Ф. Г. Солнцева (РГБ ОР. Ф. 218. № 812, 50-е гт. XIX в.) образ К. — старца с длинной округлой бородой, в крещатой фелони, с молитвенно сложенными у груди руками, размещен в части месяцеслова на март.

Иконы с отдельным образом К. или в составе избранных святых в рус. традиции редки. На иконе «О, Всенетая Мати» (кон. XVIII в., московская ц. прор. Илии (Крестовоздвиженская) в Черкизове) он представлен в $\frac{3}{4}$ -ном повороте предстоящим Божией Матери как святитель, средних лет, с темными короткими волосами, борода средняя, книзу сужается, облачен в крещатый саккос, с омофором, голова не покрыта, обеими руками держит Евангелие.

В церковной живописи кон. XX – нач. XXI в. также встречаются 2 иконографических извода К., известные по ранним памятникам: средовек, с узким лицом и длинной клиновидной темного цвета бородой (на фреске Троицкого собора Троице-Сыпанова Пахомиево-Нерехтского жен. мон-ря. 2000 г., худож. А. В. Алёшин) и седовласый муж (напр., на иконе кон. XX в. из ц. свт. Кирилла Иерусалимского в Те-Вудлендсе, шт. Техас, США, иконописец Дж. Ликуор; в росписи алтарной части придела прп. Алексия, чело-века Божия, в храме Христа Спасителя в Москве, рубеж XX и XXI вв., худож. Я. Н. Добрынин); форма и длина бороды могут варьироваться.

Лит.: *Лифшиц Л. И.* Мону-ментальная живопись Новгорода XIV–XV вв. М., 1987. С. 519; *Manafalis K. A.* Sinai: Treasure of the Monastery of Saint Catherine. Athens, 1900. II. 30; Возрожденные шедевры Рус. Севера. М., 1998. С. 36. Кат. 57; С. 63. Кат. 140; Молитвослов кнг. М. П. Волконской: Работы акад. живописи Ф. Солнцева. М., 1998. С. 203; *Евсеева.* Афонская книга. С. 285; *Ермакова М. Е., Храмов О. Р.* Русская гравюра на меди 2-й пол. XVII – 1-й трети XVIII в. (Москва, С.-Петербург). М., 2004. С. 41–43. Кат. 33.7; С. 51. Кат. 35.6.

Э. В. Шевченко, С. П. Заиграйкина

КИРИЛЛ [Берилл, Вирилл; греч. Κύριλλος, Βίριλλος; лат. Virillus] (кон. III – нач. IV в.?), свт. (пам. 21 марта), еп. Катанский. Упоминание о свт. К. содержится в Житии сщмч. *Панкратия*, еп. Тавроменийского (Таорминского) (ВНГ, N 1410–1410m), составленном в VIII или IX в. (возможно, между 776 и 826) и в Житии свт. *Льва*, еп. Катанского (VIII в.) (ВНГ, N 921). В др. исторических источниках имя К. отсутствует. Согласно сведениям Жития, святитель происходил из Антиохии (Сирия), был учеником ап. Петра, от него получил епископскую хиротонию, и стал епископом в г. Катана (совр. Катания, о-в Сицилия).

В Синаксаре К-польской ц. (архетип кон. X в.) есть небольшое сказание о К., согласно к-рому он был боголюбивым и добрым пастырем, обращал идолопоклонников в христ. веру, совершал чудеса: напр., по его молитве ядовитая вода в источнике

очистилась. К. мирно скончался в глубокой старости, а от его мощей, покоившихся в Катане, происходили многочисленные исцеления.

Историческое существование еп. К. остается под вопросом. В источниках по истории Церкви он не упоминается. Кроме того, неизвестно также об апостольской преемственности не только кафедры Катаны, но и к.-л. др. епископской кафедры этого региона. Впрочем, в Житии свт. Льва, еп. Катанского, говорится, что свт. Лев занял «престол святого Вирилла, нашего архиепископа...» (см.: *Acconcia Longo A.* La Vita di S. Leone vescovo di Catania e gli incantensimi del mago Eliodoro // RSN. 1989. N. S. Vol. 26. P. 3–98), т. о., в VIII в. К. почитался как основатель кафедры и архиепископ.

Житие сщмч. Панкратия, еп. Тавроменийского, представляет собой беллетризованное произведение агиографического жанра, названное исследователем Ф. Ланцони очень своеобразным и странным «агиографическим романом». Впрочем, Ланцони не отрицает того, что некий еп. К. действительно мог управлять кафедрой Катаны, но не в апостольские времена, а скорее всего на рубеже III и IV вв.

Память К. включена в Римский Мартиролог, где он фигурирует под именем Берилл, и в греч. синаксари, где встречаются оба варианта имени святителя. Известно также последование свт. К., составленное неким Феофаном Сицилийцем и изданное А. Пападопуло-Керамевсом (BZ. 1900. Bd. 9. S. 370–378).

Ист.: ActaSS. Febr. T. 3. P. 222–226; Mart. T. 3. P. 257–258; MartRom. P. 106. N 4; SynCP. Col. 552; *Νικόδημος. Συναξαριστής.* T. 4. Σ. 117–118. Лит.: *Lanzoni.* Diocesi. P. 618–619, 628; Βίριλλος // ОНЕ. T. 3. Σ. 844; *Morabito G.* Berillo // BiblSS. 1963. Vol. 2. Col. 1284.

О. Н. А.

КИРИЛЛ, свт., еп. Туровский – см. *Кирилл II*, свт., еп. Туровский.

КИРИЛЛ [Косма] (1337, Москва – 9.06.1427, Кириллов Белозерский мон-рь), прп. (пам. 9 июня, в 3-ю Неделю по Пятидесятнице – в Соборе Вологодских святых), Белозерский, основатель *Кириллова Белозерского в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ря*.

Агиографические источники. Основные сведения о К. содержат посвященные ему агиографические произведения. Житие святого на-



*Прп. Кирилл Белозерский.
Икона из Успенского собора
Кириллова Белозерского мон-ря.
1424–1448 гг. Иконописец
прп. Дионисий Глушицкий (?) (ГТГ)*

писано *Пахомием Логофетом* (Сербом) в нач. 60-х гг. XV в. В. М. Яблонский выделил 2 редакции Жития: 1-ю, написанную Пахомием, и 2-ю, принадлежавшую его перу предположительно. Появление 2-й редакции, по мнению исследователя, представляло собой «механическое сокращение» 1-й и было вызвано целями «богослужбно-гомилетическими» (*Яблонский.* 1908. С. 93). По мнению Г. М. Прохорова, 2-ю редакцию создал Пахомий «в литургических целях» (Преподобные Кирилл, Ферапонт и Мартиниан Белозерские. 1993. С. 9).

Датировка редакций основывается на косвенных признаках. По мнению Яблонского, 1-я редакция создана между мартом и маем 1462 г. Верхняя граница основана на отсутствии в ранних списках Жития сведений о поставлении игумена Кириллова Белозерского мон-ря свт. *Трифона* на Ростовскую кафедру (хиротония состоялась 13 мая 1462). Нижняя граница определяется чтением: «...овогда повелен быв тогда самодержцем великим князем Василием Васильевичем». Исследователь сделал вывод, что редакция была написана после смерти вел. кн. *Василия II Васильевича*, последовавшей 27 марта 1462 г. Время написания 2-й редакции определяется по дате создания самого раннего списка – по мнению Яблонского, им следует считать рукопись 1475 г.: БАН Литвы. Ф. 19. № 102. В совр. описаниях сборник датируется 80–90-ми гг. XV в. (*Морозова Н. А.* Кириллические рукописные книги, хранящиеся в Вильнюсе: Кат. Вильнюс,

2008. С. 39). Ранние списки 2-й редакции уже имеют чтение о епископской хиротонии игум. Трифона. Т. о., можно предполагать, что 1-я редакция Жития К. предшествовала 2-й. Самые ранние списки 1-й редакции датируются 70-ми гг. XV в. (РГБ. Троиц. № 764; СПбФИРИ РАН. Ф. 238. Оп. 1. № 161), 2-й редакции — 80–90-ми гг. XV в. (ГИМ. Чуд. № 151; РНБ. Соф. № 1389; БАН Литвы. Ф. 19. № 102). В Торжественниках из Кириллова Белозерского мон-ря читалась, как правило, 2-я редакция Жития (РНБ. Соф. № 1419, 1389; F.I.257).

Круг источников Жития был определен В. О. Ключевским: воспоминания учеников К. (некоторые из них названы Пахомием — прп. *Кассиан*, настоятель Кириллова Белозерского мон-ря, прп. *Мартиниан*, игум. *Ферапонтова Белозерского в честь Рождества Пресв. Богородицы монастыря*, старец Кириллова монастыря *Игнатий*) и Духовная грамота К. Текст грамоты передан с пропусками и поправками.

Пахомий сообщает, что взялся за свой труд по повелению вел. кн. Василия II, с благословения митр. *Феодосия (Бывальцева)* и по настоянию игум. *Кассиана*. Среди побудительных мотивов написания Жития исследователи называют стремление братии зафиксировать уклад жизни, установленный основателем монашеской общины (значительную часть текста занимает монастырский устав и обсуждение вопроса монастырского землевладения). Пахомий Логофет превратил Житие К. в своеобразный «Кирилловский патерик», сообщая краткие сведения о деятельности его преемников — игуменов *Христофора*, *Иннокентия* и *Трифона*.

Потребностью в кратких «уставных чтениях» были вызваны многочисленные сокращения Жития для Прологов и Торжественников, в некоторых случаях в них помещались фрагменты Жития (напр., описание явления Божией Матери К., устав и т. д.). Если тексты повторяются в неск. списках, можно говорить об особых редакциях Пахомиева Жития, как то: 1-я редакция Торжественников (РГБ. Егор. № 857; Больш. № 420; РНБ. Солов. № 806/916, 830/940; Погод. № 850), 2-я редакция Торжественников (РГБ. ОИДР. № 196; Егор. № 921). Пахомиево Житие К. послужило источником для Житий мн. рус. святых: преподоб-



Прп. Кирилл Белозерский, в житии.
Икона. Нач. XVI в. Москва.
Мастерская Дионисия (ГРМ)

ных *Зосимы* и *Савватия Соловецких*, *Мартиниана* и *Ферапонта Белозерских*, *Александра Свирского*, *Корнилия Комельского*, *Стефана Махрищского*. Оно вошло во все крупные минейные своды — ВМЧ, Чудовские Минеи, Минеи Германа Тулупова, Иоанна Милютина и *Феодосия Сийского*.

Значительным оказалось влияние труда Пахомия Логофета и на уровне лит. формул. Так, по мнению Е. А. Рыжовой, «источником сюжетного мотива «выбор места для основания монастыря с помощью чу-



Прп. Кирилл
умножает вино для богослужения.
Клеймо иконы «Прп. Кирилл Белозерский,
в житии». Нач. XVI в. Москва.
Мастерская Дионисия (ГРМ)

десных знамений» («глас—свет») для севернорусских житий XVI–XVIII вв. является Житие Кирилла Белозерского и связанные с ним памятники» (Рыжова. 2008. С. 439). В первую оче-

редь речь идет о Житиях преподобных *Александра Свирского*, *Кирилла Новозерского*, *Филиппа Ирапского*. Предисловие к Житию К. было использовано в предисловии к Житию *Зосимы* и *Савватия Соловецких*, а описания некоторых чудес повторены в Житии *Кирилла Новозерского*.

Пахомиево Житие К. не дополнялось новыми чудесами, за одним исключением: авторитетный список 1-й редакции Жития, происходящий из Кириллова Белозерского мон-ря (РНБ. Кир.-Бел. № 18/1095, 30–60-е гг. XVI в.; вклад игум. *Варлаама*), содержит чудо о кн. *Петре Дмитриевиче*, др. списки этого чуда неизвестны.

В кон. XV — нач. XVI в. в монастыре были созданы Похвальное слово К. и новое Житие преподобного — Краткое. Его автор был хорошо знаком с текстом Пахомия, но при этом общие чтения (за исключением описания явления Божией Матери преподобному) отсутствуют. Краткое Житие значительно короче сочинения Пахомия и имеет иное назначение. Пахомиево Житие, как это следует из монастырского обиходника, предназначалось для чтения на службе и за трапезой. Краткое Житие, очевидно, создавалось для келейного чтения (один из ранних списков содержит тайнопись), затем оно вошло в монастырский Пролог, в 1643 г. — в печатный Пролог и внутри этого кодекса многократно переиздавалось. Известны 9 списков Краткого Жития, к-рые датируются нач. XVI — кон. XVII в. (5 кодексов являются аскетическими сборниками, 4 — Стишными Прологами). Краткое Житие передает биографию святого без рассказа о чудотворениях. При этом оно подробнее, чем текст Пахомия, отражает особенности аскетической практики и старческого окормления в Кирилловом мон-ре. Важной отличительной чертой Краткого Жития является особое отношение к «испытанию» и «разумению» Божественных писаний как основе спасения. Житие было создано в одном из белозерских монастырей (в Кирилловом Белозерском или в *Ниловой Сорской в честь Сретения Господня пуст.*). Его составителем, вероятнее всего, был монах круга прп. *Нила Сорского* (прп. *Нил* или один из его учеников, возможно старец *Кирилла Белозерского мон-ря Гурий (Тушин)*). Краткое

Житие в нач. XVI в. подверглось небольшой правке для включения его в монастырский Стишной Пролог, поэтому различают 2 редакции Краткого Жития: обычную и проложную.

Краткое Житие вместе с текстом Пахомия Логофета послужило основой для созданной в сер. XVI в. Контаминированной редакции Жития К. Она известна по 2 спискам из Кириллова мон-ря, сер. XVI в.: РНБ. Кир.-Бел. № 87/1164; Соф. № 1543.

Похвальное слово К. отсутствует в рукописях XV в. Очевидно, оно было написано позднее Пахомиева Жития — в кон. XV — нач. XVI в., вероятнее всего в Кирилловом Белозерском мон-ре (самый ранний известный список — РНБ. Соф. № 1447, 1505–1506 гг.). Предположительно автор этого текста — Гурий (Тушин). Слово существует в 2 редакциях. Первая известна в 3 списках (самый ранний: РНБ. Соф. № 1447, автограф Гурия (Тушина)). Вскоре после появления Похвальное слово было сокращено и переработано — так появилась 2-я редакция (до сер. 10-х гг. XVI в.), к-рая разошлась во множестве списков и была включена в ВМЧ. Редакционная правка была предназначена для того, чтобы вывести текст за границы Кириллова мон-ря. Изменился адресат обращения: в 1-й редакции — «братие», во 2-й — «отцы, и братия, и богосъбранный събор». Обе редакции имеют одинаковые заглавие и инципит («Похвала преподобного отца нашего чудотворца Кирила, иже на Беле-озере, и отчасти чудес исповедание», нач.: «Похваляему праведнику възвеселятся людие...»). Слово открывается комплексом библейских цитат. Далее автор обращается к братии, предлагая «светло праздновати» день преставления святого, затем следует молитвенное обращение к К. и 29 хайретизмов, половина к-рых имеет исторический характер: в них говорится о чудесах святого. Завершается Слово молитвой святому. Источниками Похвального слова являются Житие К., составленное Пахомием Логофетом, и Похвальное слово прп. Феодосию Печерскому. Похвальное слово К. оказалось чрезвычайно авторитетным текстом, повлиявшим на др. агиографические памятники (Житие Авраамия Смоленского, Чудеса Зосимы и Савватия Соловецких, описанные Вассианом, Похвальные слова

Пафнутию Боровскому, Корнилию Комельскому, Похвальное слово на обретение мощей Зосимы и Савватия Соловецких в 1566 г.).

Т. Б. Карбасова

Биография. Согласно Житию Пахомия Логофета, К. преставился в 1427 г. в возрасте 90 лет, т. е. он род. ок. 1337 г., был крещен с именем Косма. Родители святого скончались, возможно, во время морового поветрия, оставив сына на попечение своему родственнику Тимофею Вельяминову († после 1389), к-рый был окольным Московского вел. кн. св. *Дмитрия Иоанновича* Донского. В Синодике Кириллова Белозерского мон-ря перечислен род К.: «Преподобного отца нашего игумена Кирила поминание. Михаил. Калиника. Тарасия. Симеона. Александра. Петра. Иова. Петра. Иванна. Исаака. Гавриила. Марию. Пантелеймона. Улиянию. Ирину. Матрону. Иванна. Евдокею. Евдокею. Евдокею. Улиянию. Марию. Марию. Матрону. Мартинаана. Симеона. Николу» (*Шаблова*. 2012. С. 140). В генеалогии боярского рода Вельяминовых Косма не значится, возможно, он приходился родственником Ирине, жене Тимофея (*Кузьмин*. 2006. С. 239). После совершеннолетия Косма стал казначеем Тимофея Вельяминова: в этом качестве он упомянут в меновой грамоте Дмитрия Донского с чернецом Саввой (по мнению Л. И. Ивиной, Савва был иноком *Симонова Старого московского в честь Рождества Пресв. Богородицы мон-ря* (*Ивина Л. И.* 1979. С. 42. Примеч. 38; АСЭИ. Т. 2. № 340. С. 338–339)), составленной между 1378 и 1383 гг. (*Кучкин*. 2009. С. 296–299), или между 23 мая 1381 и 23 авг. 1382 г. (по мнению С. З. Чернова, симоновский чернец Савва участвовал в сделке как частное лицо, см.: *Чернов С. З.* Домен московских князей в городских станах, 1271–1505 гг. // *Культура средневеков. Москвы: Ист. ландшафты: В 3 т. М., 2005. Т. 2. С. 76–80*), или в 1380–1382 гг. (*Кузьмин*. 2006. С. 241). Благодаря многолетней службе в доме Вельяминова Косма хорошо знал членов великокняжеской семьи (Вельяминовых связывали родственные узы с великокняжеским домом: племянник Тимофея Микула был женат на Марии Дмитриевне, родной сестре вел. кн. *Евдокии Дмитриевны*, жены вел. кн. Дмитрия Донского). Неслучай-

но, когда К. основал обитель в Белозерье, семья вел. князя оказала ему поддержку: вел. кнг. Евдокия дала «в дом Святей Богородицы игумену Кирилу село Сандыровское, и с лесы, и с пожнями, да пустоши поженьки Ворсинские» (ААЭ. Т. 1. № 377. С. 474). Сыновья Дмитрия Донского вел. кн. *Василий I Дмитриевич*, можайский кн. Андрей Дмитриевич, звенигородский кн. *Георгий (Юрий) Дмитриевич*, дмитровский кн. Петр Дмитриевич предоставляли обители «довольные милостыни» и находились в переписке с К.

Должность казначея тяготила Косму, и он упросил прп. Стефана Махрищского постричь его в монашество. Сначала это вызвало резкое недовольство Тимофея Вельяминова, но потом из уважения к прп. Стефану (Вельяминовы хорошо знали махрищского игумена, поскольку их вотчины находились по соседству со *Стефановым Махрищским во имя Св. Троицы мон-рем*; см.: *Кучкин*. 2009. С. 298) он отпустил своего казначея. Косма стал монахом *Симонова Нового московского в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ря* (основан ок. 1379). Постриг совершил св. *Феодор*, архим. Симонова мон-ря, племянник прп. *Сергия* Радонежского. Архимандрит дал К. в качестве наставника старца Михаила (с 1383 епископ Смоленский; † 1402). Михаил принадлежал к духовной и политической элите московского общества: он был советником митрополитов *Пимена* и св. *Киприана*, неоднократно посещал К-поль по вопросам церковной дипломатии, известен как заказчик *Киевской Псалтири*. Пахомий Логофет в Житии К. называет старца Михаила «великим подвижником» (Преподобные Кирилл, Ферапонт и Мартинаан Белозерские. 1993. С. 64). Всю ночь до заутрени старец читал Псалтирь, а К. клал поклоны. Такое келейное правило описано в 7-й гл. «Сказания малого о безмолвии» прп. Григория Синаита и в «Слове душеполезном о безмолвии Филимона отшельника». В «Слове душеполезном...» говорится, что каждую ночь отшельник Филимон прочитывал всю Псалтирь и одно Евангелие, затем занимался Иисусовой молитвой, спал очень мало, на заре совершал молитвы 1-го часа (РГБ. Ф. 247. № 562). Проводивший «любомудрое житие» старец Михаил преподавал своему ученику урок «средней меры».



Когда К. хотел ради строгого поста принимать пищу раз в 2 или 3 дня, подвижник не разрешил ему, а повелел есть в трапезной с иноками, «но не до сытости». После того как старец покинул Симонов мон-рь, архим. Феодор дал К. послушание в «хлебне», где его навещал прп. Сергей Радонежский (этот эпизод не получил отражения в Житии прп. Сергия, несмотря на то что Пахомий неоднократно возвращался к редактированию текста). В Житии К. подчеркивается, что прп. Сергей, приходя в мон-рь, направлялся не к племяннику, а к К. и часами беседовал с ним. Затем К. получил послушание в поварне. Его аскетические подвиги вскоре стали известны. Чтобы избежать почестей, К. юродствовал, что было необычно для аристократического Симонова монастыря. Настоятель неоднократно налагал епитимии на К., оставляя его по 40 дней на хлебе и воде, иногда епитимия длилась до 6 месяцев. Однако постепенно конфликт был исчерпан, и К. получил послушание «изыти от поварни в келию и тамо книгу писати» (Преподобные Кирилл, Ферапонт и Мартиниан Белозерские. 1993. С. 68). Затем игумен вновь вернул К. в поварню. Житие сообщает, что в этом послушании святой пробыл 9 лет и был рукоположен во иерея, но продолжал по собственному желанию трудиться в поварне.

Согласно Житию, после того как архим. Феодор стал архиепископом Ростовским, К. был поставлен архимандритом Симонова мон-ря. Свт. Феодор вернулся из К-поля в Москву вместе с митр. Пименом уже в сане архиепископа в июле 1388 г. (митр. Пимен совершил хиротонию симоновского архимандрита, находившегося с ним в К-поле, «у турок», ок. 1387 (ПДРКП. Прил. Стб. 215–218); в справочниках обычно указывается 1390-й как год поставления Феодора, однако это год 1-го упоминания его в рус. летописях как архиепископа Ростовского; см.: *Кучкин*. 1995. С. 122. Примеч. 39). Согласно позднему Житию Феодора Симоновского, на погребении вел. кн. Дмитрия Донского († 19 мая 1389) присутствовал в числе др. лиц «Кирилл, архимандрит симоновский» (*Никольский*. 1897. С. 14). В Житии свт. Феодора также сообщается, что архиепископ, вернувшийся с митр. Киприаном из К-поля в Москву 6 марта 1390 г. (ПСРЛ. Т. 8. С. 60),



Явление Божией Матери
прп. Кириллу Белозерскому.
Икона. Кон. XVII в. (?).
(ЦАК МДА)

приходил в Симонов мон-рь и поучал К. и своих учеников (*Никольский*. 1897. С. 146. Примеч. 2). Согласно Житию К., преподобный вскоре оставил настоятельство «и в келию свою отиде безмолвия ради»; новым настоятелем стал архим. *Сергий (Азаков)*, в 1379–1381 гг. участвовавший в «Митяевом» посольстве в К-поль (см. *Митяй (Михаил)*), в 1389 г. он в сане архимандрита *Новоспаского московского в честь Преображения Господня мон-ря* сопровождал митр. Пимена в К-поль, с 1410 г. епископ Рязанский.

Согласно справочнику П. М. *Строева*, К. был архимандритом Симонова мон-ря в 1390–1396 гг., после чего его сменил архим. Иларион, настоятельство Сергия (Азакова) исследователи относят ко времени после настоятельства архим. Илариона (после 1406) (*Строев*. Списки иерархов. Стб. 149). Согласно сообщениям Троицкой, Симеоновской летописей и Московского летописного свода кон. XV в., 26 авг. 1406 г. симоновский архим. Иларион был хиротонисан во епископа Коломенского (ПСРЛ. Т. 18. С. 151; Т. 25. С. 234) (в Софийской II летописи, вероятно ошибочно, сказано, что на Коломенскую кафедру Иларион был поставлен из архимандритов Спасского мон-ря — ПСРЛ. Т. 6. Вып. 2. Стб. 15). 16 сент. 1406 г. Коломенский еп. Иларион участвовал в погребении митр. Киприана. Из сообщения Новгородской IV летописи известно, что прежде Иларион был настоятелем *Лисицкого Пресв. Богородицы новгородского мон-ря* («...был прежде игуменом Лисицкой лавры» — ПСРЛ. Т. 4. Вып. 1.

Ч. 2. С. 399–400). Неизвестно, когда лисицкий игумен стал симоновским архимандритом. Во всяком случае, Иларион покинул Лисицкий мон-рь ранее 1397 г.: в это время настоятелем Лисицкой обители был уже его ученик Варлаам (см.: *Бобров А. Г.* Монастырские книжные центры Новгородской республики // КЦДР: Севернорус. мон-ри. СПб., 2001. С. 38–39). Датировка Строева противоречит сведениям Жития, согласно к-рому К. стал архимандритом сразу за свт. Феодором и был смещен Сергием (Азаковым). Вероятно, взаимоотношения К. и Сергия, а также настоятельство Сергия в Симоновом мон-ре имели место до игуменства Илариона, т. е. ранее 1396 г., поэтому Иларион не упоминается в Житии К. Предполагению о том, что Сергей был симоновским архимандритом ранее 1396 г., не противоречит летописная статья о хиротонии Сергия в 1410 г., поскольку в ней не сказано, что он был поставлен во епископы из симоновских архимандритов: «Того же лета постави Фотей митрополит епископа на Резань Сергия Озакова» (ПСРЛ. Т. 17. Стб. 54), — возможно, к 1410 г. Сергей жил в др. мон-ре.

Вопрос о времени игуменства К. в Симоновом мон-ре очень важен, поскольку напрямую связан с датой основания Кириллова Белозерского мон-ря. Традиц. датой создания обители считается 1397 г.: согласно Житию, К. пришел в Белозерье 60-летним старцем, — следовательно, обитель возникла ок. 1397 г. М. С. Серебрякова, придерживаясь хронологии Строева и считая, что отношения К. и Сергия (Азакова) развивались после ухода из Симонова монастыря архим. Илариона, пришла к выводу, что К. оставил Симонов мон-рь и основал мон-рь в Белозерье не ранее 1407 г. (*Серебрякова*. 2006). Это мнение поддержал М. А. Шибаев. Исследователь полагает, что уход К. с поста архимандрита Симонова мон-ря, возможно, связан с его попыткой заступиться за суздальских князей перед Василием I в 1402 г. (*Шибаев*. 2011).

Согласно Житию К., из-за зависти Сергия (Азакова) к духовным дарованиям К. и его известности преподобный был вынужден уйти в Старый Симонов мон-рь, но архимандрит стал досаждать ему и там. В одну из ночей, когда К. по своему обыкновению пел акафист Пречистой





Икона Божией Матери «Одигитрия».
Келейная икона
прп. Кирилла Белозерского.
Ок. 1397 г. (ГТГ)

Деве, он услышал голос Богородицы, повелевавший уйти на Белоозеро, и увидел яркий свет, показывающий на место, где должен стоять мон-рь. Здесь появляется проходящая через все Житие К. тема чудесного покровительства Пресв. Богородицы сначала К., а затем основанному им мон-рю. В службе К., написанной ранее Жития (что указывает на древнее монастырское предание, восходящее, очевидно, к самому преподобному), сказано, что К. услышал глас от своей келейной иконы «Одигитрия Цареградская» (икона сохр.: ГТГ. Инв. № 22943). После чудесного явления К. стал расспрашивать о Белозерье инока прп. *Ферапонта*, к-рый «едино пострижение имый с святым». Ферапонт однажды бывал на белозерских землях по хозяйственным монастырским делам (у Симонова мон-ря в Белозерье была вотчина — с. Едома (*Жопанёв*. 1951. С. 46)) и мог указать места, удобные для основания монастыря. Вскоре К. и Ферапонт покинули Старое Симоново и ушли на Белоозеро. Обходя различные места, К. узнал холм над Сиверским оз., показанный ему в видении. По преданию, К. увидел его «с высоты горы Мауры», расположенной на берегу Шексны (предание записал Н. К. Никольский: *Никольский*. 1897. С. 156. Примеч. 2). Старцы водрузили на склоне холма крест, ископали пещеру, вполс. К. соорудил деревянную келью, к-рая сохранилась в реставрационной копии XVII в. В ско-

ром времени прп. Ферапонт покинул К. и основал между Бородавским и Паским озерами *Ферапонтов в честь Рождества Пресв. Богородицы мон-рь*. Первоначальный состав братии Кириллова мон-ря формировался из жителей окрестных мест и монахов, покинувших Симонов мон-рь.

На первых порах К. пришлось преодолевать враждебность местного населения. Некий поселянин Андрей хотел сжечь келью святого, для чего ночью обложил ее хворостом и поджег. Но как только он отошел, огонь угас. Так повторилось неск. раз. После безуспешных попыток Андрей, испугавшись, исповедал свой грех святому К., отпустив поселянина, пропел благодарственный канон Пресв. Богородице, сохранившей его невредимым. Вполс. Андрей принял постриг в Кирилловой обители и рассказал братии о своем прегрешении. Боярин Федор посылал в обитель слуг, чтобы ограбить мон-рь, думая, что бывш. симоновский архимандрит принес с собой большое богатство. Испугавшись неведомых воинов, охранявших обитель, боярин пришел к К. и раскаялся в своем намерении, на что старец ему ответил: «Ничто ино не имею в жизни сей, разве ризы сие, яже на мне видиши, и мало книжиць» (Преподобные Кирилл, Ферапонт и Мартиниан Белозерские. 1993. С. 84).

Первая деревянная ц. в честь Успения Пресв. Богородицы была возведена спустя неск. лет. Точных данных о дате освящения церкви не сохранилось. По предположению Шибяева, это могло произойти после начала систематической переписки богослужебных книг, т. е. после 1416 г. В обители был введен строгий общежительный устав, описанный Пахомием Логофетом в Житии К. У монахов была общая трапеза, в кельях запрещалось держать даже воду: жажду полагалось утолять в трапезной. За братской трапезой подавали 3 блюда, за исключением постных дней. Все хмельные напитки в мон-ре были запрещены. Святой просил соблюдать это правило и после его преставления. В кельях иноки не хранили личного имущества, кроме икон и книг, все необходимое они получали из казны. Каждый имел послушание в зависимости от способности, изготовленное «рукоделие» монахи относили в казну. При этом иноки вели разный образ жиз-

ни и имели то молитвенное правило, к-рое для каждого устанавливал настоятель. В мон-ре соблюдалось строгое послушание игумену: без его благословения ничего не делалось, даже письмо, полученное от родственников-мирян, полагалось, не распечатав, отнести настоятелю и прочитать только после его разрешения. Посещать иноков в их кельях без необходимости не разрешалось. Особое правило касалось поведения в церкви. Во время службы никто не беседовал и прежде ее окончания из храма не выходил. К., будучи уже в преклонном возрасте, во время богослужения никогда не прислонялся к стене и не садился. На трапезу выходили по старшинству, у каждого было свое место, соблюдалось строгое молчание. К. был образцом подвижничества для братии: трудился в поварне, соблюдал строгое воздержание, за трапезой вкушал только от 2 блюд, «и сиа тому не до сытости», пил лишь воду. Старец имел редкий дар умиления, свойственный немногим святым: во время Божественной литургии и чтения келейного правила он не мог удер-



Шуба прп. Кирилла Белозерского.
80-е гг. XIV в. (КБМЗ)

жаться от слез. Как и прп. Сергей Радонежский, К. подавал братии пример нестяжательности, о чем свидетельствуют его простые, без украшений личные вещи, сохранившиеся до наст. времени: нагольная шуба пре-

подобного сделана из черных овчин мехом внутрь, стихарь и фелонь — из бледно-серого мухояра (бумажная ткань с примесью шерсти), святому принадлежал корневой деревянный ковш. К. запрещал просить милостыню у мирских людей, обличал иноков, имевших «непостническое» лицо.

Как настоятель мон-ря, К. приложил немало усилий, чтобы обеспечить стабильное существование основанной им обители: от времени игуменства К. дошло 45 грамот (7 жалованных, 24 купчие, 13 даных, меновная). Наиболее ранняя грамота предоставила К. право беспощинной рыбной ловли на Белоозере (АСЭИ. Т. 2. № 42). Поскольку в грамоте отсутствует упоминание о монастыре, Ивина предположила, что К. получил ее в начале своего пребывания на Белоозере, еще до возникновения обители (*Ивина*. 2002. С. 197). Одной из первых была также грамота на наволоку Скотин (недалеко от Федосьина городка), купленный в свое время кн. Андреем Дмитриевичем у некоего Андреяна (АСЭИ. Т. 2. № 23). К. приобрел деревни Волковскую «у Серки да у Тимошки», Окуловскую — у свящ. Павла, Харламовскую — у Клима Жеребцова. Кн. Андрей Дмитриевич жалованной грамотой подтвердил сделку и освободил крестьян, населявших эти деревни, от всех податей и повинностей в пользу князя. К., как игумен мон-ря, получил судебную власть над жителями деревень. Ок. 1408 г. К. купил у прп. Ферапонта дер. Мигачевскую с наделами и городищем.

Как свидетельствует Пахомий Логофет, К. не принял у боярина Романа Ивановича село, к-рое тот хотел отдать мон-рю; игумен просил присылать в мон-рь хлеб, объяснив, что владение селом «могуще братиам безмльвие пресецати, и от нас будут поселскиа и рядники» (Преподобные Кирилл, Ферапонт и Мартиниан Белозерские. 1993. С. 112). Также К. отказался принять село как заупокойный вклад боярина Даниила Андреевича. Эти житийные рассказы исследователи считают недостоверными, указывая, что вотчина монастыря сформировалась при жизни его основателя. Однако, хотя грамоты свидетельствуют о большом количестве приобретений, обращает на себя внимание то, что речь в них идет о небольших покупках: пожнях,

нивах, наволоках, пустошах и отдельных деревнях. Такой же характер имеют и вклады в мон-рь при К. В актовом материале не встречаются вклады от князей и бояр, упоминаемых в Житии. Единственное исключение — вклад кн. Андрея Дмитриевича — «село Великое на Волочке» (АСЭИ. Т. 2. № 44). Очевидно, что от вклада патрона Белозерского монастыря игумен не мог отказаться. По предположению Ивиной, грамота на с. Великое была дана мон-рю уже в конце игуменства К., во время приезда кн. Андрея



Духовная грамота
прп. Кирилла Белозерского.
20-е гг. XV в. (КБМЗ)

Дмитриевича на Белоозере (до июля 1422). Возможно, тогда князя сопровождала его жена кнг. Агриппина (Аграфена) Александровна, дочь стародубского кн. Александра Патрикеевича, упоминаемая в Житии. Княгиня хотела угостить братию рыбными блюдами во время Великого поста. Но К. не разрешил нарушать монастырский устав: «Аще сице сътворю, то сам аз уставу монастырскому разорител буду» (Преподобные Кирилл, Ферапонт и Мартиниан Белозерские. 1993. С. 92). В Житии сказано, что кн. Андрей Дмитриевич «приложил» мон-рю

«домы великия и езера». К концу игуменства К. мон-рю принадлежали земли, находившиеся непосредственно вокруг обители, по обоим берегам Шексны, к востоку до Уломского оз., к югу до р. Славянки.

Незадолго до своего преставления К. поставил игуменом мон-ря иером. Иннокентия, «сам же крайнее безмльвие любомудрствовати хотя-



Спасение рыбаков от гибели на озере.
Клеймо иконы
«Прп. Кирилл Белозерский, в житии».
Нач. XVI в. Москва.
Мастерская Дионисия (ГРМ)

ше». Старец, сильно страдавший от болезни ног, совершал клеймное правило сидя. Несмотря на немощь, К. всегда служил литургию по праздничным дням. В праздник Пятидесятницы святой отслужил последнюю литургию и причастился Св. Таин. В день преставления святого исцелился от «трясавицы» монастырский слуга Авксентий, находившийся вне мон-ря, «на селе».

К. оставил завещание — Духовную грамоту. Она сохранилась в подлиннике, написана на свитке с остатками шнура, к к-рому была подвешена печать (КБМЗ; опубл.: АИ. Т. 1. № 31. С. 61–62; Розов Н. Н. Определение подлинности док-та совр. техническими средствами // История СССР. 1965. № 2. С. 232–233). Предположительно писцом грамоты был ученик К. прп. Мартиниан. Первая часть грамоты является дословным заимствованием из Духовной грамоты митр. Киприана. В основной части К. назначает преемника — иером. Иннокентия, просит кн. Андрея Дмитриевича сохранить действие данных мон-рю грамот и изгнать из мон-ря тех, кто будут нарушать устав К. и не слушать игумена (АИ. Т. 1. № 32. С. 62).

Уже при жизни К. был известен как великий чудотворец. Он воскресил для причастия инока Далмата,

умершего без покаяния. По молитвам святого прозрела жена кн. Ивана Карголомского (Карголомский удел находился к востоку от г. Белоозеро, ныне Белозерск, по берегу Белого оз.). Житие К. сообщает, что «много же иных слепых приводяху к святому» (Преподобные Кирилл, Ферапонт и Мартиниан Белозерские. 1993. С. 120). К преподобному часто обращались с просьбой молиться о чадородии: в частности, для этого кн. Михаил Белёвский посылал своих бояр в мон-рь. Белёвское княжество находилось на Черниговской земле, что говорит об известности К. далеко за пределами Белоозерья. Впосл. у князя родились 2 сына и дочь. О чуде Пахомий Логофет узнал от мон. Игнатия, беседовавшего с женой белёвского князя кнг. Марией. Кн. Петр Дмитриевич (сын Димитрия Донского) просил святого молиться о прекращении мора в Дмитровском княжестве. Посланик передал также и личную просьбу княжеской четы: они прожили в браке 11 с половиной лет и оставались бесплодными (князь был женат на Евфросинии, дочери Полиевкта Вельяминова, свадьба состоялась 16 янв. 1406/07). К. отправил князю просфору и св. воду. После молебна в Дмитрове, для которого из Владимира был принесен крест с частицей Животворящего Креста Господня и св. вода из Кириллова мон-ря, мор прекратился. Через нек-рое время у княжеской четы родились сын и дочь (это чудо относится к последним прижизненным чудесам святого). Сведения Жития подтверждает вкладная грамота, данная вдовой кн. Петра Евфросинией по мужу и детям (АСЭИ. Т. 1. № 100; видимо, дети умерли в младенчестве).

Е. В. Романенко, М. А. Шibaев

Книжные труды К. Согласно описи Кириллова мон-ря 1601 г., в келейной б-ке К. находилось 12 книг, именно с них начинается описание книжной казны. Большая часть книг, принадлежавших К., сохранилась в переплетах XVI в. Вероятно, тогда и были сделаны на них записи: «книги чудотворца», а сами книги выделены из общего массива (в кон. XV в. книги К. еще специально не отмечались). Первым описал сборники К. архим. Варлаам (Денисов). Местонахождение книг К. установлено в результате исследования Г. М. Прохорова и Н. Н. Розова: ГРМ. Др. гр.

№ 12 и 13 (Евангелия), № 17 (Псалтирь), № 14 и 15 (Канонники), РНБ. Кир.-Бел. № 38/163, № XII, XIII, XV (сборники), ГИМ. Муз. № 3711 (Канонник), КБМЗ. № 403 (сборник канонический), № 405 (Святцы). В древнейшей описи монастырской б-ки кон. XV в. 2 кодекса считались принадлежащими К.: Святцы (КБМЗ. № 405), «Лествица с Дорофеем» (РНБ. Кир.-Бел. № 38/163). Согласно устному монастырскому преданию, зафиксированному архим. Варлаамом, письму К. принадлежала «Книга от Никонских правил» (КБМЗ. № 403; *Варлаам (Денисов)*. 1860. С. 4. Примеч. 12). Первые кни-



*Псалтирь
прп. Кирилла Белозерского.
1424 г.
(ГРМ. Др. гр. № 17. Л. 1 об. – 2)*

ги для монастырской б-ки преподобный мог принести из Симонова мон-ря. Самая ранняя датированная рукопись, дошедшая до нас из б-ки Кириллова Белозерского мон-ря: ГРМ. Др. гр. № 15. В 8°, 1407–1408 гг. — это Канонник, принадлежавший, по преданию, К. Канонник помимо точной датировки не содержит информации о создании книги в Кирилловом мон-ре. Игумену мон-ря скорее всего принадлежал также Требник (Постригальник и Погребальник), к-рый по филиграммам датируется кон. XIV — нач. XV в. (РНБ. Кир.-Бел. № 5/5; ркп. уникальна: написана частично на бумаге и пергамене, что указывает на ее древность).

В сборниках К. находятся древнейшие списки таких переводных сочинений, как: Устав скитского жития («Предание уставом иже на внешней стране пребывающим иноком, рекше Скитскаго жития правило о келейном трезвении и катадневном пребывании, еже мы прияхом от отец наших») (РНБ. Кир.-Бел. № XV. Л. 69–100; № XII. Л. 255–273 об.), «От посланий преподобнаго отца Никона о глаголемых тайных книгах» (Там же. № XII. Л. 319–324 об.),

«Галиново. На Ипократа» (Там же. Л. 215–235), исихастские сочинения («Зачяло умныя молитвы и въниманию» — Там же. Л. 327–329), большое число канонических текстов.

К. известен как автор 3 посланий сыновьям Димитрия Донского. Послания сохранились в сборнике XVI в. РНБ. Соф. № 454. Первое по хронологии послание обращено к вел. кн. Василию Димитриевичу. Из текста следует, что великий князь неоднократно жаловал мон-рь милостынями. Обычно грамота датируется между 1395 или 1399 г. и 1402 г. (АСЭИ. Т. 2. № 311. С. 271–273), поскольку в ней содержится призыв помириться с суздальскими князьями, вступившими в конфликт с Василием I. Традиционно под суздальскими князьями

принято считать Василия Дмитриевича Кирдяпу и его брата Семена Дмитриевича. Летом 1402 г. Семен Дмитриевич явил-

ся с повинной к московскому князю, чем и определяется верхняя дата послания. Что касается нижней даты, то она связана со взятием Н. Новгорода суздальским кн. Семеном Дмитриевичем при помощи татар. Датировка этого события в последнее время стала причиной полемики между В. А. Кучкиным, относящим его к окт. 1395 г., и А. А. Горским, датирующим взятие Н. Новгорода окт. 1399 г. (*Горский А. А.* Датировка похода кн. Юрия Дмитриевича в «Татарскую землю» и некоторые аспекты московско-тверских отношений в кон. XIV в. // ДРВМ. 2004. № 4(18). С. 82–93; *Он же.* Судьбы Нижегородского и Суздальского княжеств в кон. XIV — сер. XV в. // Средневеков. Русь. М., 2004. Вып. 4. С. 149–151; *Кучкин В. А.* Договорные грамоты московских князей XIV в.: Внешнеполит. договоры. М., 2003. С. 299–304; *Он же.* О времени похода кн. Юрия Дмитриевича в «Татарскую землю»: (К вопросу о методах исторического исследования) // ДРВМ. 2006. № 3(25). С. 106–132). Возможно, послание было написано, когда К. был еще архимандритом Симонова монастыря. Серебрякова

выдвинула предположение о возможности написания послания в 1418 г. в связи с приездом нижегородских князей Даниила Борисовича и Ивана Борисовича к Василию I, а затем их бегством в 1418 г. из Москвы (Серебрякова. 2005). Однако в послании К. речь идет не о нижегородских князьях, а о суздальских. К. обращается к Василию I как к «князю великому всея земля Руския». Он говорит об ответственности правосл. правителя перед Богом за своих подданных: «Тя постави Дух Святый пасти люди Господня, еже стяжа честною Си Кровию» (Преподобные Кирилл, Ферапонт и Мартириан Белозерские. 1993. С. 170). Вел. князь должен не только мудро управлять страной, но и являть пример христ. добродетели: за грех, совершённый князем, ответственны все.

Др. послание К. обращено к брату вел. князя звенигородскому кн. Юрию Димитриевичу. Оно написано, вероятно, незадолго до смерти жены князя Анастасии в 1418 г., поскольку К. упоминает о недуге княгини, скончавшейся в этом году. По видимому, послание К. было ответом на письмо кн. Юрия преподобному К., обещая молиться о выздоровлении княгини, запретил князю приезжать в мон-рь, желая избежать почитания: «Вси человецы начнут глаголати: «Кирила деля токмо поехал»». По мнению исследователей, т. о. преподобный демонстрировал поддержку Василию I в его противоречивых отношениях со звенигородским князем. В послании К. говорит о необходимости покаяния. Милостыня и «приношения», по его мнению, не могут заглаживать согрешений, от к-рых происходят все болезни и беды.

Третье послание адресовано кн. Андрею Дмитриевичу, датируется временем после 1413 г., поскольку в нем упоминается «чудо Пресвятой Богородицы», о к-ром Андрей писал К. Вероятно, речь идет о чудесном явлении *Колоцкой иконы Божией Матери*. К. был духовным отцом кн. Андрея. В своем послании преподобный продолжает тему ответственности правителя и конкретизирует ее, останавливаясь на основных пороках общества, на к-рые, по его мнению, князь должен обратить особое внимание: неправедном суде (поклепах, подметах, принятии решений за мзду), пьянстве христи-

ан и существовании питейных заведений (корчмы), разбоях и воровстве, сквернословии. Святой добивался отмены «мыта» — пошлин за проезд, называя их «неправедными кунами». По мнению К., князь должен сам вникать в дела управления, не полагаясь на помощников: «А христианом... не ленися управы давати сам». Подобный образ действий для князя преподобный считал выше подвига поста и молитвы. Князь и его подданные должны неукоснительно и с благоговением посещать церковь, совершать молебны Спасителю и Пресв. Богородице. Тем, кто ленятся молиться и не могут поститься, святой предлагал давать по силе милостыню. К. постоянно в посланиях говорил о равенстве людей перед Богом: вельможи и простые люди одинаково благоговейно должны вести себя в храме, избегать греха. Никакая власть, по мнению К., не спасает «от нелицемернаго суда Божия». Судьи, к-рые праведно (без мзды) судят и нищего и богатого, будут спасены и «Царство Небесное наследуют». По мнению исследователей, послания К. представляют собой цельную «систему политического мирозерцания» теократического характера.

К. также был автором «Поучения старца ко ученику Кирилла, Белозерска чудотворца» и «Поучения старца Кирилла вечер в неделю сырную, по трапезе». К. приписывают «Предание старческое новоначальному иноку», сохранившее в своем составе устав преподобного, известный по его Житию. Однако, вероятно, К. создал устную уставную традицию, к-рая была записана его учениками и последователями не позже сер. XV в.

М. А. Шубаев

Почитание. Уже в грамотах 1428–1434 гг. Успенский Белозерский монастырь именуется «Кириловым» или «старцевым Кириловым» (АСЭИ. Т. 2. № 47–51, 53–66. С. 32–43); возможно, в этом было указание не только на личность основателя обители, но и на начавшееся его почитание. Не позднее кон. 30-х гг. XV в. была составлена служба святому, к-рая получила название Допахомиевской (славники этой службы читаются в стихираре РНБ. Q. I. 94, кон. 30-х гг. XV в.). Возможно, автором текста был сщмч. *Питирим*, еп. Великопермский, создатель служб на дни памяти и обретения

мощей свт. *Алексия*, митр. Киевского и всея Руси. Сщмч. *Питирим*, согласно Житию К., был «ученик великого старца Кирила» (*Буланин Д. М. Питирим // СККДР. Вып. 2. Ч. 2.*



*Крест,
по преданию воздвигнутый
на месте основания
Кириллова Белозерского мон-ря.
Копия XVII в. (КБМЗ)*

С. 193). Основная тема Допахомиевской службы — многочисленные чудотворения от мощей святого.

Над гробом святого была сооружена гробница, о к-рой есть упоминания в Житии в рассказе о посмертных чудесах К. Множество чудес преподобного связано с исцелением бесноватых. По молитвам к святому у его мощей исцелилась от болезни ног кн. Елена, жена верейского кн. Михаила Андреевича. Накануне прихода княжеской четы в мон-рь некий старец видел во сне К., к-рый, сидя на своей раке, сказал: «Подобает нам помолитесь о них... понеже они наши кормителие суть» (Преподобные Кирилл, Ферапонт и Мартириан Белозерские. 1993. С. 154). С заступничеством К. кн. Михаил связывал свое исцеление от тяжелой болезни и избавление жены от смерти (ребенок умер в ее утробе за 6 недель до родов). После этого чуда кн. Михаил «многая предасть тоя обители села же и езера» (Там же. С. 158).

Согласно монастырскому преданию, еще при жизни основателя мон-ря прп. Дионисий Глушицкий написал икону-портрет К. (ГТГ), о чем известно из надписи на киоте, созданном в 1614 г. белозерским



иконописцем Никитой Ермоловым: «Образ чудотворца Кирила списан преподобным Дионисием Глушицким еще живу сущу чудотворцу Кирилу в лето [6932 — 1424]». Надпись на киоте закрепила традицию почитания иконы как прижизненной, сложившуюся уже к сер. XVI в. Подтверждает предание опись 1601 г. (Опись. 1998. С. 44). Долгое время монастырское предание не вызвало сомнений (*Варлаам (Денисов)*. 1860. С. 9–11; *Антонова, Мнева*. Каталог. Т. 1. № 246. С. 305–306; *Реформатская М. А.* Северные письма. М., 1968. С. 29; Прп. Кирилл Белозерский. 2011. С. 58–61). Однако в последние годы возобладала более взвешенная т. зр., согласно к-рой образ был написан вскоре после представления святого, во 2-й четв. XV в., возможно до 1437 г., если согласиться с гипотезой об авторстве Дионисия Глушицкого (*Вздорнов Г. И.* Неизвестная статья А. И. Анисимова «Иконизация Кирилла Белозерского» // ПКНО, 1987. М., 1988. С. 196–198; *Соловьёва*. 2007. С. 263. Примеч. 12).

В 1447–1448 гг. было установлено общерус. почитание К. (*Голубинский*. Канонизация святых. С. 74). В междукняжеских договорах этого времени чудотворец К. упоминается вместе с прп. Сергием Радонежским как гарант соглашений (ПСРЛ. Т. 8. С. 121; ДДГ. С. 151, 153, 155; АИ. Т. 1. № 43. С. 87). Особое значение для установления общерус. почитания святого имела инициатива вел. кн. Василия II, к-рый в 1447 г. посетил Кириллов мон-рь, поставил корм братии и милостыню в благодарность обители, игумен к-рой освободил его от крестоцеловальной клятвы, данной *Дмитрию Георгиевичу* Шемяке в сент. 1446 г. (ПСРЛ. Т. 25. С. 268). Пахомий Серб в период между мартом и маем 1462 г. составил Житие К. и службу преподобному. Служба входила в Службные Миней и в Трефологию, посвященные рус. чудотворцам; она разошлась во множестве списков и стала источником для многочисленных заимствований (Службы Кириллу Новоезерскому, Дионисию Глушицкому, Максиму юродивому и др.).

В 1496 г. в ходе строительства каменного Успенского собора над гробом преподобного была возведена каменная палатка. В нач. XVI в. для местного ряда иконостаса Успенского собора в мастерской московского иконописца Дионисия был написан

1-й житийный образ К. (ГРМ. ДРЖ - 2741). По мнению И. Д. Соловьёвой, его создание было непосредственно связано с появлением нового агиографического текста — Похвального слова, поскольку основные 10 событий Жития К., перенесенные в Похвальное слово из текста Пахомия Логофета, нашли живописное претворение в клеймах монастырского образа. Икона находилась в местном ряду, справа от царских врат, рядом с дверью, ведущей в гробницу святого. Возможно, она вместе с шитой подвесной пеленной и лицевым покровом на раку была вкладом вел. кн. *Василия III Иоанновича* и его супруги Соломонии, сделанным в 1514 г. (*Соловьёва*. 2007. С. 248).

К нач. XVI в. в Кирилловом мон-ре сформировалась практика ежедневного келейного чтения канона К.: именно этим временем датируются списки канонников, включающих 1 или 2 канона преподобному, а описание традиции содержится в сб. «Старчество», где сравниваются «правила» Волоколамского и Кириллова мон-рей. В сер. XVI в. церковным обиходником Кириллова мон-ря зафиксирована практика чтения Жития К. в навечерие и затем на трапезе в день памяти преподобного, поскольку текст был очень объемным (читался полный текст Пахомиева Жития, а не сокращенный или краткое Житие). Можно предположить, что этот обычай сложился значительно раньше.

В 1529 г. обитель посетил вел. кн. Василий III и молился о даровании наследника. В авг. 1530 г. род. буд. царь *Иоанн IV Васильевич*. В знак благодарности князь поставил в мон-ре ц. в честь Усекновения главы Иоанна Предтечи, небесного покровителя новорожденного сына, с приделом во имя К. (освящен в 1534). Этот придел стал первым из посвященных святому. О широко общерус. почитании К. в XVI в. свидетельствуют служебники этого времени: в чине литургии, когда при совершении проскомидии над 3-й просфорой поминаются наиболее чтимые святые, почти всегда указывается имя К.

В 1585–1587 гг. над гробом преподобного была сооружена каменная церковь. Строительству предшествовало гневное послание Иоанна Грозного в Кириллов Белозерский мон-рь, в к-ром он укорял братию за пренебрежение памятью К.: это ярко про-

явилось в том, что над гробом опального кн. М. И. Воротынского был сооружен церковный придел, а над мощами К. — нет. К XVII в. мощи преподобного находились между Успенским собором 1496 г. и примыкающей к нему с северной стороны Кирилловской ц. В 1643 г. на средства боярина Ф. И. Шереметева над мощами К. была сооружена кипарисовая рака, украшенная позолоченными серебряными клеймами с изображением композиций на сюжеты Жития, сцен погребения и чудес преподобного, а также венцом с драгоценными камнями (РГАДА. Ф. 1441. Оп. 1. Д. 667. Л. 66). В XVII в. краткое Житие святого вошло в состав печатного Пролога (1643), служба — в 1-е издание Служебных Миней (1627), память — в 1-е издание «Святцев с летописью» (1646). В 1781–1784 гг. в Кирилловом мон-ре вместо храма кон. XVI в. была построена ц. во имя К., существующая ныне.

Подлинные вещи К. практически сразу стали главной святыней обители. Впервые связанные с К. реликвии зафиксированы в описи 1601 г.: перечень монастырских риз в ней начинается с риз чудотворца, крестов — с креста преподобного, отме-



Суфья прп. Кирилла Белозерского.
Кон. XIV — нач. XV в. (КБМЗ)

чена также «купчая чудотворца Кирила», хранившаяся в казне. Опись 1601 г. упоминает «киотец... а в нем крест золот с мощи Кирила чудотворца» (Опись. 1998. С. 252). Вероятнее всего, речь идет о фрагментах вещей преподобного, т. к. все они в описи названы мощами: «Чудотворцы Кирила мощи: часть клобука, шуба баранья, ковш деревянной да тоска ременная, у ней пряжка деревянная, корман кожаный невелик» (Там же. Л. 336 об.). Кроме того, опись фиксирует почитание того места, где К. поставил крест: «...часовня древяна невелика, где чудотворец Кирилл водрузил крест» (Там же. Л. 321). Сохранилось 7 подлинных вещей



преподобного: клубок из верблюжьей шерсти (КБМЗ, фрагмент хранится в мощевике Сергиево-Посадского музея), фелонь (КБМЗ. Инв. Цг 61), стихарь (Там же. Цг 62), шуба (Там же. Кп 1299, фрагмент хранится в моще-



Пояс кожаный с калитой прп. Кирилла Белозерского. Кон. XIV в. (КБМЗ)

вике Сергиево-Посадского музея), пояс кожаный с калитой (Там же. 808), ковш корневой (Там же. Инв. Д 26), вериги (согласно описи 1601 г., вериги не значились в числе вещей К., о них упом. прп. *Иаков*, архим. Кириллова Белозерского мон-ря, и они отмечены в Книге поступлений Кирилло-Белозерского музея за 1924 и 1929–1934 гг.). Из числа вещей, традиционно приписываемых К., исключены как более поздние предметы деревянный потир с живописным Деисусом (2-я пол. XVIII в.), медная чара (кон. XV в.), черемуховый посох (нач. XX в.?). Крест из кости с праздниками, названный в описи 1601 г., не сохранился, он не упоминается уже в описаниях XIX в. (см. о вещах К.: *Опись*. 1998. С. 268–272).

К. был одним из наиболее чтимых святых Белозерского края. Особо почитался святой в *Кирилловом Новоезерском в честь Воскресения Христова мон-ре*, основанном прп. Кириллом Новоезерским в нач. XVI в. При создании Жития Кирилла Новоезерского и службы ему их авторы использовали Житие К. и службу преподобному, написанные Пахомием Логофетом; в качестве тропаря и кондака Кириллу Новоезерскому были взяты за образец тропарь и кондак Допахомиевской службы К. В сер. XVII в. в Новоезерском мон-ре появились новые иконы: Кирилл Белозерский вместе с Кириллом Новоезерским в предстоянии Богоматери, Спас Смоленский с предстоящими Кириллом Белозерским и Кириллом Новоезерским. В посл. имя К. было включено в Собор Белозерских святых, сформировавшийся во 2-й пол. XVIII в.

За пределами Белозерья К. особо почитался в *Соловецком в честь Преображения Господня* и в *Александровом Ошевенском мон-рях*. На Соловках было записано новое посмертное чудо святого (новые чудеса преподобного в Кирилловом Белозерском мон-ре не записывались) — явление

Богородицы и К. Ивану Трифонову в 1663 г. Почитание К. прп. *Александром Ошевенским* отразилось в Житии прп. Александра, где одна из глав посвящена описанию дня памяти К. Уже основав собственную обитель, Александр тяжело заболел и исцелился после явления Белозерского чудотворца. Это 2-е посмертное чудо К., известное вне Пахомиевского текста Жития К. Выговские книжники также проявляли интерес к Житию и уставу преподобного. Слово Семена Денисова «О чудотворцах, в России воссиявших» обнаруживает детальное знакомство с Житием К., преподобному посвящен обширный панегирик.

Новый этап почитания К. связан с деятельностью прп. *Иакова* (Поспелова), настоятеля Кириллова Белозерского мон-ря в 1866–1896 гг. В 1875 г. было издано подготовленное архим. *Иаковом* Житие К. В 1886 г.



Рака прп. Кирилла Белозерского. Фотография С. М. Прокудина-Горского. 1909 г. (Б-ка Конгресса США, Вашингтон)

на горе Маура по его инициативе поставили часовню. В отзыве о предполагаемой реформе общежительных мон-рей, данном в Новгородскую консисторию, архим. *Иаков* рекомендовал требовать от настоятелей, чтобы они подписывали обязательство

о соблюдении в своих обителях устава К. и «Предания» прп. *Нила Сорского* (РГАДА. Ф. 1441. Оп. 2. Ед. хр. 1965. Л. 5 об.; см.: *Романенко*. 1997). Он же заказал А. Ф. Ковалевскому акафист К., к-рый стал одним из лучших произведений писателя.

В 1924 г. Кириллов мон-рь был закрыт, драгоценную раку святого увезли (металлические детали, в т. ч. 2 фрагмента чеканного рельефного изображения К. с крышки раки, сохр. в фондах ГММК). Однако молитвенное почитание великого чудотворца не прекращалось. В советские годы у стены Кирилловской ц. постоянно молились местные жители, над местом погребения преподобного тайно читали акафист святому сотрудники Кирилло-Белозерского музея. Первые богослужения в обители состоялись 21–22 июня 1991 г., на память К., всенощное бдение и литургию совершил иером. *Арсений* (Шастель), настоятель ц. *Богоявления* в с. *Ферапонтове*. Литургия завершилась многолюдным крестным ходом вокруг монастыря. 15 авг. 1992 г. молитву К. над местом его погребения прочитал Патриарх Московский и всея Руси *Алексий II*. Первый архиерейский крестный ход на территории мон-ря во главе с Вологодским и Великоустюжским еп. *Максимилианом* (*Лазаренко*) состоялся 22 июня 1993 г. В 1998 г. восстановлено регулярное богослужение на территории бывш. мон-ря, Кирилловская ц. передана Вологодской епархии. В наст. время мощи К. почивают под спудом в посвященной ему церкви.

Т. Б. Карбасова

Ист.: *Иаков* (Поспелов), архим. Житие прп. отца нашего Кирилла Белозерского чудотворца. СПб., 1875; Краткое Житие Кирилла Белозерского // *Никольский Н. К.* Кирилло-Белозерский мон-рь и его устройство до 2-й четв. XVII в. СПб., 1897. Т. 1. Вып. 1. Прил. 2. С. XXXIV–XXXVII; Житие Кирилла Белозерского // *Яблонский В. М., свящ.* Пахомий Серб и его агиогр. писания: Биогр. и библиогр.-лит. очерк. СПб., 1908. Прил. С. 1–LXIII; Похвала прп. и богоносному отцу нашему Кириллу, игумену Белозерскому, чудотворцу // *ЖМП*. 1977. № 12. С. 25–29; Преподобные Кирилл, Ферапонт и Мартиниан Белозерские / Сост.: Г. М. Прохоров и др. СПб., 1993. С. 50–167; Житие Кирилла Белозерского: Текст и словоказ. / Ред.: А. С. Герд. СПб., 2000; Опись строений и имущества Кирилло-Белозерского мон-ря 1601 г.: Комментар. изд. / Сост.: З. В. Дмитриева, М. Н. Шаромов. СПб., 1998; Энциклопедия рус. игумена XIV–XV вв.: Сб. прп. Кирилла Белозерского (РНБ. Кир.-Бел. № XII) / Ред.: Г. М. Прохоров. СПб., 2003; Прп. Кирилл Белозерский / Сост.: Г. М. Прохоров. СПб., 2011. С. 69–174;

Шаблова Т. И. Кормовое поминовение в Успенском Кирилло-Белозерском мон-ре в XVI-XVII вв. СПб., 2012. С. 140.

Лит.: Варлаам (Денисов), архим. Описание ист.-археол. древностей и редких вещей, находящихся в Кирилло-Белозерском мон-ре // ЧОИДР. 1859. Кн. 3. Отд. 1. С. 5-6; *он же*. Обзорение рукописей собственной 6-ки прп. Кирилла Белозерского // Там же. 1860. Кн. 2. Отд. 3. С. 1-69; Уваров А. С. Киот 1614 г. в Кирилло-Белозерском мон-ре // Древности: Тр. МАО. М., 1865. Т. 1. Вып. 1. С. 111-114; Ключевский. Древнерусские жития. С. 158-161, 164-166; Некрасов И. С. Пахомий Серб, писатель XV в. Од., 1871. С. 49-55, 94, 97; Барсуков. Источники агиографии. Стб. 298-306; Никольский Н. К. Кирилло-Белозерский мон-рь и его устройство до 2-й четв. XVII в. СПб., 1897. Т. 1. Вып. 1; 1908. Т. 2. Управление. Общинная и келейная жизнь. Богослужение / Подгот. изд.: З. В. Дмитриева и др.; Яблонский В. М., свящ. Пахомий Серб и его агиограф. писания. СПб., 1908. С. 84-94; Ефимов Н. И. Прп. Кирилл Белозерский и его послания. Симбирск, 1913; Копанёв А. И. История землевладения Белозерского края XV-XVI вв. М.; Л., 1951; Ивина Л. И. Крупная вотчина Северо-Восточной Руси кон. XIV - 1-й пол. XVI в. Л., 1979; *она же*. Жалованные грамоты первого удельного князя Московского дома 1-й трети XV в. и Кириллов мон-рь на Белоозере: Княжеская власть и отношения ее с мон-рем // Российское гос-во в XIV-XVII вв.: Сб. ст., посвящ. 75-летию со дня рожд. Ю. Г. Алексеева. СПб., 2002. С. 194-207; Прохоров Г. М. Книги Кирилла Белозерского // ТОДРЛ. 1981. Т. 36. С. 50-70; *он же*. Пахомий Серб // СККДР. Вып. 2. Ч. 2. С. 167-177; *он же*. Поучение ко ученику «Кирилла, Белозерска чудотворца» // КЦДР: Кирилло-Белозерский мон-рь. СПб., 2008. С. 3-24; Прохоров Г. М., Розов Н. Н. Перечень книг Кирилла Белозерского // ТОДРЛ. 1981. Т. 36. С. 353-378; Шакурова Е. В. Рака Кирилла Белозерского из Кирилло-Белозерского мон-ря // ПКНО, 1982. Л., 1984. С. 408-416; Лелекова О. В. Иконостас Успенского собора Кирилло-Белозерского мон-ря, 1497 г.: Исслед. и реставрация. М., 1988; Лихачёва О. П., Чуркина Л. А. Служба, житие и похвальное слово Кириллу Белозерскому: По рукописям северных собр. Ленинграда // ДРИ. М., 1989. [Вып.:] Худож. памятники Рус. Севера. С. 351-356; Флоря Б. Н. Отношения государства и Церкви у вост. и зап. славян. М., 1992. С. 65-77; Кучкин В. А. Начало московского Симонова мон-ря // Культура средневеков. Москвы XIV-XVII вв. М., 1995. С. 113-122; *он же*. Вельяминовы на службе у московских князей в XIV - нач. XV в. // Кулешов А. С. Аксаковы: История разбитых судеб. М., 2009. С. 269-306; Подъяпольский С. С. О церкви Кирилла XVI в. в Кирилло-Белозерском мон-ре // Кириллов: Краевед. альм. Вологда, 1997. Вып. 2. С. 157-168; Романенко Е. В. Первый скит России: Страницы истории XV-XX вв. // К свету. М., 1997. № 15: Край Кирилла Белозерского. С. 86; *она же*. Древнее Житие прп. Нила Сорского // ВЦИ. 2009. № 3/4(15/16). С. 93-106; Рыбин В. В. Знамение креста в храмах и на иконах Кирилло-Белозерского и Ферапонтова мон-рей // К свету. 1997. № 15. С. 35-40; *он же, ред.* Житие прп. Кирилла Белозерского, вологодского чудотворца. Вологда, 1997. С. 89-106; Кручинина А. Н. Песнопения прп. Кириллу Белозерскому в рукописной традиции основанного им мон-ря // Рукописные памятники.

СПб., 1999. Вып. 5: Из истории муз. культуры. С. 62-81; Минеева С. В. Рукописная традиция Жития прп. Зосимы и Савватия Соловецких. М., 2001. Т. 1; Панченко О. В. Соловецкий сб. повестей о чудесах и знамениях 1662-1663 гг. // КЦДР: Соловецкий мон-рь. 2001. С. 444-464; Шibaев М. А. Младшая редакция Софийской 1-й летописи и проблема реконструкции истории летописного текста XV в. // Опыт по источниковедению: Древнерус. книжность. СПб., 2001. Вып. 4. С. 340-385; *он же*. К вопросу о ранних этапах формирования 6-ки Кирилло-Белозерского мон-ря // ДРВМ. 2011. Вып. 1(43). С. 31-35; Серебрякова М. С. К датировке посланий Кирилла Белозерского // Кириллов: Краевед. альм. 2005. Вып. 6. С. 6-9; *она же*. Житие преподобных Кирилла и Ферапонта как ист. источник сведений об основании белозерских мон-рей // ТОДРЛ. 2006. Т. 57. С. 180-189; Кузьмин А. В. Из истории можайских землевладельцев в XIV - нач. XV в.: (Вельяминовы, Валуевы, Новосильцовы) // Исследования по истории средневеков. Руси. М.; СПб., 2006. С. 230-253; Соловьева И. Д. Житийная иконография прп. Кирилла Белозерского // Seminarium Bulkinianum - 2: К 70-летию со дня рожд. В. А. Булкина. СПб., 2007. С. 247-272; Третьякова С. В. Основатели мон-рей в ист. памяти и религиозном укладе Белозерья: 2-я пол. XIX - 1-я четв. XX вв.: АКД. Вологда, 2007; Рыжова Е. А. Сюжетный мотив «выбор места для основания монастыря с помощью чудесных знамений» в севернорусской агиографии («глас-свет») // КЦДР: Кирилло-Белозерский мон-рь. 2008. С. 422-440; Семьячко С. А. История текста «Предания старческого новоначальному иноку» и ранняя история сб. «Старчество» // Там же. С. 25-71; *она же*. Устав прп. Кирилла Белозерского и его отражение в письменных памятниках // ТОДРЛ. 2009. Т. 60. С. 450-459; *она же*. Патерик, Старчество и «Старчество» // Там же. 2010. Т. 61. С. 495; Юхименко Е. М. Севернорус. мон-ри и обитель прп. Кирилла Белозерского в кругу интересов выговских книжников // КЦДР: Кирилло-Белозерский мон-рь. 2008. С. 462-471; Карбасова Т. Б. Кирилл Новозерский: история почитания. М.; СПб., 2011; Карбасова Т. Б., Шевченко Е. Э. Краткое Житие Кирилла Белозерского // Рус. агиография: Исследования. Мат.-лы. Публикации. Т. 3 (в печати).

Иконография К. свидетельствует о его почитании не только в Белозерье, на вологодских землях, в Москве и на Севере, но и по всей России. По числу сохранившихся памятников, разнообразию изводов и воплощению образа святого в разных видах искусства она сопоставима с иконографией прп. Сергия Радонежского. Образ К., как правило, вводился во все композиции с сонмом рус. преподобных, где занимал одно из почетных мест.

Сохранилось уникальное, не имеющие аналогов в иконографии др. древнерус. святых изображение К., к-рое, по монастырскому преданию, считалось исполненным в 1424 г., т. е. за 3 года до смерти святого, прп. Дионисием Глушицким (до 1918 находилось в Кирилловом Белозерском мон-ре, в 1924 поступило из ЦГРМ в собрание ГТГ; см.: Антонова, Мнева. Каталог. Т. 1. С. 305-307. № 246). Ростовской



Прп. Дионисий Глушицкий пишет икону прп. Кирилла Белозерского. Клеймо створки киота. 1614 г. Иконописец Никита Ермолов (КБМЗ)

образ К. написан на липовой доске небольшого размера (28×24 см) с ковчегом; оборот был закрыт шелковой тканью с надписью: «Кня[зя?] Ива[на?]», которая интерпретировалась как имя кн. И. М. Воротынского (Там же. С. 306. Примеч. 2) или вел. кн. Иоанна IV Васильевича (Вздорнов. 1988. С. 197). Святой облачен в обычные монашеские одежды, куколь на плечах, схима сдвинута влево, в ру-



Прп. Кирилл Белозерский. Икона. Сер. XVII в. Белозерье (ЦМиАР)

ках, одна из к-рых скрыта под мантией, свиток. Пропорции фигуры искажены: голова не в меру большая, плечи очень узкие (видимо, так мастер обозначил сутулость и преклонные годы старца), контуры фигуры и мелкие черты лица асимметричны. Фон золотой, позем украшен разбеленными мазками, вокруг головы К. контуром обозначен нимб. При всей «каноничности» иконографии в художественном строе образа заметна непосредственность и свобода авторской манеры, «скорписность» приемов исполнения, отсутствует выверенность и точность рисунка. На верхнем поле иконы имеется полустертая надпись: «ОА[гиос] ПРЕПО(Д)БНІ КИРИЛЪ». Как заметил по-

сле реставрационного раскрытия иконы в 1918 г. А. И. Анисимов (Там же. С. 185, 191), имя нанесено киноварью более светлого оттенка, — очевидно, одновременно с созданием образа, а чин святости был добавлен в посл. (скорее всего накануне или после церковного прославления преподобного в 1447–1448).

Среди исследователей нет единого мнения о времени создания этого образа К., диапазон датировок — от 1424 г. (условно, со знаком вопроса) до рубежа XV и XVI вв. (Рыбаков. 1995. С. 40). Авторство прп. Дионисия Глушицкого только предположительно, поскольку достоверных икон этого мастера неизвестно, и, т. о., невозможно проанализировать стилистику его работ. Предание о существовании «прижизненного»



Прп. Кирилл Белозерский.
Пелена. Ок. 1548 г. Москва. Мастерская царицы Анастасии Романовны (?) (ГРМ)

образа было зафиксировано в документах не ранее сер. XVI в. О нем не упоминал Пахомий Логофет, собиравший ок. 1462 г. сведения о святом у его учеников и последователей в Кирилловом монастыре. Во вкладной книге обители записано, что в 1548 г. (т. е. вскоре после канонизации прп. Дионисия Глушицкого) царь Иоанн IV с царицей Анастасией Романовной «присылали по образ по чудотворцев» и приложили к нему «чудотворцеву пелену з жемчюгом» (Вздорнов. 1988. С. 196, 200; Опись. 1998. С. 44). Ее идентифицируют с сохранившейся шитой пеленой «дионисиевского» извода из Кириллова мон-ря (ГРМ; мастерская царицы Анастасии Романовны?). Как произведение «Дионисиева письма» образ упомянут в той же вкладной книге под 1565 г. В наиболее ранней сохранившейся монастырской описи (1601) отмечено: «Образ, пядница, преподобнаго Кирила чудотворца, а писал преподобны Деонисей Глушитцы при чудотворце Кириле, обложен золотом», подробно описано украшение иконы — сканый золотой венец, цата, крес-

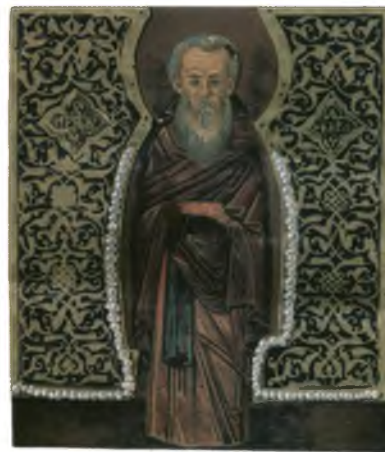
ты с драгоценными камнями (Опись. 1998. С. 44). В это время образ стоял в иконостасе Успенского собора обители справа от царских врат, над иконой Божией Матери «Одигитрия», по-видимому принесенной К. из московского Симонова мон-ря (ок. 1397, ГТГ).

В 1614 г. для «иконопортрета» был изготовлен складень-киот, в навершии и подножии к-рого были вырезаны надписи с датами: «Образ чудотворца Кирила списан преподобным Дионисием Глушицким еще живу сущу чудотворцу Кирилу в лето [6932 — 1424]»; «зделан сей киот в дом Пречистыя и чудотворца Кирила в лето [7122 — 1614] года по благословиению игумена Матфея в славу Богу». Иконописец Никита Ермолов из Белоозера (ныне Белозерск), работавший по заказам Кириллова мон-ря, написал образ Спаса Нерукотворного с ангелами в навершии киота и 4 сюжета Жития К. на створках: слева — рождение святого и водружение креста на месте буд. обители, справа — явление святому Пресв. Богородицы в Симоновом мон-ре и создание прижизненного образа. В последней сцене, отсутствующей в др. известных житийных циклах К., в центре композиции на фоне палат изображен прп. Дионисий Глушицкий с большой ростовой иконой-портретом преподобного в руках, слева на фоне белокаменного храма стоит почтенный старец, т. е. показано, что образ писался с натуры (согласно надписи — «зря на святого»), а композиция разработана на основе подобных икон евангелиста Луки, создающего образ Божией Матери. Киот с первообразом, к-рый почитался чудотворным, поместили на солее справа перед иконостасом, затем перенесли в храм, воздвигнутый над мощами К. В наст. время киот хранится в собрании КБМЗ, в центре помещена совр. копия древнего «иконопортрета».

В 1897 г. «дионисиевский» первообраз, покрытый окладом с жемчужной обнизью по контуру фигуры (венец и цата отсутствуют), был воспроизведен на отпечатанной в мастерской Штадлера и Паттинота в С.-Петербурге хромолитографии (РГБ; см. также: Никольский Н. К. Кирилло-Белозерский мон-рь и его устройство до 2-й четв. XVII в. СПб., 1897. Т. 1. Вып. 1. Вкл.). Древний оклад иконы, состоящий из чеканных пластин золота в среднике и серебра на полях, был изготовлен в 1614 г. одновременно с киотом (находится в собрании ГММК) и, возможно, заменил басменный.

Особое почитание «иконопортрета», ставшего образцом для иконописцев, выразилось в большом количестве списков с него, к-рые воспроизводили оригинал, как правило «в меру и подобие». Эти небольшие иконы-пядницы писались пригласенными и местными (белозерскими и вологодскими) мастерами. Наиболее

ранним и интересным является список из Архангельского собора Московского Кремля, находившийся возле раки с мощами блгв. царевича Дмитрия Угличского (2-я пол. XVI в. под записью 1774 г. диака. Луки Глаголевского, ГММК; см.: Вера и Власть: Эпоха Ивана Грозного: Кат. выст. / ГММК. М., 2007. С. 186–187. Кат. 79). Предполагают, что эта икона,



Прп. Кирилл Белозерский.
Хромолитография с иконы
письма прп. Дионисия Глушицкого. 1897 г.
Мастерская Штадлера и Паттинота
в С.-Петербурге (РГБ)

точно повторяющая особенности авторского рисунка и почти идентичная образцу по размерам, происходит из царских молелен, где сохранялась как семейная реликвия. Золотой чеканный оклад с черневыми образами Успения Пресв. Богородицы и избранных рус. преподобных на дробницах (в их числе прп. Дионисий Глушицкий) выполнен в ведущей ювелирной мастерской Москвы. В надписи на нем, как и на оригинале, использованы греч. и рус. слова для обозначения святости («оагио(с) препо(до)бны»).

В иконографии списков «дионисиевского» извода встречается неск. вариантов, которые различаются деталями рисунка фигуры святого (направление взгляда — на зрителя или немного в сторону, положение рук — обеими держит свиток или правой благословляет, в левой свиток) и изображением в небесном сегменте (Господь Вседержитель или образ Божией Матери «Знамение»; на оригинале сегмента нет). Для их создания нередко использовались прориси, подобные иконному образцу кон. XVIII в. (ГИМ; см.: Иконные образцы XVII — нач. XIX в.: Иконография рус. святых / ГИМ; сост.: З. П. Морозова. М., 1994. С. 14; Маркелов. Святые Др. Руси. Т. 1. С. 294–295). Такие иконы-списки, создававшиеся преимущественно в XVII — 1-й пол. XVIII в., имеются в ГТГ, ГРМ, ЦМиАР, ГМИР, СПГИАХМЗ, АОКМ, ВГИАХМЗ, церковных и частных собраниях.

В местном ряду иконостаса ц. во имя К. в Кирилловом мон-ре стояла почитаемая, украшенная окладом, камнями и пеленами «из царские дачи» копия этого извода («з живописново образа» — Опись. 1998. С. 74–75), к-рую к 1621 г. заменили новой (Лелекова. 2011. Т. 1. С. 32–33). Один из немногих примеров воспроизведения «иконопортрета» большого размера — икона нач. XVII в. (КБМЗ), к-рая, судя по насыщенному монохромному колориту, была ориентирована на первообраз, покрытый потемневшей олифой. Еще более монументальной по характеру является сев. икона посл. трети XVII в. (АМИИ; была перенесена из Никольской ц. в дер. Сырья в часовню прп. Кирилла Сырьинского; см.: Кольцова Т. М. Иконы Северного Поонежья. М., 2005. С. 273) с образом Божией Матери «Знамение» в сегменте, позем в виде нарисованных в прямой перспективе плит. Помимо подвесной пелены из ГРМ создавались и др. шитые реплики первообраза (строгановская пелена 60-х гг. XVII в., СИХМ; см.: Силкин. 2002. С. 332, 334–335. Кат. 138). Кроме того, иногда эта иконография с различной мерой уподобления переносилась на изображения др. преподобных (один из ранних примеров — средник вологодской иконы «Прп. Сергей Радонежский, с 12 клеймами жития» 1-й трети XVI в., Собрание икон при поддержке Фонда св. всехвального ап. Андрея Первозванного, Москва).

Век-рые иконы этого извода имеют сопроводительные тексты. Напр., образ 1624 г. (под записью XIX в., ВГИАХМЗ), согласно резной надписи по полю древнего киота, есть «изоображение и во все(м) подобие и мера з живописнаго образа чудотворца Кирила по желанию и вере грешнаго черннца Фла[виана?], т. е. он был скопирован по заказу монаха, возможно старца Кириллова Белозерского мон-ря Флавиана, почившего в 1633 г. и погребенного возле Успенского собора. Текст повторяется в гравированной надписи 50-х гг. XIX в. на металлической пластине внутри киота («Находящаяся в сем киоте св. икона... замечательна своею древностию, о которой свидетельствует вырезанная на краях сего киота надпись следующего содержания...»). В 1852 г., «при протииерее Николае Ламанском, старостой купцом Николаем Колесовым» икона была украшена серебряным окладом. Позднее на обороте доски появилась еще одна запись — о том, что «в 5 нед[елю] Вел[икого] Поста в 1925 г. чистила эту икону раба Божия Мария Булатова...». Икона происходит из вологодской ц. во имя К. в Рошенье.

Более идеализированный тип изображения К. был создан московским иконописцем Дионисием в кон. XV — нач. XVI в. в свойственной этому мастеру



Прп. Кирилл Белозерский.
Икона. 1624 г.,
запись — XIX в. (ВГИАХМЗ)

изысканной по рисунку, ритмически выразительной и декоративной манере. Имя знаменитого иконника было внесено в синодики Кириллова мон-ря нач. XVI и XVII в. (РГАДА. Ф. 181. № 539; РНБ. Кир.-Бел. № 759/1016; КБМЗ. № 279; Попов Г. В. Живопись и миниатюра Москвы сер. XV — нач. XVI в. М., 1975. С. 78–79, 315–320). Икона кон. XV — нач. XVI в. кисти Дионисия (ГРМ; см.: Гусева Э. К. Икона «Кирилл Бело-



Прп. Кирилл Белозерский.
Икона. Кон. XVI — нач. XVII в. (ЦМИАР)

зерский» кон. XV — нач. XVI в. из собр. ГРМ // ДРИ. 1989. С. 113–122), покрытая басменным окладом, находилась в приходской ц. Казанской иконы Божией Матери, ранее принадлежавшей Кириллову мон-рю (по предположени-

ям исследователей, первоначально стояла в местном ряду иконостаса Успенского собора или возле гроба К.). К. представлен в классической иконографии преподобных: изображен прямолично в рост, удлинённые пропорции, узкие плечи (возможно, влияние «иконопортрета» прп. Дионисия Глушицкого), левая нога немного согнута в колене, правая рука отведена в сторону в жесте двуперстного благословения, в левой — развернутый свиток с пространным текстом: «Внимайте братиа имейте чистоту душевную...» — и т. д. Облик святого типичен для работ Дионисия: высокий лоб и утонченные мелкие черты лица, легкая асимметрия контуров, немного волнистые волосы и окладистая борода средней величины с проседью. По словам Анисимова, в это время «лик Кирилла уже трудно отличить от лика Сергия Радонежского» (Вздорнов. 1988. С. 194). Близость типа изображения обоих преподобных особенно заметна при сопоставлении их полуфигур, помещенных в парных медальонах на сев. подпружной арке в росписи собора Рождества Пресв. Богородицы в Феррапонтовом мон-ре, выполненной Дионисием с сыновьями (1502). В целом очень похожие образы отличаются по рисунку, контуру волос и бороды, положению рук, цвету монашеского одеяния.

Вскоре после появления «официальных» единоличных икон К. было созда-



Прп. Кирилл Белозерский.
Роспись собора
Рождества Пресв. Богородицы
в Феррапонтовом мон-ре. 1502 г.
Иконописец Дионисий с сыновьями

но неск. покровов на его раку — выдающихся памятников московского лицевого шитья. Эти богатые вклады свидетельствуют об особом внимании великокняжеской семьи к прославленной сев. обители и ее основателю. Так, ранний покров, изготовленный в 1514 г. мастерицами из светлицы супруги вел. кн. Василия III Соломонии Юрьевны Сабуровой (ГРМ), указывает на то, что в это время гробница святого уже была

оформлена, хотя придельная ц. прп. Кирилла над его мощами была пристроена к юж. стене Успенского собора только в 1585–1587 гг. Облик К. довольно условен и близок к облику прп. Сергия



Прп. Кирилл Белозерский.
Покров. 1644 г. Москва.
Вклад Ф. И. Шереметева
в Кириллов Белозерский мон-рь
(КБМЗ)

Радонежского, благословение двуперстное, в левой руке — свиток; внизу вкладная надпись об исполнении покрыва «повелением» вел. князя. На покрыве «по зеленой камке» 1-й пол.— сер. XVI в. (по мнению Л. Д. Лихачёвой, сер. XV в., ГРМ) в отличие от предыдущего К. предстает седовласым и седобородым старцем, но рисунок фигуры в большей степени приближен к изводу «иконопортрета». Более поздние произведения различаются по рисунку, колориту и приемам шитья, но повторяют ту же иконографию (свиток иногда раскрыт, сверху образ Св. Троицы — «Гостеприимство Авраама»): покрывы 1555 г. из мастерской царицы Анастасии Романовны (ГРМ), 1644 г. (вклад боярина Ф. И. Шереметева, КБМЗ). Один из них был изготовлен в мастерской царицы Марии Нагой в 1587 г. (КБМЗ) и послан в обитель, вероятно, в 1592 г. «повелением» царя Феодора Иоанновича с царицей Ириной как вклад царевича Димитрия Угличского «за их государево здоровье и за свое и за мать свою царицу и великую княгиню Марию» (надпись на кайме). Исключителен покров 1671 г. (вклад кн. Я. Н. Одоевского, КБМЗ): на груди преподобного — его келейная икона Божией Матери «Одигитрия». Всего сохранилось 8 покрывов К. (подробнее см.: *Маясова Н. А. Древнерус. лицевое шитье из собр. Кирилло-Белозерского мон-ря // ДРИ. 1989. С. 203–224; Опись. 1998. С. 151).*

Представление о надгробном комплексе К. дополняет крышка его серебряной раки (1643, ГММК; см.: *Шакурова Е. В. Рака Кирилла Белозерского из Кирилло-Белозерского мон-ря // ПКНО. 1982. Л., 1984. С. 408–416*), созданная в Серебряной палате Московского Кремля. Рака являлась «по вере строением» боярина Шереметева, над ее созданием трудились неск. ведущих столичных мастеров. Рельефная фигура К. повторяет традиц. иконографию: схимнический куколь лежит на плечах, правая рука — в благословляющем жесте, левая сжимает развернутый свиток. Глаза святого полуприкрыты, подчеркнуты его выступающие плечи, на фоне — чеканный растительный узор. Рака была обложена



Прп. Кирилл Белозерский.
Икона. Нач. XVII в.
Иконописец Никита Ермолов
(Музей фресок Дионисия
в Ферапонтове)

позолоченными серебряными и медными клеймами с изображением погребения и чудес К. и с текстами из его Жития. Над венцом размещалась серебряная дробница с иконой Св. Троицы, на полях крышки — 4 литые дробницы с образами преподобных Сергия Радонежского, Алексия, человека Божия, Ферапонта и св. Феодора, небесного покровителя вкладчика (не сохр.). Сень с ракой в интерьере церкви запечатлена в 1909 г. фотографом С. М. Прокудиным-Горским (Б-ка Конгресса, Вашингтон).

Благодаря изводам прп. Дионисия Глушицкого и московского «иконника» Дионисия наиболее распространенным типом единоличных икон стало фрон-

тальное изображение в рост, как на 2 иконах в серебряных окладах 2-й пол. XVI в. — из Горичского Воскресенского мон-ря и из ц. Усекновения главы св. Иоанна Предтечи в с. Кирилловские Таницы (ЧерМО; на первой необычная надпись на свитке: «Во имя Святыя Жывоначальныя Тр[оицы...]»); на пелене 1598 г. из монастырской ц. во имя К. (вклад С. А. Голицыной, КБМЗ); на пядницах кон. XVI — нач. XVII в. (ЦМиАР), кон. XVI в. (реставрация XIX в., Британский музей; см.: *Кормак Р. Иконы. М., 2008. С. 106, 136. Кат. 99. Ил. 67*), XVII в. из ц. Входа Господня в Иерусалим в Каргополе (ВГИАХМЗ); на иконах нач. XVII в. письма Ермолова (Музей фресок Дионисия в Ферапонтове) и XVIII в. из Горичского мон-ря (КБМЗ); на прориси с иконы XVII в. (*Маркелов. Святыя Др. Руси. Т. 1. С. 298–299. № 147*) и др. В редких случаях свиток изображен в правой руке святого (ГТГ; см.: *Антонова, Мнев. Каталог. Т. 2. С. 69–70. № 426*). Поясной вариант встречается не так часто: икона сер. XVI в. в басменном окладе (ГВСМЗ; см.: *Иконы Владимира и Суздаля: Кат. / ГВСМЗ. М., 2008². С. 242–243. Кат. 39*). Длительное время образом К. считалось изображение преподобного 3-й четв. XVI в. из коллекции А. А. Ширинского-Шихматова (ЦМиАР; надпись утрачена), к-рое в последнее время интерпретируется и как образ прп. Александра Свирского. Единичные изображения К. встречаются также в книжной миниатюре, напр. на фронтисписах рукописей его Жития (сер. XVII в. — ГИМ. Барс. 1084. Л. 1 об.; 10-е гг. XVIII в. — БАН. П. I. Б. 85. Л. 46 об.).

В иконописных подлинниках 2-й четв. XVII — 30-х гг. XIX в. под 9 июня внешность К. уподобляется облику прп. Сергия Радонежского: «...сед, брада доле Сергиевы, ряска вохра с белилы, свиток держит обеа рукама» (РНБ. Соф. № 1523. Л. 172; др. примеры см.: *Маркелов. Святыя Др. Руси. Т. 2. С. 144–145*); «...подобием стар и сед, власы проты, мало с ушей, брада доле Сергиевы и шире, ризы преподобническия, исподь дикожелтая, в руке его свиток» (*Филимонов. Иконописный подлинник. С. 364*). Приводятся разные варианты надписи на свитке: «...не скорбите братия и чада в день покаяния [покая] моего, предаю вас Богу и Пречистой Его Матери» (БАН. Стр. № 66. Л. 114); «...не скорбите братие, но посему, разумеите, аще будут угодна дела моя, то не оскудеет место сие» (*Большаков. Подлинник иконописный. С. 105–106*); «...Сердцеведче, иже видимых и невидимых Зиждителю, услыши нас, Милосерде, и даруй нам чадо, даждь нам плодородие залог, яко да рожденное оно приведет в дар, яко в честем даровании Богу» (ИРЛИ (ПД). Перетц. № 524. Л. 96, под 9 дек.). Тип изображения К. (длина бороды) стал образцом для уподобления

ему облика др. святых, напр. прп. Ирнарха Соловецкого. В пособии для иконописцев 1910 г. худож. В. Д. Фартусова К. описан как «старец 90 лет, сед; волосы проты, борода более средней величины и широковата; лицо худое; одежды убогия и многошвенныя с заплатами, — они состоят из подрясника, подпоясанного ремнем, и мантии, поверх которой надет епитрахиль» (*Фартусов*. Руководство к писанию икон. С. 311).

К раннему этапу развития иконографии К. относится также ряд его изображений на полях икон: фронтальная полуфигура (предположительно, пластина с надписью утрачена) на нижнем поле приписываемой Дионисию Смоленской иконы Божией Матери, с избранными святыми, из ризницы Троице-Сергиева мон-ря (посл. четв. XV в., изображения преподобных дописаны позднее, ГТГ); фигура на левом поле др. Смоленской иконы Божией Матери (XVI в., напротив, очевидно, прп. Сергей Радонежский; ГРМ, из собрания Н. П. Лихачёва); чеканный образ на серебряном окладе визант. иконы Божией Матери «Одигитрия» из Покровского мон-ря в Суздале, кон. XIV — нач. XV в. (московский оклад — 1-я пол. XVI в., ГРМ). В описи Кириллова мон-ря 1601 г. иконы Божией Матери «Одигитрия», «Умиление» и «Знамение» с К. на поле (иногда и с прп. Сергием) упоминаются очень часто (Опись. 1998. С. 48, 58, 61, 67–68, 71, 76–77 и др.). Необычно совмещение ростового образа К. — на левом поле, в молении — с Донской иконой Божией Матери (1-я пол. — сер. XVI в., дар К. Т. Солдатенкова в старообрядческую ц. Покрова Пресв. Богородицы при Рогожском кладбище в Москве; см.: Древность и духовные святыни старообрядчества. М., 2005. С. 48. Кат. 20). Особое покровительство Пресв. Богородицы К. выразилось в появлении резного образа (очевидно, воспроизводил живописный) «Богоматерь с Младенцем на престоле, с предстоящим прп. Кириллом Белозерским» XVI в. в раме 1797 г. работы московских серебряников (ГРМ, происходит из старообрядческой моленной на Коломенской ул. в С.-Петербурге).

Ранним изображением К. является его ростовой фронтальный образ, как и прп. Сергия, на окладе «Христофорова Евангелия» из Кириллова монастыря (1448–1533, ГРМ). Кроме того, уже во 2-й пол. XV в. образ К. помещали на московских памятниках лицевого шитья, в частности в медальоне на нижнем поле сударя «Явление Божией Матери прп. Сергию Радонежскому, с Деисусом и избранными святыми» (посл. четв. XV в., ГММК) — К. с темно-русскими волосами и со сравнительно небольшой бородой; на сударе (по описям, «плащанице») «Избранные святые в молении образу Божией Матери «Неопали-

мая Купина»» из Кириллова Белозерского мон-ря (кон. XV — нач. XVI в., ГРМ; см.: Опись. 1998. С. 152) — К. в среднике крайней слева, за спиной свт. Леонтия Ростовского. Эта традиция прослеживается и позднее: на пелене «Избранные святые» 1-й пол. XVI в. (мастерская вел. кнг. Елены Васильевны Глинской, ГИМ; см.: *Маясова*. 2004. С. 32–33. Ил. 12), на мн. строгановских произведениях шитья, как, напр., на вкладышах в Благовещенский собор Сольвычегодска и Успенский собор Ростова: на 2 пеленах «Мч. царевич Димитрий, с избранными святыми» (1654 и 1656, СИХМ, ГРМ), на воздухе «Положение во гроб, с избранными святыми» и на покровце «Се Агнец Божий, с избранными святыми» (ок. 1661, ГМЗРК; см.: *Силкин*. 2002. С. 192–194, 196–199, 274–277, 324–325. Кат. 21, 23, 83, 84, 127), а также на саккосе патриарха Никона (1655, ГММК; см.: *Маясова*. 2004. С. 318–321. Кат. 108) и на вставном подоле XVIII в. к саккосу митр. Казанского Лаврентия 60-х гг. XVII в. (ГОМРТ; см.: *Маясова*. 2004. С. 294–296. Кат. 95) и др.

Наиболее ранний житийный образ К. был создан в нач. XVI в. (на рубеже 10-х и 20-х гг.) в мастерской Дионисия, когда ее мог возглавлять сын художника, и предназначался для иконостаса Успенского собора Кириллова мон-ря (ГРМ; см.: *Соловьёва*. 2009). В монастырских описях он значителен 4-м справа в местном ряду, после 2 храмовых икон Успения Пресв. Богородицы (Опись. 1998. С. 46–47), недалеко от двери, ведущей к гробнице К. Не исключено, что образ К. «в деянии» был вложен в мон-рь вел. кнг. Василием III и его супругой Соломонией Сабуровой вместе с покровом на раку чудотворца (1514, ГРМ) и шитой подвесной пеленой с житийным образом К. (ГРМ). Оклад иконы 1-й пол. XVI в. хранится в ГТГ. Ростовый образ в среднике восходит по иконографии к единоличной иконе К. письма Дионисия, но фигура более монументальна и репрезентативна, шире жест разведенных рук. Произведение входит в группу созданных на рубеже XV и XVI вв. житийных икон наиболее чтимых рус. чудотворцев.

Состав сюжетного цикла, хотя и следует в целом тексту Жития Пахомия Логофета, ориентирован исключительно на монашескую тематику: в нем отсутствует рассказ о мирской жизни святого, зато сделан акцент на чудесах, сопровождавших основание и становление обители. Цикл начинается с клейма, посвященного постригу преподобного в Симоновом мон-ре. Далее в 20 клеймах изображены: беседа К. с прп. Сергием Радонежским в монастырской хлебне (К. написан более молодым, он склонил голову перед великим собеседником); поставление К. во иерея (облачен в светлую фелю); отказ от настоятельства ради

безмолвия (К. отдает игуменский посох Сергию (Азакову)); чудесное видение обители на Белоозере (К. выглядывает из оконца своей кельи) и уход его с прп. Ферапонтом из Симонова мон-ря; водружение креста на берегу Сиверского оз. и сооружение кельи при помощи крестьян Авксентия и Матфея; чудо о поселянине Андрее, собиравшемся сжечь келью К., и приход плотников-«древделов» для строительства церкви; избавление мон-ря от пожара; приход посланцев кн. Михаила Белёвского (у К. в руке — игуменский посох, у монаха, — вероятно, хлебы для послов); явление К. во сне кн. Михаилу и кнг. Марии с пророчеством о чадородии (в руке К. — 3 сосуда); чудо об умножении вина для богослужения; чудо об умножении хлебов во время голода; спасение рыбаков во время бури на озере; чудо об иноке Далмате, оживленном молитвой К. для причастия (К. в молении пред иконой Божией Матери); явление Пресв. Богородицы и К. во сне боярину Роману Александровичу; исцеление от слепоты супруги кн. Ивана Васильевича Карголомского и некоей женщины (в руке у К. — книга); пророчество К. ученику Христофору о своей смерти; прощание К. с братией и благословение в преиспещенники Иннокентия; погребение К.; исцеление монастырского слуги Авксентия (К. благословляет его крестом); видение К. старцем перед приездом кн. Михаила Андреевича Верейского и его большой супруги Елены и исцеления у гроба преподобного (К. изображен сидящим на гробе со свитком в руках). Т. о., на иконе проиллюстрированы наиболее значимые события подвижничества святого и его чудотворения, особой темой является покровительство Пресв. Богородицы К. и его обители.

В 1-й четв. XVI в. эта икона была украшена подвесной пеленой с ростовым образом К. в среднике и 19 клеймами его жития (ГРМ). Композиции клейм, хотя и соотносятся по составу с житийной иконой, решены своеобразно (особенно в верхних рядах), отличаются лаконичным рисунком и оригинальным серебристым колоритом. Цикл открывается традиц. сценой рождения святого. Посособому изображено видение К.: из окна кельи он зрит на икону Божией Матери «Одигитрия» на высокой рукояти, подобную выносной (*Смирнова Э. С.* «Смотря на образ древних живописцев...»: Тема почитания икон в искусстве Средневека. Руси. М., 2007. С. 275–278). Как и на иконе, важное место занимает клеймо с чудесной помощью К. князю и княгине Белёвским — тема моления о чадородии была близка семье вел. князя Василия III. Не исключено, что знаменщиком рисунка для средника пелены был художник круга Дионисия (*Маясова*. 2004. С. 29–30. Ил. 10).

Интересным памятником житийной иконографии, созданным по особой творческой программе, очевидно, в Макариевской мастерской, является московская икона «Прп. Кирилл Белозерский и свт. Кирилл Александрийский, с 18 клеймами жития преподобного» 2-й пол. XVI в. (из собрания И. С. Остроухова, ГТГ; см.: Антонова, Мнева. Каталог. Т. 2. С. 139–141. № 529). Предполагают, что икона происходит из ц. святителей Афанасия



руги Марии; чудо о рыбаках; преставление К. В клеймах, относящихся ко времени его пребывания в Симоновом монастыре, К. изображен в короткой рясе, в сцене беседы с прп. Сергием — в клобуке. Значительная группа клейм посвящена московскому периоду жизни святого: в частности, включены композиции 2 постригов К. (в рясофор и мантию).

Две иконы с циклом жития К. XVII в. хранятся в соборании ГЭ (обе в окладах, клейма расположены сверху и по сторонам): одна происходит из ц. Рождества Пресв. Богородицы в Вологде, другая — из Троицкой ц. в с. Нёнокса Архангельской обл.

*Прп. Кирилл Белозерский,
в житии.
Пелена. 1-я четв. XVI в.
Москва (ГРМ)*

(Русские житийные иконы XVI — нач. XX в. / ГЭ. М., 1999. С. 82–91. Кат. 19, 20).

В среднике обеих икон святой представлен в рост, с разведенными руками: правой

благословляет, в левой держит развернутый свиток. Автор вологодской иконы нач. XVII в., включающей 15 клейм — от пострига К. до его погребения, — в выборе сюжетов ориентировался на традицию Дионисия. Подбор клейм на сев. иконе имеет более творческий характер. Цикл из 16 композиций начинается с рождения, крещения святого и его приведения к Тимофею Вельяминову; имеются клейма, иллюстрирующие его жизнь в Симоновом мон-ре (в т. ч. благословение на послушание в поварне, поставление архимандритом, уход в Старую Симонову обитель, беседа с прп. Ферапонтом); новый сюжет — возведение ц. Успения Пресв. Богородицы. По сравнению с ранними произведениями меньше внимания уделяется чудесам святого, больше — основным вехам его биографии.

Из ц. во имя К. в Вологде происходит икона святого с 26 клеймами жития (2-я пол. XVII в. (?), под частичной записью, ВГИАХМЗ). В среднике К. представлен в молении выносному образу Божией Матери «Одигитрия», установленному за престолом и украшенному подвесной пеленой и рушником с Голгофскими крестами. Одежды престола, на котором лежит Евангелие и напрестольный крест, также богато декорированы орнаментами, на передней стороне — большое круглое клеймо с изображением Голгофы. Вокруг средника, обрамленного широкой орнаментированной рамой, расположены 26 клейм, в целом повторяющих уже перечисленные сюжеты — от рождения до посмертных чудес святого. В качестве самостоятельных выделены: обучение Космы;

просьба К. к прп. Стефану Махрищскому дать благословение на монашеский постриг; поставление К. во диакона; возведение ц. Успения Пресв. Богородицы; погребение К.; в неск. клеймах показаны посмертные чудеса К., в т. ч. трижды — исцеление бесноватых.

Еще один оригинальный житийный цикл, из 20 композиций, имеется на настольной иконе (предположительно XVI в., под записью посл. трети XIX в.) из старообрядческого собора Покрова Пресв. Богородицы при Рогожском кладбище в Москве. На иконе XVII в. (под записью посл. трети XIX в.) из того же храма в среднике под образом Св. Троицы изображены в рост преподобные Сергий Радонежский и К., по сторонам от них проиллюстрированы в 18 клеймах жития этих святых. Пальцы десницы К. на обеих иконах сложены в двуперстном жесте. На иконе К. с 20 клеймами жития кон. XVI в. (ГИМ) помимо известования о московском периоде жизни святого (половина клейм) и его чудесах подробно рассказано о преставлении старца. К рубежу XVII и XVIII вв. относится икона с 20 клеймами из собрания ЯХМ. «Образ местный Кирилла Белозерского чудотворца с деянием, на празелени» XVI в. находился в Успенской ц. Можайска (Писцовые книги Московского гос-ва. СПб., 1872. Отд. 1. Ч. 1. С. 620–621). Между 1621 и 1668 гг. в Успенском соборе Кириллова мон-ря значилась и др. икона К. «в деянии», вклад А. Ф. Третьякова (Лелекова. 2011. Т. 1. С. 31).

Образ К. встречается также в житийных циклах его сподвижников и учени-



*Прп. Ферапонт
принимает благословение прп. Кирилла.
Клеймо иконы «Преподобные Ферапонт
и Мартиниан Белозерские, в житиях».
1732 г. Иконописец мон. Феодосий
(Музей фресок Дионисия в Ферапонтове)*

ков, напр. в клеймах с изображением беседы К. и прп. Ферапонта и благословения прп. Ферапонта перед его уходом от К. на иконе «Преподобные Ферапонт и Мартиниан Белозерские, в житиях» письма мон. Феодосия (1732, Музей

фресок Дионисия в Ферапонтове). Представление К. проиллюстрировано в Голыцинском томе Лицевого летописного свода 70-х гг. XVI в. (РНБ. Ф. IV. 225. Л. 393 об.). Среди лицевых Житий К. наиболее значительным является цикл из 36 оригинальных по композициям миниатюр, открывающих текст каждой главы, в кирилло-белозерской рукописи 10-х гг. XVIII в. (БАН. П. I. Б 85).

Из житийной иконографии К. выделась как самостоятельный сюжет композиция «Явление Божией Матери прп. Кириллу Белозерскому в Симоновом монастыре». Такое наименование условно, поскольку, согласно Житию, преподобный во время молитвы ко Пресв. Богородице только слышал голос и видел за окном в небесном зареве место буд. обители. Однако в последионисиевский период в соответствующем клейме на житийных иконах нередко стали изображать Божию Матерь, указывающую К. путь в Белозерье. Так, и на отдельных иконах этого извода, напр. кон. XVII в. (ЦАК МДА; см.: «Угодно в очах Божих дело сие...»: Сокровища ЦАК МДА. Серг. П., 2004. С. 194–195), святой дважды изображен в келье внутри монастырской стены: предстоящим в молитве Богородичному образу и обращенным к Богоматери, протянувшей перст к белокаменной обители на высокой горе у озера (на верхнем поле — образ Св. Троицы). Аналогичный по расположению фигур большой образ нач. XVIII в. происходит из Кириллова мон-ря (КБМЗ), где этот сюжет был одним из любимых. Он поразному воспроизведен и на монастырских памятниках лицевого шитья. Так, на оплече стихаря из мастерской кнг. Евфросинии Старицкой (1565, КБМЗ) показан только К., смотрящий из окна своей кельи на место, обозначенное крестом. На пелене 1620–1635 гг. (вклад семьи Сулешевых, КБМЗ), исполненной в Вознесенском мон-ре Московского Кремля, К., взирающий на Пресв. Богородицу, держит в руках раскрытую книгу. Пелена 1-й пол. XIX в. (КБМЗ) состоит из 2 частей: панорамы Кириллова мон-ря с осеняющим его Св. Духом и изображения молитвы К. возле аналая внутри кельи; сверху вышиты слова Божией Матери («Кирилле, изыди отсюда...»). «Видение Кирила чудотворца» было написано на стене у боковых дверей Успенского собора, рядом с «Сергиевым видением» — явлением Божией Матери прп. Сергию Радонежскому (Опись. 1998. С. 72).

Как вариант этого извода изредка встречается изображение К. в молении образу Божией Матери с Младенцем, стоящего справа перед престолом с книгой и крестом, как на 2 иконах кон. XVII в. из ц. во имя К. в Вологде (ВГИАХМЗ). На верхнем поле — образ Св. Троицы Ветхозаветной. Вероятно, к числу «раздаточных» относилась по-



Прп. Кирилл Белозерский,
в молении перед образом Божией Матери.
Икона. 2-я треть XIX в. (АМИИ)

добная икона 2-й трети XIX в. (АМИИ): К. изображен в интерьере кельи, у него в руке свиток с текстом: «Се удалихся бегая и...» (Пс 54. 8). Возможно, иконография таких икон восходила к среднику чтимого житийного образа из вологодской Кирилловской ц.

Уникальной по композиции является икона «Пресв. Богородица с сонмом святых, видом Нового Симонова монастыря и явлением прп. Кириллу Белозерскому» 1-й пол. XVIII в. (ГМЗК; см.: Полякова О. А. Архитектура России в ее иконе: Города, мон-ри и церкви в иконописи XVI–XIX вв. из собр. Музея-заповедника «Коломенское». М., 2006. С. 156–161, 247. Кат. 31), происходящая из Старого Симонова мон-ря — места подвижничества К., где случилось это чудесное событие. Однако изображенный на иконе архитектурный ансамбль соответствует облику Нового Симонова мон-ря в 3-й четв. XVII в. (икона воспроизводит более ранний образец); надпись в клейме: «Явися Пресвята Богородица преподобному архимандриту Кирилу, показующему где быть пресловущему чесные обители Кирилову манастырю». К. не только изображен в сцене явления, но и присутствует в группе предстоящих Богоматери преподобных.

С кон. XV в. образ К. начали писать в деисусном ряду иконостаса, как правило напротив прп. Сергия Радонежского, — напр., в небольшом чине работы московского мастера кон. XV — нач. XVI в. из Преображенской ц. Гуслицкого мон-ря (ГРМ; возможно, происходит из кремлевской ц. во имя свт. Алексия, митр. Московского; см.: Малкин М. Г. Два живописных ансамбля круга Дионисия и его преемников // ДРИ. 1989. С. 123–131). Целый ряд подобных икон находился в вологодских и сев. храмах и мон-рях: сер. XVII в. из деисусного чи-

на Покровского Глушицкого монастыря, XVII в. из вологодской ц. Преображения на Болоте, кон. XVII в. из ц. св. Иоанна Предтечи в Дюдиковой пуст. (все в собрании ВГИАХМЗ), нач. XVIII в. из церкви дер. Согиницы Подпорожского р-на Ленинградской обл. (ГЭ; см.: Косцова, Побединская. 1996. С. 37, 108. Кат. 23). Образ К. с поднятыми в молении руками (реже со свитком) помещали в правой или левой части Деисуса в зависимости от программы всего комплекса, иногда писали почти фронтально (икона XVIII в. из Успенской ц. Александра Куштского мон-ря, ВГИАХМЗ). Эта традиция, характеризующая К. как одного из наиболее чтимых рус. преподобных, сохранялась и позднее (деисусный образ из собора Феодоровской иконы Божией Матери, сооруженного и украшенного «в русском стиле» в память 300-летия Дома Романовых в С.-Петербурге, ок. 1913, ГМИР).

Иконографический тип с образом К. на фоне созданной им обители появился относительно поздно: известные памятники датируются XVIII–XIX вв.



Прп. Кирилл Белозерский.
Икона из деисусного чина.
Сер. XVII в.
Вологда (ВГИАХМЗ)

Они в значительной степени различаются по композиции: К. мог быть изображен фронтально в центре средника, как на иконе 2-й четв. XVIII в. из Димитриева Прилуцкого мон-ря (ВГИАХМЗ; см.: Комашко Н. И. Русская икона XVIII в. М., 2006. С. 208, 330. Кат. 179), где фо-

ном является панорама мон-ря с запада и тщательно выписанный пейзаж, или же вполоборота влево, в молении образу Успения Пресв. Богородицы в небесном сегменте, как на иконе 1741 г. (согласно подписи, выполнена «тщанием» архим. Вавилы, КБМЗ),— монастырь представлен со стороны въездной Казанской башни. Более редкий вариант встречается на иконе из ц. Благовещения Пресв. Богородицы в с. Едома (кон. XVIII — нач. XIX в., ЧерМО), где центральную часть средника занимает панорамный вид монастыря с зап. стороны, а К., обращенный к Спасителю в об-



Прп. Кирилл Белозерский, с видом мон-ря. Икона. 2-я четв. XVIII в. Вологда (ВИАХМЗ)

лаках, написан справа сверху, за монастырской стеной.

На подобных иконах топография места и храмы обители и скита изображены с исторической достоверностью, переданы реалии времени. Это особенно заметно при сопоставлении их с гравюрами и литографиями, на к-рых вид мон-ря дополняет образ его небесного покровителя. Одна из ранних гравюр была создана в 1720 г. в С.-Петербурге А. И. Ростовцевым (повторена в литографии на основе хранившейся в монастыре медной доски в 1896); следующий («возобновленный») гравированный вариант был выполнен мастером М. Н. Нехорошевским в Москве в 1742 г. (*Ровинский*. Народные картинки. Кн. 2. С. 299. № 616; Кн. 4. С. 488–490. № 616 А, 616 Б; *Бабушкина И. М.* Кирилло-Белозерский мон-рь в изображениях XVIII–XIX вв. // Кириллов. 2001. Вып. 4. С. 126–141). К. представлен в правой части композиции, Богородица с Младенцем — слева напротив него, сверху — иконы Преображения, Успения и Введения во храм Пресв. Богородицы; здания монастырского комплекса, разделенного на 4 части (Успенский и Иоанновский мон-ри, Острог и Новый город), пронумерованы и под-



Преподобные Сергий Радонежский и Кирилл Белозерский. Икона. XVII в. (КБМЗ)

писаны. В это время в мон-ре была собственная «листопечатная» мастерская, где тиражировались «чудотворные листы». Известны также литография 1877 г. (ГИМ; см.: Прп. Сергий Радонежский / Авт.-сост.: Н. Н. Чугреева. М., 1992. С. 176. Ил. 94), тоновая литография в память 500-летия Кириллова монастыря 1897 г., отпечатанная в мастерской В. Тиля в Одессе (КБМЗ), небольшая хромофотография 1901 г. из одесской мастерской Е. И. Фесенко (КБМЗ) с образом К. на фоне обители.

Интересным вариантом единоличной иконографии К. является ростовской образ кон. XVII в. (ГМИР), где святой предстает храмоздателем, с большой моделью обители в правой руке (внутри монастырской стены — множество хра-



Преподобные Кирилл Белозерский и Сергий Радонежский, святители Григорий и Николай Чудотворец. Клеймо на престольного креста. Нач. XVI в.

Кириллов Белозерский мон-рь (КБМЗ)

мов с луковичными главами и колокольня), левой рукой он держит развернутый свиток; позем украшен серебряным растительным орнаментом. О почитании К. в старообрядческой среде свидетельствует выговская икона кон. XVIII — нач.

XIX в.: преподобный написан в традиционной древнерусской ростовой иконографии, со свитком в руке, на поземе — невысокие деревья (ГЭ; см.: *Косцова, Побединская*. 1996. С. 37, 110. Кат. 25). На одной из хоругвей, исполненных к 500-летию Кириллова Белозерского монастыря (1897, КБМЗ), голова К. покрыта схимническим куколем.

Изображения К. вместе с др. святыми многочисленны и разнообразны. В XVI–XVII вв. образ К. вырезали на деревянных крестах и небольших иконках — таких, как на престольный крест нач. XVI в. (КБМЗ), «поклонный» крест 1598 г. (ГРМ), образ Божией Матери «Знамение», с избранными святыми, XVI в. (раскраска XVIII в., частное собрание; см.: *Шесть веков рус. иконы: Новые открытия: Кат. выст. / ЦМиАР. М., 2007. С. 149, 204. Кат. 132*), 2-сторонние наперсные кресты и др. Как правило, К. представлен в одном из клейм вместе со свт. Николаем Чудотворцем и с прп. Сергием Радонежским. Центром изготовления подобных, тщательно проработанных и расписанных темперой предметов являлся Кириллов монастырь (подробнее см.: *Плешанова И. И.* Работы кирилловских резчиков в собр. ГРМ // ДРИ. 1989. С. 232–242). В стилистике многих из них заметно влияние традиций живописи Дионисия. Образ К. часто присутствует среди изображений святых на резных дробницах, украшающих оклады икон, подвесные пелены и надгробные покровы (покров на гробницу царевны Софии Михайловны, 1636, ГММК; см.: *Иконописцы царя Михаила Романова: Кат. выст. / ГММК. М., 2007. С. 126–127. Кат. 48*); он выгравирован на створке серебряного позолоченного реликвария 1-й трети XVI в. (из покоев имп. Александра III в Гатчинском дворце, ГЭ; см.: *Томсинский С. В.* Серебряный реликварий XVI в. из собр. ОИРК ГЭ // *Сообщ. ГЭ. СПб., 2011. Вып. 59. С. 125–135*), на крестообразной серебряной пластине XVII в. (ГРМ) в сонме святых.

В ряду др. Вологодских святых К. написан на нижнем поле иконы «Господь Вседержитель, с образом Св. Троицы, Деисусом и избранными святыми на полях» 50–60-х гг. XVI в. из частного собрания (Шедевры рус. иконописи XIV–XVI вв. из частных собр.: Кат. М., 2009. С. 458–460. Кат. 105); в ряду избранных святых — на ростовской 3-рядной иконе 1565 г. письма Д. И. Усова и на 2-рядной иконе кон. XVI в. (рядом с прп. Дионисием Глушицким, обе в ГТГ: *Антонова, Мнева*. Каталог. Т. 2. С. 52–53, 184–185. № 399, 587), на каргопольской многорядной иконе посл. четв. XVI в. и нижегородской 2-рядной иконе сер.—2-й пол. XVII в. (обе в ГРМ) и др. На выносной иконе «Свт. Леонтий Ростовский, с избранными святыми» 3-й четв. XVI в. (под записью) из ц. свт. Леонтия

Ростовского в Вологде (ВГИАХМЗ) в верхней части композиции в круглых клеймах — поясные фронтальные изображения прп. Димитрия Прилуцкого и К. На вологодской иконе-пяднице 1-й трети XVII в. (под костромским окладом 1828 г., частное собрание; см.: Русская икона XV—XX вв. из колл. И. В. Возякова. М.; СПб., 2009. С. 63, 324. Кат. 37) К. изображен вместе с преподобными Сергием Радонежским и Димитрием Прилуцким.

Приписное изображение К. нередко дополняет иконы свт. Николая Чудотворца с избранными святыми, напр.



Прп. Кирилл Белозерский.
Фрагмент иконы «Страшный Суд».
1783 г. Вологда (ВГИАХМЗ)

образ 1-й пол. XVI в. из ц. во имя К. в Кирилловом Белозерском монастыре, образ из Троице-Сергиева монастыря (ок. 1592, СПГИАХМЗ; в правой руке К. свиток, левая раскрыта ладонью, надпись: «прп(д)ный кирил») или образ 1670 г. (ЧерМО) из ц. Преображения Господня в с. Борисоглебском (ныне дер. Ирма Шекснинского р-на Вологодской обл.). Сохранялась традиция размещения образа К. на поле Богородичных икон — напр., икон Божией Матери «Одигитрия» 2-й пол. XVI в. из Благовещенского мон-ря в Муроме (МИХМ; см.: Иконы Мурома. М., 2004. С. 104–105. Кат. 10), XVII в. из Димитриева Прилуцкого мон-ря (ВГИАХМЗ). В образе монаха-ангела, восходящего по лестнице духовной к Горнему Иерусалиму, К. изображен на иконе «Страшный Суд» (1783, ВГИАХМЗ).

В Кирилловом монастыре иконы К. разных изводов имелись во мн. храмах, в т. ч. посвященных арх. Гавриилу и Усекновению главы св. Иоанна Предтечи с приделом во имя К. (Опись. 1998; Лелекова. 2011. Т. 1. С. 31–32). Сохранявшиеся в обители личные вещи К. не нашли отражения в его иконографии. Со-

брано много сведений о «раздаточной» иконописной продукции, создававшейся в обители и по ее заказам (Лелекова О. В. Мат-лы к истории худож. мастерской Кирилло-Белозерского мон-ря в XVII–XVIII вв. // Она же. 2011. Т. 1. С. 195–232). Иконы К. упоминаются в переписных книгах других вологодских монастырей: в 1676 г. — в деисусном и местном рядах иконостаса ц. Введения во храм Пресв. Богородицы Корнилиева Комельского монастыря, в иконостасе теплой ц. прп. Антония Великого — в Деисусе и на образе «Знамение Пречистой Богородицы, а по странам Антония Великого да Кирила Белоозерского молящие, писаны на краске» (Переписные книги вологодских мон-рей XVI–XVIII вв.: Исслед. и тексты / ГИМ; отв. ред.: М. С. Черкасова. Вологда, 2011. С. 310–311, 317). В описи Спасо-Каменного (1670) и Димитриева Прилуцкого (1688) мон-рей назван образ Божией Матери «Одигитрия» с К. (Там же. С. 51, 120). Икона К. и прп. Кирилла Новоезерского находилась в ц. преподобных Дионисия и Амфилохия Глушицких в Сосновецком мон-ре, образ К. и прп. Дионисия Глушицкого в молении Св. Троице — в храме Спаса Всемилоствивого в Прилуцком мон-ре, икона К. и прп. Антония Великого — в надвратной ц. свт. Николая Чудотворца Корнилиева Комельского мон-ря в местном ряду иконостаса (Там же. С. 46, 226, 335; кроме того, в описях значатся единичные иконы святого).

Известны «программные» совместные изображения К. и прп. Сергия Радонежского: на иконе XVII в. (КБМЗ) — под образом Св. Троицы (см. также: Опись. 1998. С. 82, 102); с прп. Кириллом Новоезерским: на вологодской иконе 2-й четв. XVIII в. из ц. св. Иоанна Предтечи в Дюдиковой пуст. Вологды (ВГИАХМЗ) — на фоне панорамы Кириллова Белозерского мон-ря; с прп. Александром Ошевенским: на каргопольских иконах 2-й пол. XVII в. и кон. XVIII — нач. XIX в. артели И. И. Богданова-Карбатовского (АМИИ, КИАМЗ; см.: Святые каргопольской земли (живопись, графика): Из собр. музеев Архангельской обл.: Кат. выст. / Сост.: Т. М. Кольцова, М. Л. Рягузова. Архангельск, 2002. Кат. 3, 6). Со святителями Николаем Чудотворцем и Леонтием Ростовским К. представлен на обороте запрестольной выносной иконы Божией Матери «Одигитрия» ок. 1497 г., XVI в. (КБМЗ; см.: Опись. 1998. С. 68; Лелекова. 2011. Т. 1. С. 415–416; Т. 2. Кат. 57), с преподобными Антонием Римлянином и Кириллом Новоезерским — на иконе XIX в. из иконостаса ц. Благовещения Пресв. Богородицы Ферапонтова монастыря (КБМЗ). На вологодских и сев. землях образ К. иногда помещали на столбиках царских врат иконостаса — напр., на «унских вратах» сер. — 3-й четв.



Преподобные Кирилл Белозерский
и Александр Ошевенский.
Икона. 2-я пол. XVII в. (АМИИ)

XVII в. (ГРМ; см.: Федосеева М. В. Памятники древнерус. прикладного искусства, вывезенные акад. В. В. Суловым из Архангельской губ. // Программа «Храм»: Сб. мат-лов. СПб., 1994. Вып. 6. С. 98–108).

На рубеже XVII и XVIII вв. появились композиции «Собор Белозерских свя-



Преподобные Кирилл Белозерский
и Сергей Радонежский.
Фрагмент иконы «Спас Смоленский,
с предстоящими святыми».
1-я треть XVIII в. (КБМЗ)

тых» с изображением К. на одном из центральных мест. Большая храмовая икона с изображением стоящей на облаке Богородицы с Младенцем, Белозерских и избранных святых (прп. Алексей,

человек Божий, прп. Александр Свирский) происходит из Андогской Успенской пуст. Белозерского р-на (кон. XVII — 1-я пол. XVIII в., Белозерский КМ). Основатели монастырей и пустыней на землях Белозерья написаны в молении Божией Матери на иконе нач. XVIII в. (ЦМиАР; см.: *Чугреева Н. Н.* «Собор белозерских святых» в рус. иконописной традиции // Рус. ист. деятели в иконе: Тез. докл. науч. конф., дек. 1989 г. М., 1995. С. 48–51). В центре миниатюрной иконы в среднике складня 1-й трети XVIII в. (частное собрание; см.: *Романенко Е. В.* Нил Сорский и традиции рус. монашества. М., 2003. Вкл. Рис. 13) К. изображен напротив прп. Кирилла Новоезерского в молении Господу Вседержителю. На идентичных по



Прп. Кирилл Белозерский.
Фрагмент иконы
«Собор русских чудотворцев».
Кон. XVIII — нач. XIX в.
Выг (МИИРК)

композиции иконах «Собор Белозерских чудотворцев» посл. четв. XVIII в. и нач. XX в. из ц. Богоявления и часовни во имя К. в Белозерске образ святого помещен в 1-м ряду напротив прп. Ферапонта. К. представлен на иконах «Избранные Белозерские чудотворцы» (1837–1838, мастер Н. Милавин) из иконостаса ц. прп. Мартиниана Белозерского в Ферапонтовом мон-ре и посл. трети XIX в. из ц. Казанской иконы Божией Матери в Устюжне.

Как защитник и покровитель своего края К. изображен на местных вологодских и белозерских иконах среди предстоящих и припадающих святых в изводе «Спас Смоленский». В частности, на иконах сер. XVII в. (ок. 1668?) из местного ряда иконостаса Успенского собора (КБМЗ), 1-й трети XVIII в.

(КБМЗ) — слева в рост вместе с прп. Сергием Радонежским (см. также: *Опись. 1998. С. 107* — с прп. Варлаамом Хутыньским). На иконе XVII в. из вологодской ц. свт. Леонтия Ростовского (ВГИАХМЗ) К. — в земном поклоне вместе с прп. Алексием, человеком Божиим, небесным покровителем царя Алексея Михайловича (напротив преподобных Марии Египетской и Димитрия Прилуцкого). Подобная икона — «в подножии» К. и прп. Корнилий Комельский — упоминается в описи 1676 г. Введенского собора Корнильева Комельского мон-ря (Переписные книги. 2011. С. 312). На иконе кон. XVIII в. из ц. прп. Иоанна Лествичника Кириллова Белозерского монастыря (КБМЗ) К. один припадает к стопам Иисуса Христа, склонившего к нему голову (на обороте надпись: «Спаса стоящаго по краске припа[в]шаго Кириль Бе»). Довольно часто образ К. (рядом с изображением прп. Кирилла Новоезерского) включался в сонм Вологодских чудотворцев на иконах Спаса Вседержителя с предстоящими и припадающими святыми. К ним относятся, напр., иконы XVIII в. из Троицкой (Герасимовской) ц. на Кайсаровом ручье и из ц. Рождества Пресв. Богородицы на Верхнем долу в Вологде (ВГИАХМЗ), икона «Иисус Христос Великий Архирей, с Вологодскими чудотворцами» (3-я четв. XVIII в., ВГИАХМЗ) и др. На иконе «Явление Богородицы и свт. Николая пономарю Юрышу, с русскими чудотворцами» из вологодской ц. Преображения на Болоте (XVIII в., ВГИАХМЗ) К. в коленопреклоненном молении — справа ближайший к центру.

Изображения К. иногда вводились в композиции «Собор Новгородских святых», как на большой пяднице кон. XIX — нач. XX в. из ц. ап. Филиппа в Вел. Новгороде, куда включены мн. Белозерские чудотворцы, и «Собор Радонежских святых», как на 2 иконах «Собор св. учеников прп. Сергия» 2-й пол. XIX в. из Успенского собора ТСЛ (на зап. грани юго-зап. столпа и на вост. грани сев.-вост. столпа). Образ святого присутствует в уникальной композиции «Собор Печерских и Вологодских святых» 1-й четв. XVIII в. (?) в чеканном окладе 1732 г., изготовленном «тщаниемъ града Вологды купецкаго человека Антона Леонтьева сына Колмогорова» (надпись именует икону образом Божией Матери Печерской, ВГИАХМЗ). В центре композиции — Богородица в короне (тип Оранты), вокруг — сонм Киево-Печерских и Вологодских чудотворцев; ростовой образ К. в схиме — в левой группе предстоящих, в одном ряду с преподобными Иоасафом Каменским, Амфилохием Глушицким и Кириллом Новоезерским. Образ К. обязательно писали на иконах «Собор русских святых» разных иконографических ва-



Прп. Кирилл Белозерский.
Икона на раке с мощами святого.
2005 г. Иконописец В. Т. Воеводова

риантов, напр. на выговской иконе кон. XVIII — нач. XIX в. (МИИРК), на старообрядческих иконах нач. XIX в. из Черновицкой обл. (НКПИКЗ) и 1-й пол. XIX в. из моленной на Волковом кладбище в С.-Петербурге (ГМИР, изображен дважды) и др.

Примерами включения образа К. (вместе со свт. Кириллом Александрийским) в минейные циклы являются иконы: «Миня на июнь» кон. XVI в. из ц. прп. Димитрия Прилуцкого на Наволоке в Вологде (ВГИАХМЗ; см.: *Рыбаков. 1995. Кат. 81*) и «Миня на май и июнь» XVII в. из старообрядческого скита в Судиславле Костромской обл. (поновление — 1-я четв. XIX в., ГРМ); листы из гравированных святцев Г. П. Тепчегорова 1714 и 1722 гг. (экземпляры 2-й четв. XVIII в. в РГБ; см.: *Ермакова М. Е., Хромов О. Р.* Рус. гравюра на меди 2-й пол. XVII — 1-й трети XVIII в. (Москва, С.-Петербург): Описание колл. отд. изоизданий РГБ. М., 2004. С. 44, 48. Кат. 33. 10, 34. 10); святцы в молитвеннике с месяцесловом кнг. М. П. Волконской, проиллюстрированном в 50-х гг. XIX в. под рук. и при участии Ф. Г. Солнцева (Молитвослов кнг. М. П. Волконской: Работы акад. живописи Ф. Солнцева / Сост.: Г. В. Аксенова. М., 1998. С. 208), и др.

В монументальной живописи образ К. часто вводился в программы росписей больших городских и монастырских соборов, напр. Преображенского собора в Ярославле (1563–1564, на сев.-вост. столбе; см.: *Анхудинова Е. А., Мельник А. Г.* Спасо-Преображенский собор в Ярославле. М., 2002. С. 100. Табл. 9), Троицкого собора переславского Данилова монастыря (1662–1668, артель Гурия Никитина; см.: *Суккина Л. Б.* Троицкий собор Данилова мон-ря в Переславле-Залесском. М., 2002. С. 69. Табл. 4) или Троицкого собора Ипатьевского мон-ря в Костроме (1684, его же артель; см.: *Куколевская О. С.* Стенопись Троицкого собора Ипатьевского мон-ря. М., 2008. Т. 1. С. 98–99. Ил. 49). В стенописи 70-х гг. XIX в. храма Христа Спасителя К. был представлен на западной стене (худож. П. Ф. Плешанов; см.: *Мостовский М. С.* Храм Христа Спасителя / [Сост. заклоч. ч.: Б. Споров]. М., 1996. С. 85). Достаточно условно тип «иконопортрета» святого воспроизведен на зап. стене паперти вологодской ц. Покрова Пресв. Богородицы на Торгу (1902, вологодский живописец М. А. Алексеев). Скульптурный образ К. имеется на юж. внутренних дверях Исаакиевского собора в С.-Петербурге (1846–1850, И. П. Витали).

В XX в. наиболее известными изображениями К. стали работы мон. *Иулиании (Соколовой)*. К. представлен во главе группы Белозерских чудотворцев в композиции «Все святые, в земле Русской просиявшие» — на иконах 1934 г., 50-х гг. XX в. (2 в ТСЛ, СДМ; см.: *Алдошина Н. Е.* Благословенный труд. М., 2001. С. 231–239); в молении Иисусу Христу — на единоличной иконе К. 30–40-х гг. XX в. (частное собрание; см.: *Алдошина Н. Е., Алдошина А. Е.* Иконописец мон. Иулиания: Посвящ. 30-летию со дня кончины. М., 2012. С. 128) — написана по образцу иконы прп. Александра Свирского нач. XVII в. (дар Г. Д. Костакки, ЦМиАР); вместе с др. собеседниками и учениками прп. Сергия — на столбике сени над ракой прп. Никона Радонежского в посвященном ему приделе Троицкого собора ТСЛ (нач. 50-х гг. XX в.). Прорись с образом К. для Миней МП выполнили прот. Вячеслав Савиных и Н. Д. Шелягина (Изображения Божией Матери и святых Правосл. Церкви. М., 2001. С. 253). Наиболее значительным образцом современной иконописи является образ на раке К. письма В. Т. Воеводовой (2005, иконописная мастерская МДА). К. представлен на бронзовом рельефе креста, установленного на месте разрушенного Всеградского собора во имя Спаса Всемилоостивого в Вологде (1997, скульптор А. В. Климов), в росписи на южной стене ц. Покрова Пресв. Богородицы на Козлене в Вологде (1998–2000, худож. А. Ю. Демидов) и др.

Лит.: *Вздорнов Г. И.* Неизвестная статья А. И. Анисимова «Иконизация Кирилла Белозерского» // ПКНО, 1987. М., 1988. С. 184–201; 1000-летие рус. худож. культуры: [Кат. выст.]. М., 1988. С. 61, 82, 336–337, 343. Кат. 73–79, 98; ДРИ. М., 1989. [Вып.:] Худож. памятники Рус. Севера; *Рыбаков А. А.* Вологодская икона: Центры худож. культуры земли Вологодской XIII–XVIII вв. М., 1995; *Косцова А. С., Побединская А. Г.* Рус. иконы XVI — нач. XX в. с изображением монастырей и их основателей: Кат. выст. / ГЭ. СПб., 1996. С. 34–37. Кат. 21–25; *Лихачёва Л. Д.* Ранний покров Кирилло-Белозерского мон-ря из собр. Рус. музея // ПКНО, 1994. М., 1996. С. 381–387; Русские мон-ри: Искусство и традиции / ГРМ. СПб., 1997. С. 32–49, 126; Возрожденные шедевры Рус. Севера: Исслед. и реставрация памятников худож. культуры Вологодской обл. М., 1998. С. 51, 53, 60, 116. Кат. 111, 116, 136, 301; *Маркелов.* Святые Др. Руси. Т. 2. С. 144–145; Опись строений и имущества Кирилло-Белозерского монастыря 1601 г.: Комментар. изд. / Сост.: З. В. Дмитриева, М. Н. Шаромазов. СПб., 1998; *Чугреева Н. Н.* Об одном типе списков с иконы прп. Кирилла Белозерского Дионисия Глушицкого в собр. Музея им. Андрея Рублева // Кириллов: Краевед. альманах. Вологда, 1998. Вып. 3. С. 193–200; *Филатов В. В.* Маленькая икона «Кирилл Белозерский» в Сергиево-Посадском музее // Ферапонтовский сб. М.; Ферапонтово, 1999. Вып. 5. С. 238–248; Дионисий «живописец пресловущий»: К 500-летию росписи Дионисия в соборе Рождества Богородицы Ферапонтова мон-ря: Выст. произв. древнерус. искусства XV–XVI вв. / ГТГ. М., 2002. С. 158–162, 169–173, 206–207, 212–214, 219–221. Кат. 37, 38, 41, 53, 54, 57; *Петрова Л. Л., Петрова Н. В., Никанорова Л. В.* Церк. искусство XV–XIX вв.: Путев. / КБМЗ. М., 2002; *Силкин А. В.* Строгановское лицезовое шитье. М., 2002; Прп. Димитрий Прилуцкий, Вологодский чудотворец: К 500-летию Сретения чудотв. образа 3 июня 1503 г. М., 2004. С. 90, 92, 95, 106. Кат. 32, 37, 40, 56; *Маясова Н. А.* Древнерус. лицезовое шитье: Кат. М., 2004; Русское искусство из собр. ГМИР / Авт. текста: М. В. Басова. М., 2006. С. 50–51, 138–139. № 54, 56, 213; *Соловьёва И. Д.* Житийная иконография прп. Кирилла Белозерского // *Seminarium Bulkinianum* — 2: К 70-летию со дня рожд. В. А. Булкина. СПб., 2007. С. 247–272; она же. Прп. Кирилл Белозерский: Житие в иконе. М., 2009; *Петрова Л. Л., Петрова Н. В., Шурина Е. Г.* Иконы Кирилло-Белозерского музея-заповедника. М., 2008; *Куликова О. В.* Древние лики Рус. Севера: Из музейного собр. икон XIV–XIX вв. г. Череповца. М., 2009. С. 88–89, 94–95, 109, 168, 226–227, 229, 234. Кат. 36, 40, 51, 84. Ил. 37, 41, 51, 85; Святые земли Русской: Кат. выст. / ГРМ. СПб., 2010. С. 92, 110–120, 206–207, 214–215. № 46, 59–67, 126, 131; *Лелекова О. В.* Рус. классический иконостас: Иконостас из Успенского собора Кирилло-Белозерского мон-ря, 1497 г. М., 2011. 2 т.; Прп. Кирилл Белозерский / Общ. ред.: Г. М. Прохоров. СПб., 2011.

Н. Э. Зеленина, Е. А. Виноградова

КИРИЛЛ, прп., Борисоглебский — см. в ст. *Корнилий*, прп., Переяславский.

КИРИЛЛ († ранее 1584, астраханский Свято-Троицкий мон-рь), прп. (пам. в Неделю 2-ю по Пятидесятнице — в Соборе всех святых, в земле Российской просиявших), 1-й игум.



*Прп. Кирилл Астраханский.
Икона. Нач. XX в.
(ц. в честь Казанской иконы
Божией Матери в Астрахани)*

астраханского во имя Св. Троицы муж. мон-ря. Происхождение К. неизвестно. По поручению царя *Иоанна IV Васильевича* преподобный прибыл в Астрахань в 1567/68 г. В Астраханском кремле он начал строительство первого в крае после его завоевания Российским гос-вом общежительного мон-ря. Место для обители было определено у деревянной ц. во имя свт. Николая Чудотворца, построенной в 1558–1560 гг.; в ней хранился образ свт. Николая, принесенный в Астрахань русскими войсками. На содержание мон-ря царь установил небольшую денежную и хлебную ругу. В 1569 г. турки и крымцы во время похода на Астрахань захватили в плен монастырского келаря Арсения и служку игумена. В жалованной царской грамоте от 5 марта 1573 г. говорится, что К. «храм Живоначальной Троицы поставил новый, да прирубил трапезу шести сажень да келарскую шести сажень, да поставил двенадцать келий, да две погребницы с сушилы, да хлебню, да поварню, да ограду вокруг монастыря огородил сверх двух сажень, да он же богомолец наш сооружает два храма, храм

Пречистые Введения, да храм Николы Чудотворца», дерево на строительство которых он «прикупил» в Казани. Братии в мон-ре набралось 25 чел. «да слуг и детенышев человек с 20 и больше» (АИ. Т. 1. № 184. С. 346).

Вместо руги астраханские воеводы предоставили Троицкому мон-рю учуги (места для промыслового лова крупной рыбы) на Волге. Утратив надежду получить жалованье для монастыря в полном объеме, К. подал царю челобитную, в которой попросил закрепить эти учуги за обителью. Жалованной грамотой от 12 февр. 1575 г. царь удовлетворил просьбу настоятеля. Этим актом также были разграничены судебные полномочия монастырской и светской властей в Астрахани. В нарушение законодательства воеводы пытались распространить свою судебную власть на церковных лиц. Игумен пожаловался царю, который решил конфликт в пользу духовенства. К. получил право судить «слуг и всяких монастырских людей» (Там же. № 193. С. 357). Не исключено, что К. упоминается как «игумен Кирилла» в подписанном последним соборном приговоре о монастырских вотчинах от 15 янв. 1580 г. (Законодательные акты Русского гос-ва 2-й пол. XVI — 1-й пол. XVII в.: Тексты. Л., 1986. № 40. С. 59).

Троицкая обитель сыграла исключительно важную роль в развитии церковной жизни в Астрахани и зарождении Астраханской епархии (см. *Астраханская и Енотаевская епархия*). По преданию, К. ревностно занимался просвещением Астраханского края и заслужил почитание у иноверцев, называвших его Кара-Дауд (Чёрный Давид).

К. был похоронен в Троицком монастыре. Над его погребением возвели деревянную часовню. К 1677 г. она обветшала и была заменена каменной, в нач. XIX в. к часовне пристроили 4-колонный портик. В советское время часовня находилась в ведении кремлевского гарнизона и использовалась для армейских нужд. Во время реставрационных работ в Астраханском кремле в 70–80-х гг. XX в. она была восстановлена, после чего в ней устроили магазин для торговли сувенирами. В 1992 г. часовню передали Астраханской епархии. В 1999 г. была изготовлена деревянная гробница, ее покрывала «плащаница» с изоб-

ражением святого. Мощи К. почитают в часовне под спудом.

Почитание. По преданию, К. совершил чудо, оказав помощь астраханцам при пожаре в 1599 г., спас от потопления во время бури на Волге купца Емельяна Парфентьева (в память об этом Парфентьев повелел написать образ К.). Житие К. было составлено во 2-й пол. XVIII в., когда он, очевидно, уже являлся местночтимым святым. Жизнеописание К. сохранилось в ряде списков летописи астраханского Троицкого мон-ря (напр.: ОРК Астраханского ист.-архит. музея-заповедника. КП. 41422/3). К. назван в «Книге, глаголемой Описание о российских святых» (Описание о российских святых. С. 257). Известны тропарь и кондак К., память его чтится 18 марта, в день памяти свт. Кирилла I, еп. Иерусалимского.

В 2002 г. синодальная комиссия по канонизации вынесла решение о восстановлении почитания К. 31 марта 2002 г. в Успенском соборе Астрахани состоялось торжество прославления святого.

Арх.: ГААО. Ф. 294. Оп. 2. Д. 2. Л. 15; РГИА. Ф. 834. Оп. 3. Д. 2447 (опись Троицкого мон-ря 1768 г.); Ф. 797. Оп. 1. Д. 3223.

Ист.: АИ. Т. 1. № 184. С. 346–348; № 193. С. 356–359; Т. 3. № 111. С. 161; Миней (МП). Май. Ч. 3. С. 372.

Лит.: Строев. Списки иерархов. Стб. 316; Барсуков. Источники агиографии. Стб. 296–297; Леонид (Кавелин). Св. Русь. С. 36–37; Савинский И. И., свящ. Ист. записка об Астраханской епархии за 300 лет ее существования (с 1602 по 1902 г.). Астрахань, 1903; Садилов Л. А. Поход татар и турок на Астрахань // Изв. 1947. Т. 22. С. 132–166; Иосиф (Марьян), иером. Святые земли Астраханской. Астрахань, 2001. С. 5–45; Дубаков А. В., Пастухова И. Н. Астраханская епархия РПЦ в XVI — сер. XVII ст. Волгоград, 2003.

А. В. Дубаков

Иконография. Наиболее ранние сведения о существовании икон К. содержатся в рассказе о чуде спасения в сер. XVII в. купца из Юрьев-Польского Емельяна Парфентьева, возвращавшегося домой из Астрахани (ГА Астраханской обл. Ф. 857. Оп. 1. Д. 69. Л. 49). На Волге, близ Чёрного Яра, началась буря, грозившая потопить судно. По молитве Емельяна и его спутников явился некий старец, утихомиривший водную гладь. На вопрос о том, кто он, старец ответил: «Азм есть Астраханского Троицкого монастыря начальник игумен Кирилл». Вернувшись в Астрахань летом следующего года (1677), купец в благодарность за спасение поставил «над гробом преподобного гробницу», заменив деревянную часовню каменной. Вместо прежней иконы, стоявшей у гроб-

а К., он повелел написать житийный образ святого. По сведениям астраханского историка, краеведа и собирателя икон А. С. Маркова, житийная икона была почитаема как чудотворная, исцелявшая больных, но в Астрахани о существовании списков этой иконы неизвестно, не выявлено также «ни одного дореволюционного иконописного изображения преподобного Кирилла» (Марков. 2004. С. 70).

Указания о том, как писать образ К., появляются в иконописных подлинниках начиная с XVIII в.; благодаря деятельности старообрядцев по собиранию свода русских святых иконография была сохранена в подлинниках XIX в. и на иконах «Собор русских святых». В подлинниках внешность К. может уподобляться облику прп. Кирилла Белозерско-



Прп. Кирилл Астраханский.

Фрагмент иконы

«Собор русских чудотворцев».

Кон. XVIII — нач. XIX в.

Выг (МИИРК)

го или прп. Сергия Радонежского, а описание — содержаться под 2 датами памяти: 18 марта и 5 февр. В подлиннике Г. Д. Филимонова сводной редакции XVIII в. о святом под 18 марта сказано: «...подобием сед изжелта, брада до пояса, на конец тупа, в схиме, ризы монашеские; иные пишут: подобием сед, брада аки Кирилла Белозерского» (Филимонов. Иконописный подлинник. С. 48–49). То же описание под 18 марта есть еще в 2 подлинниках кон. XVIII в. (БАН. Строг. № 66. Л. 90; Большаков. Подлинник иконописный. С. 81 — без уподобления облику прп. Кирилла). Под 5 февр. описание внешности К. с уподоблением облику прп. Сергия помещено в Петерцевском иконописном подлиннике 30-х гг. XIX в.: «Сед, брада Сергиева, в схиме» (ИРЛИ (ПД). Перетц. № 524. Л. 120 об.; там же на л. 136 — под 18 марта); память святого под 5 февр. обозначена и в подлиннике из БАН: «...ряска вохра, риза преподобническая» (Строг. № 66. Л. 79).

В композиции «Собор русских святых» изображение К. известно на поморских иконах: кон. XVIII — нач. XIX в.

(МИИРК); 1814 г. письма мастера-старообрядца П. Тимофеева (ГРМ; см.: Образы и символы старой веры: Памятники старообр. культуры из собр. Рус. музея / ГРМ. СПб., 2008. С. 82–85. Кат. 70) и на прориси с нее (*Маркелов*. Святые Др. Руси. Т. 1: Атлас. № 227. С. 455) — среди преподобных, голова не покрыта (куколь на плечах). Образ святого в рост (в подряснике травяного цвета и темно-коричневой мантии, на голове куколь, правой рукой благословляет, в опущенной левой держит свиток) представлен на одной из минейных икон рус. святых кон. XIX в. из старообрядческой Даниловской моленной в Казани (ГМИИРТ).

В нач. XVIII в. часовня К. была отреставрирована и расписана в стиле академической живописи. На сев. стене у гробницы К. находилось его изображение: он был представлен молящимся рядом с др. св. отцами (в советское время образ святого был замазан). В возобновленной после 1992 г. росписи часовни К. изображен там же, на сев. стене, коленопреклоненным, с молитвенно сложенными у груди руками; борода седая, средней длины, книзу сужается. На совр. раке К., созданной в 1999 г., помещено нагробное живописное изображение святого в рост. Он облачен в монашеские одежды (охристый подрясник, мантия, епитрахиль), на голове куколь, левой рукой придерживает Евангелие, в правой — погребальный крест. Борода клиновидная, длинная, глаза закрыты.

В советский период почитание святого возрастало, о чем свидетельствует появление его икон во мн. храмах епархии. Так, во время церковного празднования в 1958 г. 400-летия основания Астрахани икону К. обносили крестным ходом вокруг кафедрального Покровского собора.

В 90-х гг. XX в. Клавдия Нарышкина среди ветхих икон в подвале Покровского собора нашла икону К. академического письма (нач. XX в.). На ней святой изображен как преподобный, в рост, в надписи поименован «Преп. Кирилл Астрах. Строитель».

На совр. иконах К. представлен погрудно, в монашеской мантии, с непокрытой головой (куколь на плечах), в руках держит свернутый свиток.

Лит.: *Марков А. С.* Астрахань: Иконы, коллекции, открытия: Зап. собирателя. Астрахань, 2004. С. 67–71.

Э. В. Шевченко

КИРИЛЛ († 10-е гг. XIV в. (?), Новгород), прп. (пам. в 3-ю Неделю по Пятидесятнице — в Соборе Новгородских святых), Новгородский, игум. В кон. XIII — нач. XIV в. источники указывают в Новгороде только одного игум. Кирилла — это новгородский архимандрит и игумен *Юрье-*

ва муж. мон-ря, неск. раз упомянутый в Новгородской владычной летописи. В 1297 г. в качестве игумена Юрьева мон-ря К. поставил каменную ц. в честь Преображения Господня на воротах новгородского Детинца «от Людина конца». В 1299 г., уже будучи архимандритом, К. участвовал в погребении Новгородского архиеп. *Климента*; в 1310 г. в Колмове в мон-ре в честь Успения Пресв. Богородицы (в 3 км от города) он поставил каменную церковь. С Колмовским мон-рем был связан и преемник К. новгородский архим. *Моисей*, в 1325 г. хиротонисанный на Новгородскую кафедру; он оставил должность архимандрита за неопределенное время до избрания на кафедру. Все это позволяет отнести кончину К. ко времени между 1310 г. и нач. 20-х гг. XIV в.

К. был в числе первых новгородских архимандритов. *Архимандрития*, в ведении к-рой состояло монашество Новгородской епархии, была учреждена, согласно обоснованному мнению В. Л. Янина, в кон. XII в. (*Янин В. Л.* Монастыри средневеков. Новгорода в структуре гос. ин-тов // *Он же.* Средневековый Новгород: Очерки археологии и истории. М., 2004. С. 237–244) или в 1226 г.

Канонизацией К. следует считать включение его имени в Собор всех святых, в земле Российской просиявших, при подготовке к изданию богослужебных Миней РПЦ в 70–80-х гг. XX в. Имя К. вошло в Собор Новгородских святых (празд. установлено ок. 1831, возобновлено в 1981).

Ист.: НПЛ. С. 90, 93, 328, 330, 333; ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. С. 249–250, 254, 601.

Лит.: *Миней (МП)*. Май. Ч. 3. С. 366, 456.

КИРИЛЛ († не позднее сер. XVII в., Спасо-Каменный мон-рь), прп. (пам. в 3-ю Неделю по Пятидесятнице — в Соборе Вологодских святых), пустыжник, Вологодский. Время жизни К. неизвестно; его имя упоминается в «Описании о российских святых» (РГБ. МДА. № 209, кон. XVII в., др. списки XVIII–XIX вв.). В иконописном подлиннике 20-х гг. XIX в. он назван игуменом «на во Тотме» (РНБ. Погод. № 1931. Л. 46; *Маркелов*. Святые Др. Руси. Т. 2. С. 145). М. В. Толстой в «Путевых письмах с Севера» назвал К. в числе святых, к-рые подвизались и были погребены в Спасо-Каменном мон-ре, но заметил, что «могилы их уже за-

быты» (*Толстой*. 1868. С. 49). В описях Спасо-Каменного мон-ря 1670, 1701–1702 гг. гробница святого не упоминается (Переписные книги вологодских монастырей XVI–XVIII вв.: Исслед. и тексты. Вологда, 2011).

В иконописных подлинниках кон. XVIII–XIX в. описание образа святого помещено под 4 и 6 марта, 13 окт.: «Сед, брада аки Димитрия Прилуцкого, ризы преподобническая». Память К. указана под 7 марта в «Алфавите российских чудотворцев» *Ионы Керженского* (ЯМЗ. № 15544. Л. 351 об., 1813–1819 гг.).

В 1811 г. еп. *Евгений (Болховитинов)* составил список Вологодских святых, куда включил имя К. Канонизирован в составе Собора Вологодских святых, празднование к-рому установлено в 1841 г.

Ист.: Описание о российских святых. С. 134. № 278.

Лит.: *Евгений (Болховитинов)*, митр. Краткое сведение об угодниках Божиих, в пределах Вологодской епархии почивающих, прославленных Церковью и местно чтимых / Опубл.: Н. Суворов // Вологодские Ев. 1864. № 1. С. 11; *Толстой М. В.* Путевые письма с Севера. М., 1868; *Барсуков*. Источники агиографии. Стб. 306–307; *Суворов Н. И.* Описание Спасо-Каменного, что на Кубенском озере, мон-ря. Вологда, 1893. С. 29; *Леонид (Кавелин)*. Св. Русь. С. 84. № 341; *Верюжский*. Вологодские святые. С. 10; *Сергий (Спаский)*. Месяцеслов. Т. 3. С. 563; *Голубинский*. Канонизация святых. С. 359; *Маркелов*. Святые Др. Руси. Т. 2. С. 145.

Е. В. Романенко

КИРИЛЛ, прп., Радонежский — см. *Кирилл и Мария*, преподобные, Радонежские.

КИРИЛЛ (Кириак; † 1-я пол. XVI в., Успенский Сырьинский мон-рь), прп. (пам. 28 апр., 21 мая — в Соборе Карельских святых), Сырьинский (Сыльинский), основатель Успенского Сырьинского мон-ря (ныне дер. Сырья Онежского р-на Архангельской обл.). О К. известно из Жития прп. Александра Ошевенского, составленного в 1567 г. монахом *Александром Ошевенского муж. мон-ря* Феодосием. В Житии есть рассказ «о сыриянском начальнике игумене Кирилле», основанный, вероятно, на воспоминаниях старожиллов Ошевенского мон-ря. Мирское имя святого было Кириак. Он род. в семье священника из Заветровья Чекуевской вол. на р. Онеге («волостка Чекоево конец острова на Онеге»), где стояли 2 церкви: холодная Преображенская и теплая Успенская. Оставшись



Прп. Кирилл Сырьинский.
Фрагмент иконы
«Господь Вседержитель,
с избранными Карельскими
преподобными». 2011 г.
Иконописец И. И. Лапин
(ц. Сийских святых
Антониева Сийского мон-ря)

в раннем возрасте сиротой, «ремесла же не имея никакого», юноша отправился в Ошевенский мон-рь. Ученик прп. Александра игум. Максим, управлявший Ошевенским мон-рем между 1489 и 1535 гг., принял Кириака в обитель и постриг в монашество с именем Кирилл. Под руководством опытного старца К. постигал иноческую жизнь. Сначала его послушанием было работать в поварне и хлебне, позднее он стал пономарем и просфорником; в мон-ре К. выучился грамоте. Прожив здесь мн. годы, он по благословиению игум. Максима направился в Новгород, где архиепископ (вероятно, свт. Геннадий (Гонзов)) совершил его иерейскую хиротонию. Из Новгорода К. вернулся в родные места, какое-то время служил в знакомом с детства

Преображенском храме в вол. Конец Острова: «Он же отиде восвоися и пребысть в некоей веси, именуема Кеноозеро, служа Богу. И оттуда преиде на Онегу на реку в весь, зовома Конец-островие, ту есть храм всемилостиваго Спаса, и тамо пребысть чисте, принося жертву Богу».

Место, к-рое К. выбрал для устройства мон-ря, называлось Сырья Гора и располагалось в 9 верстах от Чекуева (ныне Онежского р-на Архангельской обл.). На высоком берегу р. Кодина, недалеко от ее впадения в Онегу, он построил храм в честь Успения Пресв. Богородицы и кельи для пришедшей к нему братии. По-видимому, Сырьинский мон-рь был основан в 1-й трети XVI в. Самое раннее упоминание обители содержится в платежной книге Каргопольского у. 1555–1556 гг. Я. И. Сабурова и И. А. Кутузова (Северный археогр. сб. Вологда, 1972. Вып. 2. С. 285–286). В отписи дьяков Казарина Дубровского и Леонтия Ананьина 1559 г. сообщается: «В Турчасовском же уезде монастырь на Сырье, а в нем церковь Успения Пречистые да теплая церковь Ни-

движник скончался в 1402). Позднее над его могилой построили часовню.

В 1600 г. в мон-ре возвели деревянную Успенскую ц., антиминс которой был подписан в том же году Новгородским архиеп. Питиримом; в церкви освятили 2 придела: во имя ап. Иоанна Богослова (антиминс 1602 г.) и вмц. Екатерины (антиминс 1605 г.) (ГААО. Ф. 29. Оп. 37. Д. 26. Л. 169). Успенский храм существовал до сер. XIX в. К 1842 г. он обветшал, в 1843 г. его опечатали, утварь перенесли в Никольскую ц. (Там же. Оп. 4. Т. 2. Д. 1652. Л. 62). В 1846–1847 гг. Успенский храм перенесли в Польский приход на р. Кодина и освятили в честь Богоявления. Никольская ц., построенная в 1661 г. (антиминс подписан Новгородским митр. Корнилием в 1670), к сер. XIX в. также обветшала. Новый Никольский храм был построен в 1865 г., освящен в 1867 г., в теплой трапезе устроили придел во имя вмц. Екатерины. В XIX в. в часовне над могилой К. ежегодно 10 июня служили по нему панихиду (ГААО. Ф. 464. Оп. 1. Д. 2. Л. 117–118).

В 1658 г. Сырьинский монастырь вместе с принадлежавшими ему 22 крестьянскими дворами был приписан к *Кий-Островскому Крестному Онежскому муж. монастырю*, незадолго до



Рака
прп. Кирилла Сырьинского.
Фотография. 2007 г.

этого учрежденному патриархом *Никоном*; т. о., сырьинские иноки положили начало монашеской жизни на Кий-О-

строве. В 1764 г. Сырьинскую обитель упразднили и преобразовали в приход; до 1836 г. приход был самостоятельным, затем его храмы входили в состав Чекуевского, Верхнемудьюжского и Нижнемудьюжского приходов Онежского у. К нач. XXI в. на месте бывш. Успенского Сырьинского мон-ря уцелели Никольская ц. (не действует) и Кирилловская часовня, где под спудом почивают мощи К. Среди окрестных жителей сложилась традиция паломничества «на Сырье» к раке К.

Канонизацией К. следует считать включение его имени в Собор всех святых, в земле Российской просиявших, состав к-рого был определен



Часовня
прп. Кирилла Сырьинского.
Фотография. 2007 г.

ны Успенской ц. (в революционных трудах и справочных изданиях ошибочно указывалось, что каргопольский по-

в сер. 70-х гг. XX в. при подготовке к изданию богослужебных Миней (Миней (МП). Май. Ч. 3. С. 372). Канонизация подтверждена включением преподобного с мирским именем Кириак в Собор Карельских святых, новое празднование которому (21 мая) установлено по благословению патриарха *Алексия II* в 2004 г.

Ист.: *Никодим (Кононов), архим.* Архангельский патерик. Архангельск, 1901. С. 79–81; Краткое ист. описание приходов и церквей Архангельской епархии. Архангельск, 1896. Вып. 3. С. 60; Описание о российских святых. С. 177; *Решетников Н. И.* Платежные книги и сотные грамоты XVI в. как ист. источник по изучению Каргополя // *Культура Поонежья X–XXI вв.: Общерец. черты и региональные особенности.* Каргополь, 2011. С. 101; *Кожевникова Ю. Н.* Кирилл Сырьинский // *Новый Олонечкий патерик / Отв. ред.: А. В. Пигин.* СПб., 2013. С. 454–458.

Лит.: ИРИ. Т. 6. С. 339–340; СИСПРЦ. 1836. С. 154; *Строев.* Списки иерархов. Стб. 995, 1003; *Макарий (Миролюбов), еп.* Христианство в пределах Архангельской епархии // *ЧОИДР.* 1878. Кн. 3. С. 16; *Зверинский.* 1897. Т. 3. Стб. 2168; *Савич А. А.* Главнейшие моменты монастырской колонизации Рус. Севера XIV–XVII вв. // *Сб. Об-ва ист., филос. и социальных наук при Пермском ун-те.* Пермь, 1929. Вып. 3. С. 73; *Кольцова Т. М.* Иконы Северного Поонежья. М., 2005. С. 269–270; *Иванов В. И.* Мон-ри и монастырские крестьяне Поморья в XVI–XVII вв.: Механизм становления крепостного права. СПб., 2007. С. 119; *Кожевникова Ю. Н.* Монастыри и монастырство Олонечской епархии во 2-й пол. XVIII – нач. XX в. Петрозаводск, 2009. С. 67.

Ю. Н. Кожевникова, Т. М. Кольцова

Иконография. По документам изображения К. в Сырьинском мон-ре не значатся. В часовне над мощами К. в разное время упоминаются иконы соименных ему святых: свт. Кирилла Александрийского и прп. Кирилла Белозерского. Уже в нач. XVIII в. была «в монастыре на северной стороне соборная Успенская церковь над начальником той ж обители игуменом Кириллом часовня ветхая деревянная, а в ней образа Афанасия и Кирилла Александрийских» (РГАДА. Ф. 1195. Оп. 1. Д. 642. Л. 13. Переписная книга Сырьинской пустыни. 1702 г.). Эту информацию подтверждают все последующие описи часовни, напр. 1738–1740 гг. («образ Афанасия и Кирилла Александрийских древянной» — ГАНО. Ф. 480. Оп. 1. Д. 367. Л. 46 об. Ведомости Крестного мон-ря и приписной к нему пустыни. 1738–1740 гг.).

С XIX в. в описях указывалась и рака святого: «На гробнице одежда набойки пестрой» (ГААО. Ф. 29. Оп. 31. Д. 124. Л. 213. Описи Онежской округи. 1802 г.); «...один образ Афанасия и Кирилла Александрийских пятничный, на гробнице одежда выбойчата» (ГААО. Ф. 29. Оп. 31. Д. 458. Л. 2 об. Опись церк. имущества Сырьинского прихода, приписанного к

Верхнемудьюгскому приходу Онежского у. за 1842 г.). В 20-х гг. XX в. в дер. Сырья около ц. свт. Николая Чудотворца стояла часовня «в одной ограде, иконостас в ней 1-поставной, на стенах северной и южной, вся живопись ветхая и простая. Гробница простая крашеная с изображением, над ней балдахин на 4 колоннах» (ГААО. Ф. Р–3412. Оп. 1. Д. 4. Л. 6 об. Заявление о регистрации Сырьинского культа. 1925–1928 гг.). В XX в. часовня и рака К. с балдахином сохранялись местными жителями неприкосновенными. В этот период из Никольской ц. была перенесена в часовню икона прп. Кирилла Белозерского посл. трети XVII в. и установлена в возгавии над ракой К. (в наст. время в собрании АМИИ — *Кольцова Т. М.* Иконы Северного Поонежья. М., 2005. С. 273).

Уникальные изображения К. имеются на 3 иконах «Собор святых, в земле Карельской просиявших» 1876 г., хранящихся в Финляндии. Композиция и иконографические типы мн. местных подвижников для этого извода были разработаны в мастерской В. М. Пешехонова в С.-Петербурге (см. *Пешехоновы*) или в Преображенском мон-ре на Валааме. Образ из местного ряда ц. Всех преподобных, в посте просиявших, на игуменском кладбище этой обители хранится в домовый церкви Церковного управления Финляндской Православной Церкви в Куопио (упом. в описях имущества 1912 и 1942 гг. — АФВМ. Го: 6/1. Л. 159. № 18; Вд: 15. Л. 6(11). № 121). К. представлен оплечно в 6-м ряду крайним слева; у него крупные черты лица, впалые щеки и окладистая борода с едва заметной проседью, темно-русые волосы разделены на прямой пробор; на nimbe надпись: «С. Кириаць Сырьинский». Две одинаковые по иконографии иконы-пятницы этого извода, подписанные как «труд валаамских иноков», были созданы тогда же в мастерской Валаамского мон-ря (Преображенский собор Нововалаамского монастыря и Музей Православной Церкви в Куопио, Финляндия). К. также написан в верхней части левой группы: седовласый старец с бородой средней величины, без куколя. Лики исполнены в академической светотеневой манере, фон золотой.

В составе Собора русских святых К. представлен в одной из композиций, выполненных первоначально иеродиаконами Паисием и Анатолием, в росписи галереи рус. святых, ведущей в пещерную ц. прп. Иова Почаевского в Почаевской Успенской лавре (кон. 60-х — 70-е гг. XIX в., поновление — 70-е гг. XX в., ок. 2010). К. в мантии и черном клобуке с крестом в руках изображен первым в группе подвижников XV в. (ошибочно помещен под 1402 г.).

Примером совр. иконографии является поясной образ святого на иконе

«Господь Вседержитель, с преподобными Трифоном Печенгским, Варлаамом Важским и Кириллом Сырьинским» (2011, иконописец И. И. Лапин), созданной для ц. Сийских святых Антониева Сийского мон-ря. К. — старец с окладистой седой бородой в монашеской мантии, куколь на плечах, в руке — игуменский посох. Его образ (голова не покрыта, в руке четки, надпись: «Св. Кириак Каргопольский») имеется также на иконе «Собор Олонечких святых» кон. XX — нач. XXI в. в соборе блгв. кн. Александра Невского в Петрозаводске (Православная Карелия: Издание посвящено 15-летию возрождения Петрозаводской и Карельской епархии. Петрозаводск, 2005. С. 2). Лит.: *Русак В.* Икона преподобных отцев, в Земле Карельской просиявших // *ЖМП.* 1974. № 12. С. 16–21; *Treasures of the Orthodox Church Museum in Finland.* Kuopio, 1985. P. 31, 101. N 16; *Зеленина Я. Э.* Уникальные иконы Собора Карельских святых из Финляндии // *Кенозерские чтения — 2009: Этнокультурный ландшафт Кенозерья: Сб. мат-лов 4-й Всерос. науч.-практ. конф.* Архангельск, 2011. С. 305–312, 430.

Т. М. Кольцова

КИРИЛЛ (сент. 1285 — 8.12.1367 (XV–XVI вв.?), гора Челма между озерами Лёкшмозеро и Челмозеро, в 60 км к северо-западу от Каргополя (ныне Архангельской обл.)),



*Прп. Кирилл Челмогорский.
Икона. Посл. треть XVIII в.
(ц. Успения Пресв. Богородицы
в дер. Новинки под Архангельском)*

прп. (пам. 8 дек., 3 июня — в Соборе Карельских святых, в 3-ю Неделю по Пятидесятнице — в Соборе Новгородских святых), Челмогорский, Каргопольский. На горе Челма, где подвизался К., после его кончины возник Челмогорский (Богоявленский, Успенский Кирилло-Челменский) мон-рь.

Житие. Основным источником сведений о К. служит Житие преподобного, списки к-рого очень редки (ГИМ. Муз. № 1510, 20–40-е гг. XVIII в.; ГИМ. Барс. № 794. Л. 1–60 об., 30–40-е гг. XVIII в.; БАН. 33.6.7. Л. 61 об.–124 об., 20-е гг. XIX в., и др.), в рукописях встречаются также небольшие выписки из Жития (БАН. Каргопол. собр. № 62. Л. 311–311 об., 30-е гг. XVIII в., – автограф выговского книжника Даниила Матвеева). Списки Жития входили как в православную, так и в старообрядческую рукописные традиции.

Житие К. состоит из 2 частей, написанных в XVII в. разными книжниками. Первая часть включает риторическое вступление, содержащее также рассказ о жизни К. на горе Челма, за к-рым следует сказание о посмертных чудесах святого, относящихся к 1620–1673 гг. Вторая часть – «Сказание о пришествии Кирилла на Челму-гору, о его прижизненных чудесах, преставлении, о начале Челмогорского монастыря, строительстве храмов и написании образа святого». Последовательность частей в рукописях неодинакова. Списки, начинающиеся с риторического вступления, имеют следующий инципит (ср.: Тов 12. 7): «Тайну цареву добро есть таити со опасением...» (БАН. 33.6.7 и др.). Списки с иной последовательностью начинаются словами: «По смотрению убо Божию дошед преподобный отец наш Кирилл на место оно, глаголемое Челмо-гора...»; риторическое вступление в этом варианте отсутствует, посмертные чудеса перенесены в конец текста (ГИМ. Барс. № 794 и др.). Некоторые обстоятельства жизни К. и факты из истории мон-ря излагаются в разных частях по-разному. Так, в 1-й части (по списку БАН. 33.6.7) сообщается, что преподобные К. и *Корнилий* Комельский (ок. 1455–1537) пришли на Челму вместе; согласно 2-й части, Корнилий Комельский пришел на Челму через 3 года после К.

Автором 1-й части является священник Покровской ц. в с. Лядины (близ Каргополя) Иоанн, книжник и иконописец, написавший в 1656 г. икону К. О своем авторстве Иоанн сообщает в Житии преподобного, рассказывая о 4-кратном упоминении ему К. Иоанн был сыном упомянутого в Житии жителя Лёкшмозерской вол. Венедикта, нек-рые его род-



*Прп. Кирилл Челмогорский.
Фрагмент иконы «Собор святых,
в земле Карельской просиявших».
1876 г. (Преображенский собор
Нововалаамского мон-ря, Финляндия)*

ственники упоминаются в Житии. Вторая часть («Сказание...») почти целиком основана на Житии прп. Нила Столобенского (рубеж XVI и XVII вв.), из к-рого сделаны дословные пространные выписки. При этом сообщение о пребывании К. в Новгороде, даты его прихода на Челму и преставления приведены только во 2-й части. По-видимому, обе части изначально представляли самостоятельные произведения, затем были объединены. Не исключено, что такую работу сделали в старообрядческом *Выголексинском обществе*: известны поморские списки Жития (БАН. 33.6.7 и др.). В XVIII в. Житие К. было использовано выговским книжником при написании «Слова похвального преподобным отцем Александру Ошевенскому, Кириллу Челмогорскому, Пахомию Кенскому, Антонию Сийскому, Никодиму Кожеозерскому, Диодору Юрьегорскому, чудотворцем Каргополским».

В 1844 г. свящ. Ф. И. Гурьев, служивший в Челмогорской пуст. в 1840–1844 гг. и собиравший «разные той пустыни древности», составил новую редакцию Жития К. Как установил А. Б. Мороз, свящ. Ф. Гурьев воспользовался списком ГИМ. Барс. № 794, текст к-рого подверг значительной правке: сократил, упростил язык и ввел ряд исторических и географических уточнений. Редакция свящ. Ф. Гурьева известна по рукописи ГИМ. Барс. № 795; она была издана К. А. Докучаевым-Басковым по списку, хранившемуся в Челмогорском мон-ре.

Еще одним источником сведений о К. и Челмогорском мон-ре является составленное свящ. Ф. Гурьевым в 40-х гг. XIX в. «Историческое описание Челмогорской пустыни, состоящей в Каргопольском уезде» (ГИМ. Барс. № 795. Л. 68–84 об.; ОПИ ГИМ. Ф. 450. № 702. Л. 1–14 об.). История жизни К. здесь излагается по Житию с добавлением новых деталей. Среди них – сообщение о прп. *Никодиме* Кожеезерском, который якобы какое-то время жил вместе с К. и прп. Корнилием Комельским на горе Челма. Несообразность этого известия очевидна: Никодим Кожеезерский († 1639) не был современником К. Источником сведений для свящ. Ф. Гурьева послужил, вероятно, синодик Челмогорского мон-ря, в к-ром имя Никодима Кожеезерского записано вслед за именами К. и Корнилия Комельского. В синодик имя Никодима было включено скорее всего строителем Челмогорского монастыря Филофеем, постриженным *Кожеезерского в честь Богоявления мон-ря* (2-я пол. XVII в.).

Биография К.; основание Челмогорского монастыря. Согласно 2-й части Жития («Сказанию...»), К. принял постриг в *Антония Римлянина в честь Рождества Пресв. Богородицы мон-ре* в Новгороде, прожил в нем 6 лет, затем 3 года провел в др. новгородских обителях (не указано, в каких), в 1316 г. пришел на гору Челма, поселился здесь в пещере, потом построил себе «келийцу малу», часовню и ц. в честь Богоявления, умер в возрасте 82 лет и 3 месяцев, прожив на Челме 52 года. В Житии описываются взаимоотношения К. с местными жителями – «древосечцами», пытавшимися поджечь его келью, рыбаками и разбойниками с р. Онеги. Разбойники, именуемые в Житии «чудью белоглазой» (финно-угорское племя), пришли к святому, чтобы обокрасть его, но внезапно ослепли. Под влиянием проповеди К. чудь постепенно обратилась в христианство. В «Сказании...» сообщается, что родным братом К. был прп. Корнилий Комельский (уроженец Ростова, из рода Крюковых), который жил вместе с ним на горе Челма, а затем ушел «в пределы костромския на Обнору-реку и тамо вселися». Однако в Житии Корнилия Комельского К. не упоминается. Незадолго до кончины К. его посетил игумен Вассиановой



Строкиной пустыни в Каргополе Иосиф, который исповедал и причастил святого (Вассианова Строкина пуст. возникла вряд ли ранее рубежа XV и XVI вв.: в грамоте 1537 г. Новгородского архиеп. Макария эта обитель названа «новою»; игумен с именем Иосиф по др. источникам неизв.). Во время этой встречи К. пророчествовал о строительстве монастыря на Челме, об ожидавших обитель бедствиях (пожарах, «нахождениях иноплеменных», разорениях), но обещал не оставить это место и после кончины. Далее в «Сказании...» повествуется об устройении гробницы над могилой святого. В «Историческом описании...» приведена надпись на раке с мощами К.: «В лето 6824 (а от Р. Х. 1316-е) пр. отец наш Кирилл, откуда и каковых родителей, того не известно, пострижен в Великом Новеграде во обители пр. Антония Римлянина, и пожив в той обители 6 лет, и 3 года во иных монастырях странствуя, и отгуду прииде в каргопольские пределы, и вселися на место, глаголемое Челма-гора, между Лекшмо-езером и Челмо-езером, и на той горе поживе 52 года, созда церковь во имя Богоявления Господня, и монастырь устроив, братию собрав, и поживе вся своя лета в великом воздержании, и трудех, и молитвах, представися к Богу в лето 6876-е (а от Р. Х. 1368-е) декабря 8-го дня, погребен бысть честно на той же Челме-горе игуменом Иосифом». Очевидно, что источником для этой надписи послужило «Сказание...», а не наоборот.

В «Сказании...» в гл. «О поставлении святого храма во имя Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа Богоявления» сообщается, что вместо сгоревшего от молнии Богоявленского храма монахи поставили новый с приделом во имя вмц. Екатерины над мощами К. и освятили его 9 мая 1419 г. Далее в «Сказании...» следует рассказ о написании образа К. Иоанном новгородцем через неск. лет после строительства Богоявленской ц. Когда иконописец поставил икону на солнце, чтобы высохла олифа, прозрел мон. Антоний, покинувший после мн. лет затворничества свою келью ради того, чтобы прикоснуться к образу святого. Об Антонии автор «Сказания...» сообщает, что тот «в юности своей часто приходяще благословения ради и молитвы ко преподоб-

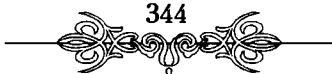
ному, потребная принося ему» (Житие. 1998. С. 218). В 1-й части Жития также имеется рассказ о создании иконы святого, но другой: образ был написан в июне 1656 г. свещ. Иоанном из с. Лядины (автором Жития К.). Обращает на себя внимание то, что свещ. Иоанн ничего не знал об иконе, существовавшей с XV в. Образ преподобного он написал после неск. чудесных событий: святой явился ему во сне в одно из воскресений 1652 г., когда иерей, отслужив литургию, отдыхал дома; в Великий четверг 1655 г. святой явился ему снова после всенощного бдения; наконец К. явился свещ. Иоанну «с запрещением и внушением», после чего была написана икона.

К. А. Докучаев-Басков, обративший внимание на несоответствия в Житии К., основываясь на датах жизни Корнилия Комельского и учреждения Вассиановой Строкиной пуст., относил время жизни К. к XV — сер. XVI в. К., согласно его вычислениям, поселился на Челме ок. 1494 г., преставился в 1546 г. В. О. Ключевский пытался объяснить анахронизмы в Житии К. тем, что его автор «смешал Комельского пустынноика с Корнилием Палеостровским, о котором рано забыли даже в Онежском крае». Между тем в Житии Корнилия Палеостровского К. не упоминается (см.: Житие Корнилия Палеостровского — ГИМ. Барс. № 862, XVIII в.).

О раннем возникновении Челмогорского мон-ря может свидетельствовать грамота, данная мон-рю в 1684 г. царями Иоанном и Петром Алексеевичами. Со ссылкой на строителя Челмогорского мон-ря Филофея (2-я пол. XVII в.) здесь приводятся следующие сведения: «Зачался-де тот их монастырь из давних лет, с крещения Каргополскаго уезда жителей в православную христианскую веру... И в прошлых-де годех, как присланы были в тот монастырь великаго князя Ивана Васильевича всея России великаго княгина София Римленка с снохою своею, и в то-де время игумен и вся братия из монастыря высланы вон. А прежде тех великих княгинь в их же монастырь прислана была от великаго князя Дмитрея Шемяки великаго князя Василья Васильевича Темного мати великая княгина София, полскаго короля Витофта дщерь. И как взята великая княгина София Римлен-

ка к Москве, и в то-де время милостинная грамота и иные жалованные грамоты на всякия угоды утерялись, потому что тот монастырь стоял долгое время пуст» (РНБ. Собр. Рус. Археол. об-ва. № 56. Л. 18–19 об., список грамоты кон. XVIII в.). Если отнести к этому сообщению с доверием, то нужно признать, что по крайней мере в 1-й пол. XV в. Челмогорский мон-рь уже существовал. Так, в Типографской и Софийской II летописях под 1447 г. сообщается о пребывании *Софии Витовтовны* в Каргополе (она была здесь в плену у *Дмитрия Георгиевича Шемяки* (ПСРЛ. Т. 6. Вып. 2. Стб. 121; Т. 25. С. 269)), но Челмогорский мон-рь при этом не упоминается. В 1480 г., во время Стояния на Угре, вел. кнг. *София (Зоя) Палеолог* уехала «с детьми» на Север; летописи сообщают о разорении земли сопровождавшими Софию холопами (ПСРЛ. Т. 6. Вып. 2. Стб. 310). Т. о., грамота 1684 г. не содержит грубых ошибок, но и не дает надежной уверенности в раннем основании мон-ря. В 30-х гг. XIX в. грамоты о пребывании вел. княгинь пытались разыскать в Челмогорском мон-ре Я. И. Бердников, но документов не нашел. С определенностью можно утверждать, что в 1544 г. мон-рь существовал — этим годом датируется жалованная грамота царя *Иоанна IV Васильевича* (она также упом. в грамоте 1684 г., см.: РНБ. Собр. Рус. Археол. об-ва. № 56. Л. 18 об.). Е. В. Барсову была известна царская грамота (он не уточняет, какая именно), согласно которой Челмогорский монастырь был «местом ссылки для одной из жен Ивана Грозного» (Барсов. 1869. С. 20).

Почитание. Чудеса святого, записанные в 20–70-х гг. XVII в., связаны с жителями деревень монастырской округи, упоминаемыми в актах и переписных книгах. Так, Иван Шмыгин в 1648 г. значился бобылем и проживал в келье на церковной земле Введенского погоста вол. Тихменга (РГАДА. Ф. 1209. Оп. 1. Д. 168. Л. 150 об.). Одно из чудес повествует, как Иван Шмыгин пытался украсть казну Челмогорского монастыря. Когда он, выжидая удобного момента, прятался неподалеку от обители, к нему подошел монах в одежде багрового цвета и облил крестянина. В страхе Шмыгин вернулся домой и рассказал о своем греховном намерении соседям.



Множество чудес повествует об исцелениях от болезней. Напр., Тарасий из дер. Орлово долго болел: вся правая сторона его тела усохла, он не мог двигаться. Во сне ему явился К. и велел отслужить молебен в Богоявленском храме у гробницы. В обещание исцеления святой прикоснулся горячей щепкой к плечу больного. Утром Тарасий показал жене и детям ожог на плече и велел отвезти его в мон-рь. Здесь, у гробницы святого, Тарасий полностью исцелился.

В рукописях встречаются служба К. (БАН. 33.6.8. Л. 31–47, XIX в., — из 6-ки Выголексинского общежителства), отдельно тропари и кондаки (БАН. 33.4.21. Л. 2 об. — 11, XVIII в.; РНБ. F.I.772. Л. 4–4 об., XIX в., и др.). Докучаев-Басков атрибутировал службу К. свящ. Иоанну, автору Жития, и обратил внимание на зависимость ее текста от службы прп. Александру Свирскому. Служба К. включена в Служебную Минею (Миней МП). Дек. Ч. 1. С. 299–313).

Описание образа святого появляется в иконописных подлинниках посл. четв. XVII в. (БАН. Дружин. № 975. Л. 29, под 1 июля; ИРЛИ. Бобк. № 4. Л. 155 об., без указания дня памяти). 7 марта память К. указана в «Алфавите российских чудотворцев» мон.-старообрядца *Ионы Керженского* вместе с памятью преподобных *Кирилла* Вельского и *Кирилла* Вологодского. Здесь же помещено описание образа святого: «Надсед, власы не с ушей, брада подоле Сергиевой, мантия краткая, ряска зеленая» (ЯМЗ. № 15444. Л. 351 об., 1813–1819 гг.).

Мощи К. покоились под спудом в Богоявленском храме Челмогорского мон-ря. Храм неск. раз перестраивался или строился заново. Последний, каменный храм был заложен в 1818 г., освящен в 1823 г., строительство велось на деньги каргопольского купца М. Н. Лыткина. Рака над мощами К. была устроена в 1839 г. на средства М. М. Лыткиной, позднее рака была украшена серебряным ростовым изображением преподобного. В 1917 г. в Петрограде открылось подворье Челмогорской Кирилловской Богоявленской пуст., в следующем году здесь освятили часовню во имя К. и щмч. Ермогена.

В качестве местночтимого святого К. назван в составленном архиеп. *Сергием (Спасским)* офиц. «Верном месяцеслове всех русских святых,

чтимых молебнами и торжественными литургиями» (М., 1903. С. 45), где указаны все канонизированные к тому времени рус. святые. Имя К. вошло в Собор Карельских святых (празднование установлено в 1974), Собор Новгородских святых (празднование возобновлено в 1981 (Собор известен с ок. 1831)).

С именем К. в Челмогорском монастыре были связаны пещера святого и древняя икона Успения Божией Матери, находившаяся в монастырской деревянной Успенской ц. (нач. XIX в.) до закрытия Челмогорской пуст. в нач. 30-х гг. XX в. (в 30-х гг. монастырские постройки были разобраны). По преданию, икона являлась собственностью К. О *вскрытии мощей* святого и об их судьбе сведений нет. В наст. время на территории бывш. мон-ря находится часовня над пещерой К. (нач. XXI в.), установлен памятный крест. Др. памятный крест установлен в 2005 г. на Пудожском тракте, у поворота к Челмогорскому монастырю. В ближайших к Кирилло-Челмогорскому монастырю деревнях сохраняются предания о святом, местные жители почитают ель и пещеру К.

Ист.: *Докучаев-Басков К. А.* Челменский пустынный, преподобный чудотворец Кирилл, и его пустынь // ХЧ. 1889. № 3/4. С. 469–510; Сказание о прп. Кирилле Челменском или Челмогорском // ЖСв. Кн. доп. 1–2. С. 503–511; *Сергиевский Г. П.* Паломничество учеников Каргопольского ДУ в Кирилло-Челмогорский мон-рь // Олонецкие Ев. 1912. № 23. С. 405–408; *Русак В.* Икона преподобных отцев, в Земле Карельской просиявших // ЖМП. 1974. № 12. С. 20; Житие прп. Кирилла, игумена Челмогорского, Каргопольского чудотворца / Публ., подгот. текста и примеч.: А. Б. Мороз // АиО. 1998. № 3. С. 200–236; Житие Кирилла Челмогорского // Новый Олонецкий патерик / Сост. А. В. Пигин. СПб., 2013. С. 297–338, 551–555.

Лит.: ИРИ. Т. 6. С. 654, 698; Святые преподобные отцы, просиявшие и чествуемые в Олонецкой епархии // Памятная книжка Олонецкой губ. на 1860 г. Петрозаводск, 1860. С. 26; СИСПРЦ. С. 133; *Барсов Е. В.* Алфавитный указ. мон-рей и пустынь, упраздненных и существующих в Олонецкой епархии, с их настоятелями // Памятная книжка Олонецкой губ. на 1867 г. Петрозаводск, 1867. Ч. 3. С. 25, 27–28; *он же.* Преподобные Оболенские пустынножителы: Мат-лы для истории колонизации и культуры Оболенского края // Памятная книжка Олонецкой губ. за 1868–1869 г. Петрозаводск, 1869. С. 20–25; *Ключевский.* Древнерусские жития. С. 320–322; *Филимонов.* Иконописный подлинник. С. 62; *Строев.* Списки иерархов. Стб. 1004; *Барсуков Н. П.* Жизнь и труды П. М. Строева. СПб., 1878. С. 269–270; *Барсуков.* Источники агнографии. Стб. 309; *Докучаев-Басков К. А.* История Челменской пуст. // ХЧ. 1889. № 7/8. С. 223–256; № 9/10. С. 477–512; *Зверинский.*

Т. 1. С. 205–206 (№ 367); *Леонид (Кавелин).* Св. Русь; *Голубинский.* Канонизация святых. С. 103, 190; Ист.-стат. и археол. описание Челмогорской муж. пуст. Каргопольского у. Олонецкой губ. в связи с ист. сказанием о житии прп. Кирилла, Челмогорского чудотворца, с прил. свидетельств о благодатных знаменьях, явленных им страждущему человечеству, и службы ему / Под ред. И. Токмакова. М., 1896; *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 379; *Ершов М. А.* Мат-лы для истории культуры Олонецкого края // Памятная книжка Олонецкой губ. на 1905 г. Петрозаводск, 1905. С. 327, 330–331; *Мардарьев И.* Кирилло-Челмогорская пуст.: (Впечатления богомольца) // Олонецкие Ев. 1910. № 14. С. 320–324; *Никодим (Кононов), архим.* Олонецкий патерик. Петрозаводск, 1910. С. 56–59; *Савич А. А.* Главнейшие моменты монастырской колонизации рус. Севера XIV–XVII вв. // Сб. Об-ва ист. филос. и социальных наук при Пермском ун-те. Пермь, 1929. Вып. 3. С. 62–63; *Будовиц И. У.* Монастыри на Руси и борьба с ними крестьян в XIV–XVI вв. М., 1966. С. 126–130, 358; *Смирнова Э. С.* Записи на иконах Занонежья как источник для истории северной живописи // АЕ за 1966 год. М., 1968. С. 44; *Дмитриев Л. А.* Жанр севернорус. житий // ТОДРЛ. 1972. Т. 27. С. 198; *Криничная Н. А.* Предания Русского Севера. СПб., 1991. С. 31, 226; *Булакин Д. М.* Библиографические дополнения // СККДР. Вып. 3. Ч. 4. С. 719–720; *Пигин А. В.* Сказание о иконе Макария Желтоводского в Хергозерском мон-ре // СККДР. 1992–1998. Вып. 3. Ч. 4. С. 603–605; *он же.* Сказание о иконе Макария Желтоводского и Унженского в Хергозерском мон-ре Каргопольского у. // Русская агнография: Исслед. Мат-лы. Публ. СПб., 2011. Т. 2. С. 82–83; *Прохоров Г. М.* Иоанн // СККДР. Вып. 3. Ч. 2. С. 59; *Мелехова Г. Н., Носов В. В.* Традиционный уклад Лёкшмозерья. М., 1994. Ч. 2. С. 120–123; *Макарий.* История РЦ. Кн. 2. С. 141, 175; *Аннин Н. Ф.* Никитина планида: (Фрагменты из рукописи). Челмогорский мон-рь // Каргополь: Ист. и культурное наследие. Каргополь, 1996. С. 318–319; *Гунн Г. П.* О ели и Челмогорской пуст. // Там же. С. 111–127; *Кольцова Т. М.* Северные иконописцы: Опыт библиогр. словаря. Архангельск, 1998. С. 66; *Маркелов.* Святые Др. Руси. Т. 1. С. 453 (№ 226); Т. 2. С. 147 (№ 279); *Мороз А. Б.* Житие Кирилла Челмогорского и устная традиция Лёкшмозерья // Ист. город и сохранение традиционной культуры. М.; Каргополь, 1999. С. 97–107; *он же.* Спор историка и художника: (Лит. история Жития Кирилла Челмогорского) // Христианство и Север. М., 2002. С. 29–37; *он же.* Религиозные центры и «народная агнография» // Рябининские чт. — 2007. Петрозаводск, 2007. С. 367–368; *он же.* Святые рус. Севера: Народная агнография. М., 2009. С. 203–239, 379–386; *Евфимия (Пащенко Е. В.), мон.* Архангельский патерик: очерки о церк. подвижниках Архангельской обл. 14–20 вв. Архангельск, 2000. С. 15–18; Олонецкая епархия: Страницы истории / Сост.: Н. А. Басова. Петрозаводск, 2001. С. 191–192, 217; *Критский Ю. М., Сивяговский С. А.* Монастыри и пустыни Кенозерья в XVI — нач. XX в. // Святые и святые севернорус. земель. Каргополь, 2002. С. 118–125; Святые Каргопольской земли: (Живопись, графика): Из собр. музеев Архангельской обл.: Кат. / Сост. Т. М. Кольцова и М. Л. Рягузова. Архангельск, 2002 [б. pag.]; *Юхименко Е. М.* Выговская старообрядческая пустынь: духовная жизнь и литература. М.,

2002. Т. 2. С. 141 (№ 546); Кенозерский национальный парк: Кр. путей. Архангельск, 2004. С. 152–155; Культурный ландшафт как объект наследия. М.; СПб., 2004. С. 250–253, 430; *Критский Ю. М.* Кенозерье: История и культура (очерки, мат.-лы, исслед.). Архангельск, 2005. С. 29–31; *Мелехова Г. Н.* Современное возрождение правосл. топографии Каргополя // Ист.-культурное наследие Рус. Севера: Проблемы изучения, сохранения и использования. Каргополь, 2006. С. 250–262; *Шатовалова Л. Г.* Каргопольские храмы с боковыми завершениями // Там же. С. 204–213; *Минеева И. Н., Пигин А. В.* Святые Лёкшмозерья // Живая старина. 2007. № 1. С. 50–51; *Старицын А. Н.* Каргопольские чудеса и повседневность XVII в. // Рябининские чт.–2007. Петрозаводск, 2007. С. 446–449.

А. В. Пигин

Иконография. Первый образ К. написан иконописцем Иоанном, родом из Новгорода. В Житии святого среди чудес описывается создание его иконы: «...составившим братьям с наставником совет, и призвавше на Челму гору, во обитель преподобнаго, изографа, мужа искусна в художестве своем, рождением Великаго Нова града, ему же имя Иоанн, и повелеша ему написати образ преподобнаго отца Кирилла. Егда же написа он образ той и поолифив на солнце, принесе его поставити; в той час о Глубоком Лекшмоозере живущии поселяне в деревни, именуемой Казаринова, иже на Труфанове, видевше над монастырем, идеже стояще образ преподобнаго, аки столп огнен — солнечныя лучи...» (*Докучаев-Басков*. 1889. № 3/4. С. 492). Чудо произошло на Лёкшмозере, недалеко от Челмогорской пуст. Образ был написан вскоре после смерти К. и поставлен в ц. Богоявления над его гробом.

Историк К. А. Докучаев-Басков полагал, что эта икона погибла в кон. XVI — XVII в., во время одного из пожаров (Там же. С. 492–494). Поэтому в Челмогорском мон-ре долгое время не было изображения К., пока свещ. Иоанн из Покровской ц. в с. Лядины (бывш. клирик лёкшмозерской Петропавловской ц.) не написал его в 1655–1656 гг. В Житии описываются явления К. свещ. Иоанну во сне: «...видев себе у церкви святых апостол Петра и Павла, и мужа, в притворе стояща честна и благовидна образом, одеяна иноческими ризами». Однжды образ К. священнику-изографу показал диакон: «Образ же бе того преподобнаго иноческаго чина: брада яко Иоанна Богослова, проста и свилася на два косма». В чуде «О преставлении преподобнаго отца нашего Кирилла» описан его облик: «Благообразен, главу имея велику, лице бледно, брада велика, долга, власы русы, червлению украшен, добрыма очима, чело высоко имея, духом крепок зело, взор кроток имея». В 1655 г. свещ. Иоанн узрел «преподобнаго сидяща на месте во гробе своем просто: ризы на нем иноческаго чина, багровидны, десницу же своєю простерша горе и воз-

ложив на главу свою, и рече ми: «Зри на мя!» яко же желаеши писати образ подобия моего, сице и пиши, известно на мя ныне зря, дерзай, понуди себе на художество...» (Там же. С. 474, 489, 492, 494–498). Иконописец передал 1-й образ святого в Челмогорскую пуст.

Об облике К. неоднократно упоминается в описаниях его чудес: напр., свещ. Герасим видел святого во сне «образом яко Макарий Желтоводский, надсед, брада подоле того — на два косма распростерта». Помышлявший обокрасть церковь и монастырскую казну человек увидел «обители тоя мужа, иже имяше чин иноческий, одежду нося багровидну», а один из исцеленных — «мужа святолепна, носяща иноческий чин, в руке своей имуща жезл». В др. чуде исцеления духовник свещ. Иоанн «повелеваши положить обещание преподобному Кириллу написати образ подобия его, и в дому своем держати». Икона была написана, большой принял ее у гроба К. и выздоровел (Там же. С. 498, 501–502, 504).

Иконописные подлинники посл. четв. XVII–XIX в. предписывали изображать К. под 1 июля и 18 марта таким образом: «...подобием власы на главе кратки и русы, в полсед, тако же и брада проста до персей, на два косма, не вилась, в мантии, схима на плечах, рука благословящая» (БАН. Дружин. № 975. Л. 29; см. также: ИРЛИ (ПД). Бобк. № 4. Л. 155 об.; РНБ. О.ХИИ.1. Л. 123 об.); «...подобием надсед, власы не с ушей, брада доле Сергиевы, мантия краткая, ряса зеленая» (*Филимонов*. Иконописный подлинник. С. 61; аналогичные описания: БАН. Строг. № 66. Л. 120; ИРЛИ (ПД). Перетц. № 524. Л. 179); «...подобием рус, власы на главе кратки и в полсед, тако же и брада проста на два косма, не вилась, в мантии. В житии его пишет сице: Образом аки Макарий Желтоводский, надсед, брада подоле его, на два косма распростерся, риза преподобническа» (РНБ. Погод. № 1931. Л. 126 об.).

Иконописные образы К. встречаются редко, происходят в основном из Каргополя. Известно, что в Челмогорской пуст. имелось несколько образов святого. В описи обители 1687 г. указано, что в ц. Богоявления «над гробницею икона лядница Кирила Чудотворца... да на гробнице икона Кирила Чудотворца» (*Докучаев-Басков*. 1889. № 7/8 С. 246). Согласно описи церковного имущества мон-ря 1888 г., в иконостасе этой церкви в местном ряду стояла икона преподобного «с венцом безпробнаго серебра весом двадцать золотников», а в приделе во имя К.— его местный образ в одном киоте с иконами Рождества Пресв. Богородицы и Воскресения Христова. Рака К. была из «красного дерева, с клеймами с трех сторон медными посеребренными. Икона на ней преподобного во весь рост, над нею Живоначальной Троицы,

изображена красками на клее, венцы серебрянные 84 пробы, на Живоначальной Троице 33 золотника и на преподобном 1 фунт. Сень над ракою преподобнаго столярной работы с резьбой, позолоченная червонным золотом. Подвесок зеленого цвета шерстяной материи, обшит бахромою апплике» (ГААО. Ф. 1514. Оп. 1. Д. 213. Л. 53, 55, 56 об. Опись церк. и ризничного имущества Ошевенского монастыря и приписных к нему пуст. 1888 г.; НАРК. Ф. 25. Оп. 12. Д. 35/1. Л. 25).

Сохранилось неск. изводов и иконографических вариантов изображения К. Редкий и относительно ранний единственный образ К. посл. трети XVIII в. из ц. Успения Пресв. Богородицы в дер. Новинки (бывш. Лявля) под Архангельском, по-видимому, входил в состав иконостаса: святой написан по пояс, вполборота вправо, руки подняты в молитве. На нем розоватая ряса, темный пояс и мантия, схима синего цвета с Голгофским крестом. Голова не покрыта, русые



*Прп. Кирилл Челмогорский,
с видом мон-ря.
Икона. 1-я пол. XIX в.
(частное собрание)*

волосы, почти без проседи, разделены на прямой пробор, окладистая борода средней величины; надпись: «ПРП(до) КИРИЛ(л)Ъ ЧЕ(л)МОГОРСКИЙ».

Наиболее распространенный извод — иконы святого с панорамой Челмогорской пуст., которые являются важным изобразительным источником. Архитектор П. Н. Максимов в 1950 г. в Богоявленской ц. с. Лядины зарисовал вид монастыря на иконе К. (ГНИМА. КП оф 4492/243. 20,2×20,3 см). Рисунок карандашом сопровождается пояснением: «Ля-



Прп. Кирилл Челмогорский,
с видом мон-ря.
Икона. Кон. XIX в. (АМИИ)

дины. Богоявленская церковь. Изображение Челмогорской пустыни на иконе Кирилла Челмогорского. 5.VIII.50 г.». Изображены 2 деревянных храма с примыкающими трапезными: один имеет шатровое завершение, другой — кровлю в форме килевидной бочки. Рисунок соответствует реальному виду Богоявленской и Успенской церквей Челмогорского мон-ря во 2-й пол. XVII–XVIII в. Не исключено, что Максимов видел икону святого, написанную «иереем-икографом» Иоанном (Мелютин. 2008).

На иконе «Прп. Кирилл Челмогорский, с видом монастыря», хранящейся в частном собрании (1-я пол. XIX в., частично под поздней записью), сев. иконописец воссоздал реальный архитек-



Прп. Кирилл Челмогорский.
Икона. Нач. XIX в.
(ц. свт. Николая Чудотворца
в Архангельске)

турный облик Челмогорской пуст. в 1-й трети XIX в. Святой представлен в рост, вполоборота влево, в молении перед благословляющим Иисусом Христом в облачном сегменте. Одет в охристую рясу, коричневую мантию и темную схиму,

куколь лежит на плечах. У К. седые волосы и длинная, раздвоенная на конце борода. Слева изображены каменная Богоявленская ц. с колокольней, деревянная Успенская ц., бревенчатая ограда и келья. Внизу написан фрагмент из Жития святого: «В лето 1316 пришед на Челму гору возрадовася преподобный Кирил духом о обретении такового места и возлюби е и восшет преподобный на гору ту и сотвори молитву...»

Изображение монастырских построек сохранилось на пядничной иконе преподобного кон. XIX в. (из дер. Заостровье, ныне Рикасово Приморского р-на Архангельской обл., АМИИ — Святыне Каргопольской земли. 2002. Кат. 1). Седовласый К. (наименован Челмогорским) обращен к Спасителю, написанному в сегменте с голубыми облаками в левом верхнем углу средника. Слева от святого — 2 белые церкви с трапезными (одна с колокольней) и золотыми куполами в окружении холмов, поросших деревьями и травами. Архитектурный фон лишь отдаленно воспроизводит исторический облик церквей. Икона выполнена в одной из мастерских Центр. России, вероятно, как заказной именной образ, в пользу чего свидетельствует и надпись на нижнем поле: «Память преподобнаго, декабря в И [8] день».

Другой иконографический тип К. связан со старообрядческой традицией: преподобные, подвизавшиеся в Обонежье, Поморье и Каргополье, особенно почитались выговскими пустынножителями и разошедшимися по сев. территориям старообрядцами поморского (филипповского) согласия. Они предпочитали допетровский вариант написания имен, в частности «Кириль». На иконе-пяднице нач. XIX в., хранящейся в ц. свт. Николая Чудотворца в Архангельске, поясной прямолинейный образ К. напоминает образы наставников Выговской пуст. Святой изображен седовласым старцем с округлой окладистой бородой, усы и брови с проседью. Одет в бордово-коричневую мантию, на плечах куколь темно-синего цвета с красными крестами, правая рука поднята в двуперстном благословении, в левой — свиток. Надпись: «стый пр(д) кириль челмогорский».

В старообрядческой среде были разработаны также изводы композиции «Собор русских святых». Так, погрудный образ К. включен в левую группу преподобных — 2-й слева в 3-м ряду, между преподобными Диодором Юрьегорским и Никодимом Кожеезерским, — на выговских иконах: кон. XVIII — нач. XIX в. (МИИРК); 1814 г. письма П. Тимофеева из бывш. собрания ЦАМ СПбДА (ГРМ; см.: Образы и символы старой веры: Памятники старообр. культуры из собр. Рус. музея / ГРМ. СПб., 2008. С. 72–73, 82–85. Кат. 62, 70); 1-й четв. XIX в. из собрания Г. Лепса (Юхименко Е. М.,

Горикова В. В. «Иконы всё самые пречудные, письма самого искусного»: Собр. Г. Лепса. М., 2012. С. 128–131. Кат. 34); 1-й пол. XIX в. из дер. Чаженъга Каргопольского р-на Архангельской обл. (ГТГ; см.: Icoñes russes: Les saints / Fondation P. Gianadda. Martigny (Suisse); Lausanne, 2000. P. 142–143. Cat. 52). По-видимому, именно К., наименованный Каргопольским, включен в левую группу преподоб-



Преподобные Савватий Соловецкий
и Кирилл Челмогорский.
Фрагмент иконы «Свт. Николай
Чудотворец и избранные
преподобные». Кон. XIX в.
(АГМДЗиНИ)

ных и на иконе «Собор русских святых» 1-й пол. XIX в. из старообрядческой молельной на Волковом кладбище в С.-Петербурге (ГМИР).

Во 2-й пол. XVII в. Челмогорская пуст. была приписана к Кийскому Крестному мон-рю, в XVIII в. — к каргопольской Спасской обители, а во 2-й пол. XIX в. — к Александрову Ошевенскому мон-рю. Т. о., появились иконы основателей каргопольских обителей, объединенных в одной композиции. В алтаре церкви свт. Николая Чудотворца Ошевенского монастыря в кон. XIX в. хранилась икона «Преподобные Кирилл Челмогорский и Александр Ошевенский» (ГААО. Ф. 1514. Оп. 1. Д. 213. Л. 7). Икона «Преподобные Александр Ошевенский, Пахомий Кенский, Никодим Кожеезерский и Кирилл Челмогорский — Каргопольские чудотворцы» XVIII в. под металлическим окладом кон. XIX — нач. XX в. находится в ц. Рождества Пресв. Богородицы Каргополя. Святые представлены в рост, попарно, в молении Иисусу Христу; К. — справа, вместе с прп. Никодимом, облачен в мантию и схимнический куколь, в правой руке — свиток. Длинная борода святого внизу раздвоена, что подчеркнуто вырезом в окладе.



Преподобные Александр Ошевенский
и Кирилл Челмогорский.
Фрагмент иконы
«Карельские чудотворцы».
Кон. XIX — нач. XX в.
(ц. вми. Екатерины в Петрозаводске)

Преподобные К. и Пахомий Кенский представлены в клейме живописной рамы с композицией «Коронование Богородицы» и образами избранных святых, созданной каргопольским иконописцем в кон. XVIII в. (КИАМЗ). Здесь изображены и др. святые, почитавшиеся в Каргополье: преподобные Макарий Унженский, Александр Ошевенский, Зосима и Савватий Соловецкие (Святые Каргопольской земли. 2002. Кат. 24). Ростовый образ К. напротив изображения прп. Макария Унженского помещен на поле иконы «Преподобный Александр Ошевенский, с видом Ошевенского монастыря» кон. XIX в. (из с. Ошевенского Каргопольского р-на Архангельской обл., КИАМЗ; см.: Там же. Кат. 10). Этот образ, незамысловатый по мастерству и технике исполнения, написан каргопольским мастером, к-рый также является автором иконы «Святитель Николай Чудотворец и преподобные Александр Ошевенский, Зосима и Савватий Соловецкие, Кирилл Челмогорский» кон. XIX в. из часовни в дер. Низ в с. Ошевенском (АГМДЗиНИ). К. изображен в рост крайним справа, голова покрыта синим куколем, в руке четки (надпись: «Пр. Кириль Челмогор.»).

Образ К. имеется на 3 иконах «Собор святых, в земле Карельской просиявших» 1876 г., хранящихся в Куопио в домово́й церкви Церковного управления Финляндской Православной Церкви и

в Музее Православной Церкви, а также в Нововалаамском мон-ре (Финляндия). Иконография была разработана в мастерской Пешехоновых в С.-Петербурге или в Валаамском Преображенском мон-ре («труд валаамских иноков»). Образ из местного ряда ц. Всех преподобных, в посте просиявших, на игуменском кладбище обители указан в описях валаамского имущества 1912 и 1942 гг. (АФВМ. Го: 6/1. Л. 159. № 18; Bd: 15. Л. 6(11). № 121). К. изображен оплечно 3-м справа во 2-м ряду, длинные, спадающие на плечи волосы разделены на прямой пробор, окладистая седая борода внизу немного раздваивается, назван «С. Кириль Чермогорский». На иконе «Карельские чудотворцы» кон. XIX — нач. XX в. (ц. вми. Екатерины в Петрозаводске) К. показан



Прп. Кирилл Челмогорский.
Роспись ц. Успения Пресв. Богородицы
в Архангельске. 2010 г.
Иконописцы С. Г. Егоров, И. И. Лапин

крайним справа в 1-м ряду с семью волосами и бородой, руки возле груди. Кроме того, К., по-видимому, иногда писали в композиции «Собор Новгородских святых», напр. в 6-м ряду на почитаемом «старинном» образе, хранящемся «в ризнице Черниговской кафедры» (Филарет (Гумилевский). РСв. Май. С. 96–97).

В монументальной живописи образ К. встречается в одной из композиций в росписи галереи рус. святых, ведущей в пещерную ц. прп. Иова Почаевского в Почаевской Успенской лавре (работа иеродиаконов Паисия и Анатолия кон. 60-х — 70-х гг. XIX в., поновление — в 70-х гг. XX в. и ок. 2010). Литография с изображением Олонецких чудотворцев размещена на фронтисписе Олонецкого патерика (Никодим (Кононов), архим. Олонецкий патерик. Петрозаводск, 1910). В центре — фронтальный образ прп. Александра Свирского, по сторонам от него — по 6 фигур преподобных, в числе к-рых — К. и прп. Пахомий Кенский.

В творчестве мон. *Иулиании (Соколовой)* К. изображен в группе Олонецких чудотворцев на иконах «Все святые, в земле Русской просиявшие» 1934 г. (келейный образ свт. Афанасия (Сахарова)), нач. и кон. 50-х гг. XX в. (ТСЛ, СДМ; см.: *Алдошина Н. Е.* Благословенный труд. М., 2001. С. 231–239) и на их совр. повторениях (в храме Христа Спасителя, ц. свт. Николая Чудотворца в Клённых в Москве, ц. свт. Николая на Глинках в Вологде — Традициям верны: Работы учащихся, выпускников и преподавателей Иконописной школы при МДА / Авт.-сост.: архим. Лука (Головков). Серг. П., 2010. С. 60–61, 83). Под 8 дек. с развернутым свитком в руках святой представлен на рисованных святцах рус. святых мон. *Иулиании* (1959–1960; частное собрание — *Juliania (Sokolova), nun.* Russian Saints = Святые Руси / Ed. N. Aldošina. [Ivaskyla], 2000. P. 44).

Примерами совр. иконографии К. являются его изображения на иконе «Собор Олонецких святых» кон. XX — нач. XXI в. (собор блгв. кн. Александра Невского в Петрозаводске; К. взирает на прп. Антония Римлянина) и в росписи ц. Успения Пресв. Богородицы в Архангельске (2010, иконописцы С. Г. Егоров, И. И. Лапин) — К. написан с густыми семью волосами и бородой, расходящейся книзу на 2 косицы, правая рука поднята в благословляющем жесте, в левой — игуменский посох. На совр. единоличных иконах К. изображается, как правило, на фоне обители.

Лит.: *Докучаев-Басков К. А.* Подвижники и монастыри Крайнего Севера: Челменский пустынный, прп. чудотворец Кирилл, и его пустынь // ХЧ. 1889. № 3/4. С. 469–510; № 7/8. С. 223–256; *Русак В.* Икона преподобных отцев, в Земле Карельской просиявших // ЖМП. 1974. № 12. С. 16–21; *Treasures of the Orthodox Church Museum in Finland.* Kuopio, 1985. P. 31, 101. N 16; *Маркелов.* Святые Др. Руси. Т. 1. С. 452–453. № 226; Т. 2. С. 147; Святые Каргопольской земли (живопись, графика): Из собр. музеев Архангельской обл.: Кат. выст. / Сост.: Т. М. Кольцова, М. Л. Рягузова. Архангельск, 2002; *Православная Карелия: Изд. посвящ. 15-летию возрождения Петрозаводской и Карельской епархии.* Петрозаводск, 2005. С. 2; *Мелютина М. Н.* Иконы с образом прп. Кирилла Челмогорского как источник для изучения истории и культуры Кирилло-Челмогорской пуст. // Православие в Карелии: Мат-лы 3 регион. науч. конф., посвящ. 780-летию крещения карелов. Петрозаводск, 2008. С. 228–239; *она же.* Монастырский ландшафт Кенозерья: Культурные комплексы церк. интерьеров (по письменным, лит. и изобразительным источникам) // Культурное и природное наследие Европ. Севера: Сб. ст. Архангельск, 2009. С. 252–269; *Зеленина Я. Э.* Уникальные иконы Собора Карельских святых из Финляндии // Кенозерские чт. — 2009: Этнокультурный ландшафт Кенозерья: междисциплинарное исслед. на пересечении естественных и гуманитар. наук: Сб. мат-лов IV Всерос. науч.-практ. конф. Архангельск, 2011. С. 305–312, 430.

Т. М. Кольцова

КИРИЛЛ (Белый; сер. XV в., г. Галич (ныне Костромской обл.) — 4.02.1532, Новоезерский Воскресенский мон-рь), прп. (пам. 4 февр., 7 нояб., в 3-ю Неделю по Пятидесятнице в Соборе Новгородских святых, 23 янв. — в Соборе Костромских святых), основатель *Кириллова Новоезерского в честь Воскресения Господня муж. мон-ря* на Красном о-ве (ныне Огненный) Нового оз. (близ Белозерска Вологодской обл.).

Житие К. было написано, вероятнее всего, игуменом Новоезерского мон-ря Пименом между нояб. 1581 г. (дата последнего записанного чуда) и июлем 1582 г. (в грамоте от 5 авг. 1582 в качестве настоятеля обители назван строитель Герасим). Созданная Пименом редакция (др. произведения этого автора неизвестны) получила название Первоначальной и сохранилась в одном списке — РНБ. F1.894. Литературными источниками Жития послужили 6 русских житий: преподобных Александра Свирского, Зосимы и Савватия Соловецких, Кирилла Белозерского, Макария Калязинского и Саввы Вишерского, а также блж. Исидора Твердислова. Житие прп. Александра Свирского стало композиционной моделью для Жития К. Первоначальная редакция Жития К. содержит много фактической информации. В данной редакции зафиксированы основные сведения о святом, описание его 10 прижизненных чудес, преставления и 19 посмертных чудес; текст не имеет вступления и похвалы святому. Данная разновидность Жития К. не получила широкого распространения в отличие от последующей, Основной, редакции, известной более чем в 100 списках.

Основная редакция была создана в 1623–1625 гг. Житие К. подверглось стилистической правке, были добавлены 20-е чудо и предисловие (на основе предисловия к Житию прп. Евфимия Великого). Основная редакция стала источником всех последующих переработок Жития К., вошла в крупные mineйные своды (Тулуповский, Милютинский, Сийский, братьев *Денисовых*), к ней дописывались чудеса святого. До кон. XVIII в. этот текст по крайней мере 3 раза редактировался, приспособившись к новым языковым и стилистическим нормам, отражал изменения в почитании святого. Выделяют 4 варианта Основной редакции, созданные в Новоезерском мон-ре: ран-



*Прп. Кирилл Новоезерский.
Средник житийной иконы.
Кон. XVII — 1-я четв. XVIII в.
(КБМЗ)*

ний (1623–1625), поздний (2-я пол. 40-х гг. XVII в.), текст со Словом на обретение мощей и чудом о царе *Иоанне IV Васильевиче* Грозном (1652–1659), текст Лицевого сборника (РГБ. Муз. № 4660, нач. XVIII в.). Слово на обретение мощей в посвященном К. агиографическом цикле выполняет роль Похвального слова; это предназначение памятника было усилено при его редактировании (в нач. XVIII в. была создана 2-я редакция Слова).

С распространением почитания святого связано появление редакций Жития К. за пределами Новоезерского монастыря. В кон. 50-х — нач. 60-х гг. XVII в. была создана Историческая редакция, известная в одном списке — ГИМ. Увар. № 429. Она представляет собой сокращенное жизнеописание святого в контексте истории царствований. В заглавии данной редакции упомянуто венчание на царство *Алексея Михайловича* (1645); повествование заканчивается чудом 1627 г., в котором описано моление царя *Михаила Феодоровича* у мощей К. о даровании наследника. Составитель текста пользовался ранним вариантом Основной редакции Жития и записью чуда 1627 г., к-рые он дополнил неск. фрагментами из Русского Хронографа 1617 г. и сведениями из грамот 1542, 1584 и 1627 гг. о царских пожалованиях Новоезерскому мон-рю. Проложная редакция вероятнее всего была составлена при подготовке к изданию в 1659 г. 3-й редакции

Пролога, т. к. все известные списки (ок. 30) датируются более поздним временем. В данной редакции отсутствуют предисловие и повествование о прижизненных и посмертных чудесах К., имеются незначительные содержательные особенности (говорится о рождении святого от богатых родителей). В печатном тексте закрепилось неверное указание года преставления святого: вместо 1532 г. стал читаться 1537 г. Источником этого извода послужил вариант Основной редакции со Словом на обретение мощей и чудом о царе Иоанне Грозном. Другая сокращенная редакция Жития К. (Тихановская) помещена в сборнике РНБ. Собр. П. Н. Тиханова. № 479. Повествование в этом списке доведено до времени основания монастыря, нет рассказа о преставлении святого. Скорее всего, создателем данного краткого Жития К. был составитель сборника, использовавший ранний вариант Основной редакции. В большом количестве списков (не менее 20) распространился текст «Пророчество», где описано преставление К. и его предсказание о грядущих бедствиях. В некоторых списках текст является повторением соответствующей главы Жития, в других он сокращен.

Во 2-й пол. XVII в. рус. книжники включали сведения о К. в свои произведения: составитель одной из редакций Сказания о Тихвинской иконе Божией Матери посвятил отдельную главу рассказу о молитве К. на паперти Тихвинской ц.; упоминание пророчества святого содержится в «Слове благочестивому воинству» митр. *Игнатия (Римского-Корсакова)*; создатель Латухинской редакции «*Книги степенной царского родословия*» включил в свое сочинение Проложную редакцию Жития К. Житие послужило образцом при создании житий преподобных Александра Куштского и Евфимия Сянжемского.

До сер. XVIII в. велась запись чудес святого. Впосл. Житие продолжало интенсивно переписываться, но уже не редактировалось, новые чудеса не записывались (в 2000-х гг. в альманахе «Крылья голубиные» была опубликована запись рассказа о чуде, связанном с молитвой к К. в 1933 г. — posad.1gb.ru/default.aspx?ti=1&hti=46). В кон. XX в. ж. «Литературная учеба» увидела свет новая лит. редакция Жития К.,

созданная В. В. Афанасьевым (позднее переиздавалась под монашеским именем автора — Лазарь). Новое Житие К. написано на рус. языке, значительно сокращено количество цитат из Свящ. Писания, введены многочисленные географические, хронологические и фактические подробности, отсутствовавшие в исходном тексте.

Биография. Святой происходил из рода патриарших детей боярских Белых. В 15 лет, тайно уйдя из дома, он принял постриг в *Корнилиевом Комельском в честь Введения во храм Пресв. Богородицы мон-ре*. В монашеском постриге святой получил имя, возможно, в честь свт. Кирилла Александрийского: образ этого святителя находился среди икон в часовне во имя К. тогда, когда еще не была написана икона преподобного (Опись 1581 г. // Арх. СПб ИИ РАН. Кол. 115. Д. 663. Л. 7 об.— 8).



Памятный крест на родине прп. Кирилла Новоезерского в Галиче. Фотография. 2012 г.

Родители узнали о местонахождении К. через 7 лет. Отец посетил его в монастыре через 12 лет после того, как К. покинул родительский дом. Отец святого остался в обители, принял постриг с именем Варсонофий и 3 года до смерти жил у сына в послушании. К внутренней хронологии Жития К. нужно относиться с осторожностью, т. к. все названные числа (7, 12, 3), видимо, имеют символический смысл. Мать К. перед смертью также стала инокиней с именем Елена. Похоронив родителей, еще при жизни прп. Корнилия Комельского († 1538)

К. получил благословение наставника и отправился в паломничество по св. местам Русской земли. Как сообщает Житие, он обошел Поморье, где долго жил отшельником, московские, новгородские и псковские земли. В городах он вел образ жизни юродивого, никогда не останавливался в домах мирских людей, днем скитался по улицам, ночью читал Псалтирь, ходил босой, в «многошвенной ризе», посещал все церковные службы.

Уснув на паперти Успенской ц. в *Тихвинском Большом в честь Успения Пресв. Богородицы муж. мон-ре*, К. сподобился видения Божией Матери, Которая повелела ему идти на Белоозеро. После 20 лет скитаний К. поселился на Красном о-ве Нового оз., где увидел огненный столп. В 1-м прижизненном чуде рассказывается, что прп. Александр Свирский послал к К. старца Никифора (вероятно, это был прп. Никифор Важеозерский (см. *Никифор и Геннадий*, преподобные)), к-рый передал пустыннику благословение прп. Александра. В Первоначальной редакции сообщается об основании Новоезерского мон-ря 4 марта 1512 (7020) г., во всех остальных редакциях говорится, что обитель была создана 4 марта 1517 (7025) г. (возможно, разночтение возникло из-за включения или выпадения в дате буквы «есть», имеющей числовое значение 5). Сообщение Жития о 20-летнем странствии К. не выдерживает сопоставления с хорошо документированным Житием прп. Корнилия Комельского: если вычесть 20 лет от даты основания Новоезерского мон-ря, то получится, что К. ушел из Комельского монастыря в 1492 или в 1497 г., между тем установлено, что прп. Корнилий основал свою пустынь в 1496/97 г. Землевладельцы Дей, Григорий и Давыд из дер. Шиднем уступили К. Красный о-в. Подвижник построил 2 кельи — себе и «на собрание братии» и воздвиг 2 церкви — в честь Воскресения Христова и в честь иконы Пресв. Богородицы «Одигитрия». Боярин И. В. Пеньков, исцеленный святым, дал ружную грамоту, по к-рой монастырь ежегодно получал 40 четвертей хлеба, 20 пудов соли, 2 пуда масла и 20 сыров.

На смертном одре в окружении учеников К. оставил пророчество о грядущих бедствиях, уготованных «земле нашей». После престав-



Прп. Кирилл Новоезерский. Фрагмент иконы «Собор Белозерских чудотворцев». Посл. четв. XVIII в. (ц. Богоявления в Белозерске)

ления святого почиталась принадлежавшая ему Следованная Псалтирь (ЧерМО. № 9—64; 361/373). Личные вещи преподобного впервые отмечены в монастырской описи 1632 г.: находившийся в храме Воскресения «у правого крылоса посох чудотворцев», хранившиеся в ризнице «ризы самого чудотворца Кирила Белого, ветхи и драны», «книга чудотворца Кирила самого Псалтырь следованием, в полдесть, ветха» (Арх. СПб ИИ РАН. Кол. 115. Д. 663. Л. 82, 89 об., 97 об.).

Почитание. Согласно Первоначальной редакции Жития, сразу же после преставления святого начали совершаться чудотворения. Самое известное — чудо о царе Иоанне Грозном. К. явился царю во сне и велел не ходить в некую палату; царь потребовал, чтобы святой назвал свое имя, и тот назвал Кириллом Белым. На следующий день палата рухнула «и многих людей поби до смерти». Тогда царь велел пригласить к себе из Новоезерского монастыря игумена и старца, которые привезли икону К. Иоанн Грозный узнал святого и дал обители «впридачу к отчу даянию» земли вокруг мон-ря на 3 версты и 1 тыс. р. «на строение». Трудно сказать, каким реальным событиям соответствует этот рассказ: в описях монастырской казны не упоминаются грамоты *Василия III Иоанновича* («и что отец

его, великий князь Василий Иоаннович дал ему, Кириллу Белому, еще живу сущу, две деревни, Кобылино да Шиднем, на прекормление ему и братии»). Царские земельные пожалования предоставлялись мон-рю в 1542, 1551, 1581/82 и 1583 гг., «основной массив вотчинных владений монастыря сложился при Иване Грозном» (Сазонова. 2011. С. 68). Земельные пожалования, названные в чуде (деревни Кобылино и Шиднем), сопоставимы с теми, к-рые обозначены в грамоте 1542 г. (по этой грамоте мон-рь получил починки Кобылин и Олексин Бор (Алексин Бор), пуст. Ортюшино (Артюшино)). Во всяком случае, автор 2-й редакции чуда в нач. XVIII в. соотнес их с этой грамотой и на этом основании датировал чудо. Составитель чуда об Иоанне Грозном стремился «удревнить» монастырскую земельную собственность, указывая, что она получена при Василии III. Возможно, именно в сер. XVII в., когда вновь обострился вопрос о церковном землевладении (согласно Уложению 1649 г., мон-рям было запрещено расширять свои владения как покупкой земли, так и получением ее в дар), мон-рю необходимо было подтвердить свои имущественные права. Последнее, 19-е, чудо повествует об исцелении жителя Ростова, что свидетельствует о распространении почитания К. по всей Ростовской епархии. В Житии сообщается об обычае отмечать день памяти К.

В 1581 г. над мощами святого уже стояла деревянная часовня, у раки преподобного собирались пожертвования. В описи Новоезерского монастыря 1581 г. иконы К. не упоминаются. В описи 1614 г. зафиксированы 2 иконы преподобного: местный образ в Воскресенской ц. и икона-пядница в часовне. В 1612 г., когда обитель испытывала материальные трудности, средства собирали у населения ближайшей округи с некой иконой, возможно с образом К.: «Да Ондрей старец с образом собрал о чудотворцове памяти» (Арх. СПб ИИ РАН. Кол. 115. Д. 662. Л. 19, 27, 79). В 1626 г. по монастырскому заказу были написаны 4 иконы К., по-видимому «раздаточные» (Там же. Л. 174 об.). Согласно описи 1628 г., на раке святого находилась его икона — вклад кн. И. М. Катырева-Ростовского (ГИМ. Увар. № 1116. Л. 14 об.).



Чудеса прп. Кирилла Новоезерского.
Клейма иконы
«Прп. Кирилл Новоезерский, в житии».
Сер. XVII в. (ЧерМО)

В чуде, датированном дек. 1627 г., рассказывается: когда во время служения молебна у мощей преподобного подняли помост, чтобы, согласно установившейся практике, взять «персть», от мощей изошел «благовонный дым», видимый всеми собравшимися; одновременно совершились исцеления, о к-рых сообщали в Москву. Царь и патриарх поручили освидетельствовать чудо Ростовскому митр. Варлааму, а тот в свою очередь — настоятелю Ки-



риллова Белозерского в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ря игум. Филиппу. Все свидетельские показания были посланы в Ростов, затем в Москву. По-видимому, из Москвы пришло разрешение на установление почитания К.: в 1631 г. царь Михаил Феодорович дал вклад в мона-

стырь — покров на гробницу святого. С нач. 30-х гг. XVII в. списками Жития и иконами святого стали благословлять монастырских вкладчиков, в это же время память К. была включена в месяцесловы Кириллова Белозерского мон-ря. Вероятно, служба К. была внесена в кирилловские обиходники при келаре Матфее (Никифорове): в принадлежавшем ему списке Устава 4 февр. указана полиелейная служба: «Поем Кириллу, чудотворцу Новозерскому, без литии» (РНБ. Соф. № 1162. Л. 166, сер. XVII в.). В 1646 г. служба и память К. вошли в изданные московским Печатным двором Служебную Минею и святцы.

В нояб. 1649 г. в ходе строительства в Новозерском мон-ре на средства боярина Б. И. Морозова нового каменного храма состоялось обретение мощей К. Этому событию предшествовало редактирование его Жития (создание позднего варианта Основной редакции) и службы (создание бденной редакции). Мощи были освидетельствованы Вологодским архиеп. св. Маркеллом, к-рый положил на гробницу покров и икону с изображением преподобного (ЧерМО. 9—65. 361/374. Л. 14). 20 окт. 1652 г. кн. И. Д. Милославский пожертвовал на гробницу святого лицевой покров (Арх. СПб ИИ РАН. Кол. 115. Д. 663. Л. 233 об.— 234). В 1652 г. мощи были перенесены во вновь отстроенный Воскресенский храм. В 1661 г. на средства Морозова изготовили деревянную раку с позолотой. Этому событию, вероятно, предшествовало создание Слова

на обретение мощей К., в к-ром прославлялся не только преподобный,

Исцеления
прп. Кирилла Новоезерского.
Клейма иконы
«Прп. Кирилл Новоезерский,
в житии».
Сер. XVII в. (ЧерМО)

но и Морозов. В 1722 г. мощи К. были переложены в кипарисовую ра-

ку, изготовленную на средства царя Петра I Алексеевича (ГИМ. Муз. № 771. Л. 139—139 об.). В кон. XVIII в. московский гражданин А. И. Долгов и купец Васильев пожертвовали новую раку для мощей святого (Смирнов. 2004. С. 197). Ни одна рака не сохранилась.

В нач. XVIII в. было установлено неск. новых празднований К.: память обретения мощей — 7 нояб., для которой была написана новая служба, память перенесения мощей в Воскресенский храм — 22 авг. и в день, когда К. поселился на Красном о-ве — 5 марта. Согласно наблюдениям Е. В. Романенко, в сер. XVIII в. начало оформляться почитание Собора Белозерских святых, вследствие чего появились иконы с их изображениями и сборники их житий. К. изображен в числе др. белозерских святых на фоне г. Белозерска на иконе из собр. ЦМИАР и на иконе «Избранные Белозерские святые в молитве Спасу Вседержителю» из частного собрания (*Романенко*. 2009). Однако в связи с тем, что Белозерье не выделилось в самостоятельную церковно-адм. единицу (в кон. XVIII в. оно было отнесено к Новгородской епархии), почитание этого Собора было утрачено.

С сер. XVIII в. К. наряду с прп. Кириллом Белозерским был самым почитаемым белозерским святым. Широкою известность получило чудо об исцелении от беснования крестьянина *Борисоглебского на Устье муж. мон-ря* Бориса Фригина (1754; существуют отдельные списки этого чуда): больного сначала привезли в ростовский Успенский собор, затем в *ростовский Спасо-Иаковлевский Димитриев мон-рь*, где в 1752 г. были обреты мощи свт. *Димитрия (Савича (Туптало))* (об этом в повествовании не говорится) и наконец в Троицкий девичий мон-рь, после чего мучимый бесами ощутил лишь небольшое облегчение. Исцеление Борис Фригин обрел только после троекратного моления у мощей К.

Мощи К. были вскрыты в янв. 1919 г. и оставлены в храме. Согласно воспоминаниям С. М. Голицына, побывавшего на Красном о-ве в 1928 г., там жили 5 монахов, молившихся келейно. В 1929 г. мон-рь закрыли, в его постройках организовали лагерь для заключенных. Голицын не упоминает о мощах К., сейчас их местонахождение неизвестно. В наст. время в бывш. Новоезерском мон-ре находится колония для отбывающих пожизненное заключение, здесь имеется молельная комната, где совершаются молебны святому. Посвященная К. часовня действует в Белозерске. Престолы во имя К. освящены в ц. во имя блгв.



Прп. Кирилл Новоезерский.
Фрагмент епитрахили.
Кон. XVII (?), XIX в. (КБМЗ)

кн. Александра Невского в Вологде и во Введенской ц. в Галиче — на родине преподобного.

Имя К. вошло в Соборы Костромских и Новгородских святых, празднование к-рым было установлено в 1981 г. (Собор Новгородских святых известен примерно с 1831). Несмотря на отсутствие офиц. утвержденного Собора Белозерских святых, верующие почитают их. Белозерские святые составляют деисусный чин в ц. во имя прп. Нила Сорского в с. Ферапонтове Кирилловского р-на Вологодской обл. (освящена в 2008).

Гимнография. Пение тропаря и кондака К. у его раки упомянуто в чуде 1627 г. Эти песнопения являются отредактированными тропарем и кондаком из первоначальной службы прп. Кириллу Белозерскому, созданной игуменами Христофором и Иннокентием. В посл. тропарь и кондак К. были включены в службу на день памяти святого, самостоятельные списки тропаря и кондака известны только в поздней традиции. Все ранние рукописи Основной редакции Жития К. сопровождаются полным текстом службы на день его преставления — 4 февр.; очевидно, это связано с тем, что Житие и служба создавались одновременно. Житие было составлено не ранее февр. 1621 г. и не позднее 1628 г., вероятнее всего в 1624–1625 гг. Впервые рукопись со службой К. упоминается в описи Новоезерского мон-ря 1628 г. (ГИМ. Увар. № 1116. Л. 20).

Во всех ранних списках представлена полиелейная редакция службы. Она со-

стоит из 6 стихир на «Господи воззвах», 4 стихир на литии, 3 стихир на стиховне и 3 седальнов. Канонов в службе 2, оба 2-го гласа, без акростиха, с седальном по 3-й песни и кондаком с икосом после 3-й. Завершалась служба седальном по канону и 3 стихирами на хвалитех.

Установлены 12 служб святым, использованных составителем полиелейной редакции: службы Ионе Пресвитеру (22 сент.), Герасиму Иорданскому (5 марта), Венедикту Нурсийскому (14 марта), Илариону Новому (28 марта), Зосиме Соловецкому (17 апр.), Феодору Трихине (20 апр.), Пафнутию Боровскому (1 мая), Ефрему Перекомскому (16 мая), Кириллу Белозерскому (9 июня), Фоме Малеину (7 июля), Акакию, иже в Лествице (7 июля), Моисею Мурину (28 авг.). Из них составитель службы К. заимствовал либо небольшие части: 2–3 стихир или тропари канона (из служб Пафнутию Боровскому, Герасиму Иорданскому, Илариону Новому, Моисею Мурину, Фоме Малеину и Акакию, иже в Лествице), либо более значительные части, напр., каноны из служб Венедикту Нурсийскому, прп. Ионе Пресвитеру и Ефрему Перекомскому, икос из службы Зосиме Соловецкому, все славники из службы Кириллу Белозерскому. В силу несамостоятельности службы К. ее содержание почти не зависит от Жития и отражает типические черты биографии преподобных отцов. Редакторская правка в службе К. минимальна, поэтому в ней обнаруживаются элементы, не находящие отражения в Житии К. и даже ему противоречащие. Напр., в службе говорится о чудесном изведении источника по молитве К., о его способности воскрешать мертвых. Упоминание этих чудес в Житии К. отсутствует, их источником послужила служба прп. Венедикту Нурсийскому. Кроме того, в службе К. вслед за службой Кириллу Белозерскому главным монастырским храмом названа церковь, посвященная Божией Матери, тогда как в Новоезерском мон-ре соборным храмом всегда являлась ц. Воскресения. И наконец, в службе К. говорится о том, что дети святого вслед за ним пришли в мон-рь. Согласно Житию, детей по плоти у святого не было. Упоминание о детях появилось в результате обращения автора к службе прп. Ионе Пресвитеру. В службе К. следовало говорить о постриге родителей святого, но автор об этом умолчал. Данная служба К. вошла в печатную Служебную Минею (1646), используется в наст. время (Минея (МП). Февр. С. 156–172).

В сер. XVII в. появилась новая редакция службы на день преставления К.—бденная, самый ранний ее список: РНБ. Кир.-Бел. № 771/1028, кон. 40-х гг. XVII в. Для малой вечерни были написаны 3 самогласных стихир на «Господи воззвах»

со славником и 3 стихиры на стиховне со славником. Текст на великой вечерне также подвергся значительному редактированию: была написана 3-я стихира на «Господи воззвах» 2-го гласа «Отче богоблаженне Кирилле, ты измлада вся возненавидел еси...», она заменила стихирю 1-го гласа «Преподобне отче Кирилле, любве ради учителя твоего...». Кроме того, добавлена, как и подобает бденной службе, стихира по 50-м псалме «Отче наш преблаженне Кирилле, в Красном острове вселился еси...». Обоим канонам предпосланы тексты якобы имеющих в них краегранисий, хотя в действительности акростихи не читаются (перед 1-м канонам — «Песнь воспою и похвалу принесу преподобному Кирилу чудотворцу», перед 2-м — «Песнь принесу милосердому Кирилу»). В 7-й песне 2-го канона не хватало тропаря, он был добавлен. Источники добавлений не удалось обнаружить. Редакторская правка осуществлена по всему тексту, что сделало службу более точной и понятной. Новая служба сразу же стала копироваться: 2 стихиряря 40-х гг. XVII в. содержат распетые элементы бденной службы К. (РНБ. Солов. № 690/767; РНБ. О.1.236).

В XVII в. чаще переписывали полиелейную редакцию службы (сохр. 13 списков, из них 12 относятся к XVII в.). Бденная редакция получила широкое распространение в XVIII в. При этом копировался новый вариант бденной редакции, впервые представленный в Лицевом сборнике (РГБ. Муз. № 4660), — служба в полиелейной редакции с добавлением песнопений на малой вечерне, но без учета редакторской правки по тексту. Вероятнее всего, до XVIII в. бденную службу использовали для местного почитания святого.

Служба на день обретения мощей К., созданная в нач. XVIII в., распространялась в списках (сохр. 7 рукописей), опубликована в нач. 80-х гг. XX в.: Миняя (МП). Ноябрь. Ч. 1. С. 200–212. Наиболее ранний список службы содержится в Лицевом сборнике (РГБ. Муз. № 4660). Службу, судя по заголовку, использовали 3 раза в году для местного почитания святого: 7 нояб. — в день обретения мощей, 22 авг. — в день перенесения мощей в новый каменный храм и 4 или 5 марта — в день, когда преподобный поселился на Красном о-ве. Служба на обретение мощей — полиелейная, имеет ряд текстуальных совпадений с редакцией службы на перенесение мощей преподобных Зосимы и Савватия Соловецких (8 авг.), представленной в рукописи: РНБ. Соф. № 452, нач. XVIII в. («Соловецкий патерик»), несмотря на то что последняя служба бденная.

Самая ранняя молитва К. находится в сборнике Житий вологодских святых (ГИМ. Щук. № 435, 3-я четв. XVII в.). Составитель сборника после Жития К.

поместил молитвы Господу Иисусу Христу и Пресв. Богородице, составленные, по его утверждению, К. (в Житии К. этих молитв нет), затем молитву, обращенную к К., но она в сборнике прерывается вместе с окончанием листа. Указанные молитвословия известны в единственном списке. Напротив, созданная вместе с Лицевым сборником молитва: «О Божественная, пречестная и священная главо и благодати Святаго Духа исполненная, преподобне отче...» известна во множестве списков. В сборниках, посвященных К., эта молитва, вероятно, заме-



Прп. Кирилл Новоезерский,
с видом мон-ря. Икона. Кон. XVIII в.
(ВИАХМЗ)

нила собой службу преподобному, к-рая с нач. XVIII в. переписывалась все реже.

Следующая по времени появления молитва «О преподобный и богоносный отче наш Кирилле, помилуй мя и помолись о мне, грешнем» — читается в сборнике РГБ. Унд. № 327, 1-я четв. XVIII в., воспроизведена в сборниках иеродиак. Кириака (Ястребенского), создавшего цикл молитвословий К. В сборнике ГИМ. Муз. № 771, 1746 г., 1-я молитва к К. — из Лицевого сборника, последняя — из сборника РГБ. Унд. № 327; 2 другие, вероятно, были составлены Кириаком: «О преподобне отче и всеблаженне авво великий Кирилле...», «О священная главо, преподобне отче преблаженне авво Кирилле великий...» (последняя написана как моление монастырской братии). Завершается цикл молитв тропарями и кондаками на день преставления и на день обретения мощей К. При создании сборника ГИМ. Барс. № 851 иеродиак. Кириак добавил еще одну молитву к К. Нек-рые из этих молитвословий переписывались позднее составителями др. сборников (РНБ. Собр. П. Н. Тиханова. № 449; РГБ. Муз. № 4660; Собр. А. Н. Попова. № 90).

Широкое распространение получил акафист К., изданный в 1860 г. Почти не известен акафист, написанный в сер. XVIII в., вероятно всего в связи с под-

готовкой Лицевого сборника РГБ. Муз. № 4660. Акафист помещен внутри богослужебного последования со стихирами и канонам. Текст заканчивается «плетенкой», в к-рой автор зашифровал свое имя: «Блаженному Кириллу иерей недостойный Василий Лапсирский (Лапрский, Лаврский? — Т. К.). 1756» (дата указана дважды: слав. буквами и цифрами). Лит. образцом для иерея Василия послужил акафист свт. Николаю Чудотворцу, неоднократно переиздававшийся в XVIII в. в Киеве в сборниках канонов и акафистов. Сведения о К. иерей Василий заимствовал из Жития преподобного. В акафисте пересказываются чудеса о нападении разбойников, о сослужившем К. ангеле, о кн. Пенкове, о царе Иоанне Грозном, упоминается «неложное пророчение» святого.

Арх.: Вкладная книга Новоезерского мон-ря, 1627–1678 гт. // ЧерМО. 9–65. 361/374; Описи имущества Новоезерского мон-ря, 1581, 1614, 1628, 1631, 1632, 1634, 1638, 1646, 1649, 1657 гт. // Арх. СПб ИИ РАН. Кол. 115. Д. 663; Опись имущества, 1628 г. // ГИМ. Увар. № 1116; То же, 1662 г. // РНБ. Q.IV.394; То же, 1775 г. // РНБ. F.IV.747; Приходо-расходные книги Новоезерского мон-ря, 1562/63–1664 гт. // Арх. СПб ИИ РАН. Кол. 115. Д. 662; Синодики Кирилло-Новоезерского мон-ря // НБ НГОМЗ. 30056–242, XVII в.; То же // ЧерМО. 9–88. 361/375, сер. XVII в.; 9–97. 361, нач. XIX в.

Ист.: Житие и чудеса преподобного и богоносного отца нашего игум. Кирилла Белого, Новоезерского чудотворца, с приложением службы сему чудотворцу. СПб., 1843; То же // Муравьев. ЖСвРЦ. 1857. Февр. С. 42–80; То же // ЖСв. Кн. доп. 2. Янв.—апр. С. 203–231; То же. М., 1895. Кириллов, 1905; Память прп. Кирилла, Новоезерского чудотворца // ЖСв. Кн. 6: Февр. 1905. С. 60–63; Голицын С. М. Записки уцелевшего. М., 1990. С. 328–335; Курдюмов М. Г. Год злочключений: Отчет об археогр. поездке в Белозерский край в авг. 1919 г. // Памятники Отечества. М., 1993. Вып. 30: Сев. Фиваида. С. 51–56; Акафист прп. Кириллу Новоезерскому. СПб., 1860; То же // Акафисты рус. святым. СПб., 1995. Ч. 3. С. 460–474; Афанасьев В. Костромские святые: Житие прп. Кирилла Белого, Новоезерского чудотворца // Лит. учеба. 1994. № 5. С. 144–161; он же (Лазарь, мон.). Житие прп. Кирилла Белого, Новоезерского чудотворца. Рязань, 2010; Житие Кирилла Новоезерского: Текст и словоуказ. / Сост.: И. В. Азарова и др.; под ред. А. С. Герда. СПб., 2003. (Памятники рус. агиогр. лит-ры); Описание о российских святых. С. 142–143; Карбасова Т. Б. Кирилл Новоезерский: История почитания: Исслед. и тексты. М.; СПб., 2011; она же. Святцы 1646 г.: Памяти рус. святых // Рус. агиография: Исслед., мат-лы, публ. / Под ред. Т. Р. Руди, С. А. Семячко. СПб., 2011. Вып. 2. С. 249–301. Лит.: ИРИ. 1812. Ч. 4. С. 507–516; Богословский Н. Мат-лы для истории, статистики и этнографии Новгородской губ., собр. из описаний приходов и волостей: 4. Кирилло-Новоезерский мон-рь // Новгородский сб. 1865. Вып. 1. С. 275–279; Филарет (Гумилевский). РСв. С. 154–163; Строев. Списки иерархов. Стб. 78–79; Барсуков. Источники агиографии. Стб. 307–308; Васильев В. П. История

канонизации рус. святых // ЧОИДР. 1893. Кн. 3. Отд. 3. С. 212–213; *Успенский Н. П.* Белозерская старина: Мат-лы для истории Белоозера, посада и уезда в XVII в. Новгород, 1893; *Голубинский*. Канонизация святых. С. 130; *Барсов Е. В.* Четии Минеи братьев Денисовых // Сб. статей в честь М. К. Любавского. Пг., 1917. С. 663–708; *Спасский Ф. Г.* Рус. литург. творчество (по совр. Минеем). П., 1951; М., 2008. С. 232–233; *Ивина Л. И.* Внутреннее освоение земель России в XVI в. Л., 1981. С. 61–62, 84; *Ключевский*. Древнерус. жития. С. 319–320; *Кручинина А. Н.* О музыкально-литург. творчестве Кириллова мон-ря // Монастырская традиция в древнерус. певческом искусстве. СПб., 2000. С. 16–21; *Смирнов А. И.* Кирилло-Новоезерский мон-рь // Житие Корнилия Комельского: Текст и словоуказ. СПб., 2004. С. 189–201; *Лифшиц А. Л.* Кириаки Ястребенский — неизв. книжник 2-й четв. XVII в. // Хризмограф. М., 2005. Вып. 2. С. 271–278; *Соловьёва И. Д.* Житийная иконография прп. Кирилла Новоезерского // От Средневековья к Новому времени: Сб. ст. в честь О. А. Белобровой. М., 2006. С. 365–384; *Третьякова С. В.* Основатели мон-рей в ист. памяти и религ. укладе Белозерья: 2-я пол. XIX — 1-я четв. XX в.: АКД. Архангельск, 2007. С. 25; *Романенко Е. В.* Древнее Житие Нила Сорского // ВЦИ. 2009. № 3/4 (15/16). С. 95–96; *Сазонова Т. В.* Кирилло-Новоезерский мон-рь: Опыт изучения малых и средних мон-рей России XVI–XVII вв. М.; СПб., 2011; *Юхименко Е. М.* Четии Минеи братьев Денисовых: Новые находки // Рус. агиография: Исслед. мат-лы, публ. 2011. Вып. 2. С. 302–308.

Т. Б. Карбасова

Иконография К. складывалась в кон. XVI — 1-й четв. XVII в., хотя большинство известных изображений преподобного датируется более поздним временем (о первых иконах К. см. разд. «Почитание»). В описях Новоезерского монастыря указаны иконы, находившиеся в храме и часовне («настоящей большей преподобного чудотворца Кирила Белого Новозерского на празелене... над ним Спасов образ» — вероятно, иконографический образец для последующих произведений); накануне и после обретения мощей святого для обители были написаны десятки «раздаточных» икон «на вохре» (*Карбасова*. 2011. С. 207, 213–214). В 1641 г. образ К. уже был включен в роспись Успенского собора Кириллова Белозерского мон-ря (артель мастера И. А. Елепенкова (Любима Агеева) — *Кочетков*. Словарь иконописцев. С. 207–208). В 50-х гг. XVII в. иконографический диапазон расширился: помимо единоличных икон преподобного упоминаются житийные и деисусные образы, иконы Божией Матери «Одигитрия» с фигурой К. на поле, совместные изображения К. с преподобными Кириллом Белозерским, Зосимой и Савватием Соловецкими и др. (Опись Кирилло-Новоезерского мон-ря 1657 г. // Белозерье: Краевед. альманах. Вологда, 1998. Вып. 2. С. 142–161; *Карбасова*. 2011. С. 215–216).

Наиболее ранним известным памятником с образом святого является шитая

пелена нач. XVII в., поступившая в Новгородское епархиальное древлехранилище из Кириллова Новоезерского мон-ря (НГОМЗ; см.: *Игнашина Е. В.* Древнерусское лицевое и орнаментальное шитье в собр. Новгородского музея: Кат. Новгород, 2003. С. 54. Кат. 28). К. изображен прямолично, в рост, в коричневой мантии выше колен и со сдвинутой вправо схимой, куколь лежит на плечах. Волосы святого темно-русые, без проседи, лоб высокий с залысинами, длинная борода сужается на конце, персты отведенной в сторону правой руки сложены для крестного знамения, в левой — развернутый свиток. Уже в это время существовали такие отличительные особенности иконографии К., делающие его облик узнаваемым, как средний возраст, короткая мантия и босые ноги — очевидно, отражение сведений о длительном странничестве преподобного и напоминание о чуде исцеления кн. И. Пенкова, когда К. «бос служаше и в раздранней ризе». На верхней кайме вышит образ Спаса Нерукотворного. Пелена выполнена преимущественно шелковыми нитями «в раскол» и «в прикреп». Эта иконография воспроизведена и на хоругви 1678 г. (вклад в мон-рь царевны Татьяны Михайловны, ЧерМО; см.: *Карбасова*. 2011. Вкл. Ил. 11), где фоном является пейзаж с храмом, кельей, деревьями и облаками, а на обороте вышит образ «Воскресение Христово — Сошествие во ад» (престольный праздник обители).

Сохранилось 2 шитых лицевых покровы с фронтальным ростовым образом К. На покрове сер.— 2-й пол. XVII в. (Музей икон, Реклингхаузен, Германия; см.: *Хауштайн-Барг Е., Бенчев И.* Музей икон в Реклингхаузене, Германия. М., 2008. С. 284. № 305) он облачен в охристую рясу и близкую по тону светло-коричневую мантию ниже колен, синяя схима с крестами сдвинута набок, голова не покрыта. У преподобного средней величины борода, немного волнистая и сужающаяся книзу, и светло-русые волосы, вероятно с гугенцом, пальцы правой руки сложены в двуперстном благословении, в покровенной мантией левой руке — вертикально расположенный свиток. В наст. время из-за отсутствия точной даты не представляется возможным отождествить этот покров, приобретенный музеем в 1960 г., с одним из вкладов в Новоезерский мон-рь. Др. покров был создан в 1652 г. в мастерской царицы Марии Ильиничны Милославской и вложен в обитель ее отцом боярином И. Д. Милославским в память о родителях (ЧерМО). Тип лика К. близок к более ранним изображениям, фигура коренастая и немного сутулая, короткая коричневая мантия контрастирует с более светлым тоном рясы, благословение двуперстное, в левой руке — серый свиток, небольшие ступни ног широко расставлен-

ны. Над головой святого, как и на пелене, вышит образ Спаса Нерукотворного. В иконописных подлинниках под 4 февр. облик К. сравнивали с внешним видом святителей Василия Великого, Николая Чудотворца и прп. Александра Ошевенского. Так, в рукописи посл.



Прп. Кирилл Новоезерский, с видом мон-ря. Икона. Посл. четв. XVIII в. (ВГИАХМЗ)

четв. XVII в. сказано: «Образ аки Николая, брада поострее, надсед, в схиме, мантия коротка, ряска празелень, бос, в руках свиток, а в нем писано: «Божественным духом подвизаем»» (ИРЛИ (ПД). Бобк. № 4. Л. 74 об.; аналогичное описание с добавлением: «...брада менши Александра Ошевенского» — в ркп. 3-й четв. XVIII в., РНБ. О. XIII.1. Л. 56). В подлинниках кон. XVIII — 40-х гг. XIX в.: «...надсед, брада менши Василия Кесарийского, на плечах схима, в мантии малой, ряска празелень, бос, в руках свиток...» (РНБ. Погод. № 1931. Л. 106; см.



Прп. Кирилл Новоезерский, с видом мон-ря. Икона. Кон. XVIII в. (ВГИАХМЗ)

также: БАН. Строг. № 66. Л. 78 об.; ИРЛИ (ПД). Перетц. № 524. Л. 119 об.; *Филимонов*. Иконописный подлинник. С. 265); «...рус, брада короче Васильевы, на конце поузе, мантия до пояса, схима

на плечах» (ИРЛИ (ПД). Отд. поступления. Оп. 23. № 294. Л. 65). Иногда указано местоположение обители: «...30 верст от Кирилла Белоозерскаго» (*Большаков*. Подлинник иконописный. С. 70–71). В нач. XX в. в пособии для иконописцев худож. В. Д. *Фартусов* отметил, что в академической традиции К. — «глубокий старец с большой проседью, с узковатой, средней величины, бородой; в убогом подряснике, короткой мантии, в куколе»; для надписи на свитке рекомендован текст: «Вы же, отцы и братья, молитесь со слезами Богу и Пречистой Его Матери о державе Российския земли» (*Фартусов*. Руководство к писанию икон. С. 178).

Существует неск. изводов иконографии К. Первый представляет святого в рост, прямолично, на условном золотом или цветном фоне, благословляющим, со свитком в левой руке. На иконах запечатлены характерные черты внешнего облика К. и его одеяния. Так, подписной образ кисти московского мастера Феодота *Ухтомского* из ц. Спаса Нерукотворного Влахернского мон-ря под Москвой (1704, МЗДК; см.: *Колмишко Н. И.* Русская икона XVIII в. М., 2006. С. 35, 318. Кат. 5; *Кочетков*. Словарь иконописцев. С. 681–684) повторяет иконографию ранней пелены, за исключением проседи в волосах и бороде К. и деталей рисунка (босые ноги святого широко расставлены, схема расположена по центру, пояса нет). Изображение тоже сопровождается образом Спаса Нерукотворного на верхнем поле, линия позы округлая, на свитке текст: «Не скорбите убо о сем, братие но посемь размыъвайте»; в надписи К. именуется новоозерским чудотворцем.

Единоличные иконы-пядницы К. этого извода сер.— 2-й пол. XVII в. и 1-й пол.— сер. XVIII в. (КБМЗ) происходят из Кириллова Белоозерского мон-ря. На образе нач. XVIII в. из Даниловой пуст. на Выге (МИИРК; см.: *Карбасова*. 2011. Вкл. Ил. 22) подножием является пустынный остров, окруженный водами. На иконе под записью кон. XIX в. позем украшен цветами и травами (ЖМП. 1984. № 2. Вкл.). На нек-рых иконах К. показан в молении Спасителю на серебряном фоне без пейзажа (1-я пол. XIX в., частное собрание). Особым памятником в иконографии святого является образ кон. XIX в. из часовни во имя К. в Белоозерске, исполненный в академической манере — седобородый святой предстает храмоздателем с церковью в руках, его голова покрыта схимническим куколем; надпись: «Св: Пр: Кирилль Новоозерский.». Поясные образы преподобного к наст. времени не обнаружены.

Наиболее распространенный извод с образом К. на фоне основанной им обители на Красном о-ве Нового оз. имеет 2 иконографических варианта: с фронтальной фигурой святого и его изобра-



Прп. Кирилл Новоозерский,
с видом мон-ря. Икона.
1-я четв. XIX в. (ВГИАХМЗ)

жением вполоборота влево, в молении. Практически все известные иконы-пядницы этого извода были созданы местными вологодскими и белоозерскими мастерами. Две иконы 1-го типа посл. четв. и кон. XVIII в. (ВГИАХМЗ; см.: *Петрова Т. Г.* 2000. С. 66, 71) идентичны



Прп. Кирилл Новоозерский.
Икона. Нач. XX в.
(ц. Введения во храм
Пресв. Богородицы в Галиче)

по композиции: фоном для расположенной в центре фигуры святого с разведенными в стороны руками (в левой — развернутый свиток: «Не скорбите убо...») является панорама острова с пятиглавой Одигитриевой и шатровой Введенской церквами (почти у ног К.),

без монастырской ограды, вверху — Нерукотворный образ Спасителя. Архитектура храмов соответствует исторической действительности, как отчасти и на иконе 2-й трети XIX в. (ЦМиАР), где по окружности острова расположено 10 келий.

Более точно особенности монастырского ансамбля воспроизведены на иконах 2-го типа: К. со свитком или с четками в руке написан не на острове, а на берегу, в молении Иисусу Христу в об-

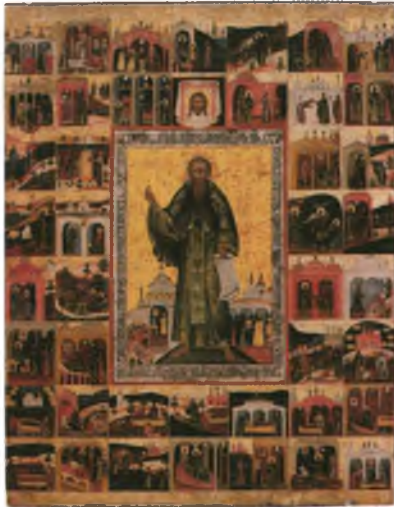


Прп. Кирилл Новоозерский.
Икона. 2-я пол. XIX в.
(ц. Введения во храм
Пресв. Богородицы в Галиче)

лачном сегменте, либо иконе Божией Матери «Одигитрия» (Смоленской или Тихвинской), а стены монастыря, представленного с верхней точки обзора, буквально омываются водами Нового оз. С разной степенью достоверности изображались все храмы обители: Воскресения Христова с приделом К. и колокольней, иконы Божией Матери «Одигитрия» и прп. Алексея, человека Божия, праведных Захарии и Елисаветы, апостолов Петра и Павла (подробнее об этапах строительства мон-ря и их отражении в иконописи см.: *Хрусталёв*. 2000); К этой группе памятников относятся произведения кон. XVIII — сер. XIX в. из собрания ВГИАХМЗ (происходят из вологодских церквей), ГЭ, КБМЗ, ЧерМО, ЦМиАР (см., напр.: *Петрова Т. Г.* 2000. С. 70–71; *Косцова А. С., Побединская А. Г.* Русские иконы XVI — нач. XX в. с изображением мон-рей и их основателей: Кат. выст. СПб., 1996. С. 38–39, 111–113. Кат. 26–28). Изредка на берегу озера тоже показан храм — Тихвинская ц. на Кобылиной горе, где хранилась принесенная К. икона Божией Матери. Вид Новоозерской обители, восстановленной после пожара 1906 г., запечатлен

на иконе 1916 г. (частное собрание, Тотьма; см.: Хрусталёв. 2000. С. 61).

На небольших «раздаточных» иконах (напр., нач. XIX в., АМИИ), выполненных с приемами скорописи, К. иногда изображали без мон-ря, предстоящим Спасителю на берегу озера. Исторически точное изображение обители с фигурой К. встречается в тиражной графике, напр., на с.-петербургской литографии с цензорским разрешением 1874 г.



Прп. Кирилл Новозерский, в житии. Икона. Кон. XVII — 1-я четв. XVIII в. (КБМЗ)

(ГИМ, КБМЗ; см.: Куликова. 2009. С. 17) обитель освещается лучами от Тихвинской иконы Божией Матери.

Особый тип иконографии К. на архитектурном фоне возник на родине К.



Преподобные Александр Свирский и Кирилл Новозерский. Икона. Ок. 1696 г. (КБМЗ)

в Галиче, где в ц. Введения во храм Пресв. Богородицы был освящен придел во имя святого. На храмовой ростовой иконе этого придела, исполненной в нач. XX в. в технике масляной живописи, К.— седовласый старец с бородой средней величины, в длинной



Преподобные Кирилл Белозерский и Кирилл Новозерский. Икона. 2-я четв. XVIII в. (ВГИАХМЗ)

мантии и схиме коричневого цвета, без куколя, правая рука на груди, в левой — четки. Фон пейзажный, слева к надвратной церкви и белокаменному храму от берега ведет дорога. Др. образ из Введенской ц. покрыт латунным окладом с позолотой: крупная фигура К. (волнистые волосы спадают на плечи, борода с проседью) занимает левую часть композиции, в правой руке он держит свиток, левой указывает на образ Божией Матери «Одигитрия». В правой части оклада — чеканное изображение небольшого озера и обители с кирпичной колокольней и широким пятиглавым собором, к к-рому поднимаются от ворот ступени лестницы. Хотя во внешности святого характерные иконографические признаки отсутствуют, архитектурные образы, очевидно, передают реальные впечатления от построек Новозерского мон-ря и галичских храмов. На этих иконах святой именуется Новоозерским или Новозерским.

Несколько больших житийных икон К. различаются по количеству и составу клейм. Наиболее ранним в этом ряду является образ святого с 18 клеймами жития сер. XVII в. (ЧерМО; см.: Куликова. 2009. С. 104, 228. Кат. 46. Ил. 47), стоявший в местном ряду иконостаса Воскресенского собора Новозерской обители (упом. в переписной книге 1857 г.— Арх. СПбИИ РАН. Кол. 115. Д. 663. Л. 213—213 об.). Средник с традиц. ростовым изображением преподобного окружают клейма в следующем порядке: рождество К.; крещение К.; встреча отрока К. со старцем по пути в Корнильев Комельский мон-рь; приход К. в Корнильев Комельский мон-рь; монашеский постриг; К. спрашивает прощение у отца; чудо о старце Никифоре, пришедшем от прп. Александра Свирского; чудо о разбойниках; чудо во время литургии; исцеление кн. Ивана Пенкова; исцеление «оком болящей» Анны; чудо о Евдокиме; чудо

о похищении колоколов; исцеление бесноватого Федора; чудо о прельщенной жене; преставление К.; погребение К.; посмертное чудо К. (исцеление старца Кириака).

Обширный сюжетный цикл представлен на иконе «Прп. Кирилл Новозерский, с 44 клеймами жития» кон. XVII — 1-й четв. XVIII в. из деревянной ц. прор. Или в Белозерске (КБМЗ). К уже известным сюжетам добавлены: моление К. в утробе матери; труды К. в монастырских пекарне и поварне; рассказ о встрече с отцом и его постриге; явление К. Пресв. Богородицы в Тихвинском монастыре; явление К. огненного столпа на небе; К. просит остров для устройства монастыря; 2 явления К. ангела Господня; наставление братии перед кончиной; обретение мощей и многочисленные прижизненные и посмертные чудеса святого. Если в верхних рядах клейма расположены в хронологической последовательности в соответствии с основной редакцией Жития, то затем в от-



Преподобные Нил Столобенский и Кирилл Новозерский, с образом Божией Матери «Проручица» и спящими Эфесскими отроками. Икона. Кон. XVIII в. (ВГИАХМЗ)

дельную группу слева выделяются сюжеты основания обители. Рассказ о кончине и посмертные чудеса занимают нижнюю часть иконы. В среднике помещены сцены явления святого во сне царю Иоанну IV Грозному и принесение игуменом государю образа К. (в пояском изводе). Центральный образ преподобного близок к изводу средника более ранней житийной иконы, но борода К. изображена более острой, а волосы кудрявыми. Надпись на свитке уникальна: «Рече преподобный Кирилл: се уже, братия, конец живота моего приближается, и аз от жития убо отхожду сего...» По краю средника написана молитва преподобному с просьбой о спасении людей, поклоняющихся с верой «зрака лица святому образу твоему». В том же храме

числилась еще одна житийная икона К., с 20 клеймами (КБМЗ).

Икона преподобного с 22 житийными клеймами, кон. XVII — 1-й четв. XVIII в. (под записью, ВГИАХМЗ; см.: *Петрова Т. Г.* 2000. С. 67–68, 71. Ил. 3), происходит из придела во имя К. в вологодской ц. вмц. Екатерины. Выделяются клейма с изображением трудов святого после принятия им сана игумена, его пророчества царю Иоанну IV и завершающие цикл сцены преставления и посмертного видения К. Еще один житийный цикл помещен на раме с 44 клеймами, созданной в 1-й четв. XVIII в. (предположительно ранее иконы из Ильинской ц.) для Преображенского собора в Белоозере (Белозерске) (ГРМ; см.: *Соловьёва.* 2006). В ее композициях присутствуют монастырские реликвии, в частности «посох чудотворцев». Кроме того, образ К. вводили в клейма Тихвинской иконы Божией Матери, со сказанием и чудесами (*Иванова И. А.* Икона Тихвинской Богоматери и ее связь со «Сказанием о чудесах иконы Тихвинской Богоматери» // ТОДРЛ. 1966. Т. 22. С. 429).

Сюжетные композиции с образом К. встречаются и в книжной миниатюре. Так, в лицевой рукописи ок. 1715 г. из



Прп. Кирилл Новоезерский.
Фрагмент иконы
«Собор Белозерских чудотворцев».
Нач. XX в.
(часовня прп. Кирилла Новоезерского
в Белозерске)

б-ки Новоезерского монастыря их 44, что дало исследователям повод считать их источником для житийных икон (ЧерМО; см.: *Соловьёва.* 2006; *Карбасова.* 2011. С. 257, 261, 295, 299, 303, 305. Вкл. Ил. 14). В Житии 1804 г. (ЧерМО, см.: *Хрусталёв.* 2000. С. 58; *Рыбаков.* 1995. С. 47) проиллюстрированы мн. чудеса К. На титульном листе преподобный изображен в картуше сложной фор-



Прп. Кирилл Новоезерский.
Икона. Кон. XIX в.
(часовня прп. Кирилла Новоезерского
в Белозерске)

мы в правой части композиции, правая рука протянута к Спасителю в небесном сегменте, в левой — развернутый свиток. Панорама мон-ря на водах озера возле ног святого воспроизведена с документальной достоверностью.

Изредка — гл. обр. в вологодских храмах — образ К. вводился в деисусный чин иконостаса. Напр., в XVIII в. святой был написан на одной небольшой доске вместе с прп. Никодимом Кожезерским — икона значится среди произведений, поступивших в АМИИ из ц. свт. Николая Чудотворца в дер. Сырья (бывш. Сырьинский мон-рь; см.: *Кольцова Т. М.* Иконы Сев. Поонежья. М., 2005. С. 276. № 474; сохр. также икона блаженных Василия и Максима Московских). К редким иконографическим сюжетам относятся образы Спаса Смоленского с припадающими прп. Кириллом Белозерским и К. сер. XVII в. (ок. 1645 (?), из местного ряда иконостаса ц. свт. Епифания Кипрского, КБМЗ), с прп. Александром Свирским и К. (вероятно, кон. XVII — нач. XVIII в. под записью, АМИИ), с К., прп. Феодосием Тотемским и Прилуцкими чудотворцами (кон. XVIII — нач. XIX в., частное собрание).

Упоминания об образах К. иногда встречаются в описях мон-рей и церквей Вологодской епархии. Согласно описи имущества «старого» Покровского и Глушицкого Сосновецкого монастырей 1775 г., «штилистовый» образ прп.

Кирилла Белозерского и К. находился на одном из столбов собора преподобных Дионисия и Амфилохия Глушицких (Переписные книги вологодских монастырей XVI–XVIII вв.: Исслед. и тексты / Авт.-сост.: М. С. Черкасова и др. Вологда, 2011. С. 226). Известно, что в 1742 г. исполнение пядничной иконы прп. Кирилла Белозерского и К. было заказано М. Ф. Каргопольцеву — старшему мастеру иконописной службы Кириллова Белозерского монастыря в 30–40-х гг. XVIII в. (*Лелекова О. В.* Материалы к истории худож. мастерской Кирилло-Белозерского монастыря в XVII–XVIII вв. // ДРИ. [Вып.:] Худож. памятники Рус. Севера. 1989. С. 176). Иконы К. хранятся в храмах Вологодской епархии, напр. в посвященном ему приделе ц. блгв. кн. Александра Невского в Вологде (кон. XIX — нач. XX в., см.: *Карбасова.* 2011. Вкл. Ил. 25). Однако в позднее время мастера не всегда учитывали специфические особенности иконографии К.

Со 2-й пол. XVII в. получили распространение парные изображения К. с к.-л. вологодским или северным преподобным. Вместе со своим современником, прп. Александром Свирским, К. написан на иконе ок. 1696 г. из местного ряда иконостаса ц. прор. Или в Белозерске (КБМЗ; между фигурами — текст «Похвала Пресв. Богородице»); вместе с прп. Кириллом Белозерским — на прориси с иконы XVII в. (БАН. Собр. воспроизведений. № 751. Л. 14). На иконе «Преподобные Кирилл Белозерский и Кирилл Новоезерский» 2-й четв. XVIII в. из ц. св. Иоанна Предтечи в Дюдиковой пуст. Вологды (ВГИАХМЗ; см.: Возрожденные шедевры. 1998. С. 51. Кат. 111) образ К. сохраняет характерные иконографические особенности (бос, мантия короткая, куколь на плечах, волосы без проседи), его руки сомкнуты на груди. Святые представлены на фоне пейзажа с панорамой Кириллова Белозерского мон-ря, вверху в картуше — образ Воскресения Христова, напоминающий о посвящении главного престола Новоезерской обители. Икона прп. Нила Столобенского и К. (кон. XVIII в., ВГИАХМЗ) дополнена образом Божией Матери «Троеручица» и изображением 7 спящих Эфесских отроков.

Один из ранних памятников с образом К. в составе избранных святых — нижегородская икона сер.— 2-й пол. XVII в. из Музея христианских древностей имп. АХ (ГРМ; см.: Образы и символы старой веры: Памятники старообр. культуры из собр. Рус. музея / ГРМ. СПб., 2008. С. 232. Кат. 202). Икона-крест «Избранные святые» (К. на правом поле), согласно подписи, исполнена в 1853 г. иеросхим. *Нилом (Прихудаиловым)* (КБМЗ). Необычным памятником шитья является епитрахиль XIX в. с перенесенными

на нее более ранними образами избранных и Белозерских святых, в т. ч. К. (КБМЗ).

На рубеже XVII и XVIII вв. появились отдельные образцы иконографии «Собор Белозерских святых». Возможно, одной из самых ранних в этом ряду была икона «Белозерские чудотворцы» кон. XVI в., сохранившаяся в прориси (РГИА. Ф. 835. Оп. 4. № 96. Л. 108 — *Маркелов*. Святые Др. Руси. Т. 1. С. 136–137. № 50). Основатели монастырей и пустыней в землях Белозерья написаны в молении Божией Матери на иконе «Собор Белозерских чудотворцев» нач. XVIII в. (ЦМиАР; см.: *Чугреева Н. Н.* «Собор белозерских святых» в рус. иконописной традиции // Рус. ист. деятели в иконе: Тез. докл. науч. конф., дек. 1989 г. М., 1995. С. 48–51). Др. работой местного мастера с образом К. является миниатюрная икона «Избранные Белозерские чудотворцы в молении Господу Вседержителю» 1-й трети XVIII в., вставленная в складень с изображениями Покрова Пресв. Богородицы и архангелов Михаила и Гавриила (частное собрание; см.: *Романенко Е. В.* Нил Сорский и традиции рус. монашества. М., 2003. Вкл. Рис. 13).

Большая икона с образом стоящей на облаке Богоматери с Младенцем, Белозерских и избранных святых (прп. Алексий, человек Божий, прп. Александр Свирский) происходит из Андогской Успенской пуст. Белозерского р-на (кон. XVII — 1-й пол. XVIII в., привезена из экспедиции в 1989; Белозерский КМ). К. представлен в коленопреклоненной молитве в левой части композиции; хотя икона покрыта слоем потемневшей олифы, его облик узнаваем благодаря темно-русым волосам и короткой (практически до пояса) мантии. Иконы Собора Белозерских чудотворцев посл. четв. XVIII в. и нач. XX в. из ц. Богоявления и часовни во имя К. в Белозерске схожи по композиции; К. изображен в 1-м ряду крайним справа, за прп. Кириллом Белозерским, обеими руками сжимает свиток (на поздней иконе голова покрыта куколем).

В живописной манере решена икона «Избранные Белозерские чудотворцы» (1837–1838, мастер Н. Милавин) из иконостаса ц. прп. Мартинана Белозерского в Ферапонтовом мон-ре. Кроме прп. Кирилла Белозерского и К. (руки сомкнуты в католич. жесте моления) слетающему в виде голубя Св. Духу предстают преподобные Нил Сорский и Ферапонт. На иконе посл. трети XIX в. из ц. Казанской иконы Божией Матери в Устюжне К. написан вместе с преподобными Кириллом Белозерским, Филиппом Ирапским и Нилом Сорским; жесты его рук необычны — правая лежит на груди, в опущенной левой — книга. В подобных композициях К., как пра-



Преподобные Кирилл Новозерский и Ферапонт Белозерский. Фрагмент иконы «Избранные Белозерские чудотворцы». 1837–1838 гг. Мастер Н. Милавин (ц. прп. Мартинана Белозерского в Ферапонтовом мон-ре)

вило, писали в центре, напротив прп. Кирилла Белозерского.

Довольно редко образ К. включали в сонм Вологодских чудотворцев на иконах Спаса Вседержителя с предстоящими и припадающими святыми. Он представлен, напр., на иконах XVIII в. из Троицкой (Герасимовской) ц. на Кайсаровом ручье и из ц. Рождества Пресв. Богородицы на Верхнем долу в Вологде (обе в собрании ВГИАХМЗ), на образе посл. четв. XVIII в. из Мезенского р-на (АМИИ). На иконе «Иисус Христос Великий Архиерей, с Вологодскими чудотворцами» (3-я четв. XVIII в., ВГИАХМЗ) К. — крайний справа в 1-м ряду, рядом с прп. Нилом Сорским. В композиции «Собор Новгородских святых» К. изображен, напр., на иконе нач. XVIII в. из гатчинской дворцовой церкви (ГРМ; прорись — *Маркелов*. Святые Др. Руси. Т. 1. С. 398–399, 618–619), на большой иконе-пяднице кон. XIX — нач. XX в. из ц. ап. Филиппа в Бел. Новгороде, куда включены мн. Белозерские чудотворцы (руки К. сложены крестообразно на груди), и на идентичной ей хромофотографии Е. И. Фесенко в Одессе (1902).

Иногда К. писали на полях икон и китов, как, напр., на правом поле иконы «Свт. Николай Великорецкий, с избранными святыми» (1670, из ц. Преображения с. Борисоглебского на р. Ирме, ЧерМО) или слева на внутренней раме складня-кузова с образами избранных святых кон. XVII — нач. XVIII в., в центр которого помещена икона Божией Ма-

тери «Одигитрия» сер. XVII в. (собрание А. Д. Липницкого). Тихвинский автор складня не учел типичные особенности иконографии К.

В составе минейных циклов К. представлен, напр., в верхнем ряду иконы «Минейя на февраль» кон. XVI в. из ц. прп. Димитрия Прилуцкого на Наволоке в Вологде (ВГИАХМЗ; см.: *Рыбаков*. 1995. Кат. 79); в одном клейме с прп. Исидором Пелусиотом — на листах из гравированных святцев Г. П. Тепчегорского 1714 и 1722 гг. (раскрашенные экземпляры 2-й четв. XVIII в. в РГБ, см.: *Ермакова М. Е., Хромов О. Р.* Русская гравюра на меди 2-й пол. XVII — 1-й трети XVIII в. (Москва, С.-Петербург): Описание коллекции отдела изоизданий РГБ. М., 2004. С. 37, 41, 48. Кат. 33.6, 34.6); на святцах в молитвеннике с месяцесловом кнг. М. П. Волконской, проиллюстрированном в 50-х гг. XIX в. под рук. и при участии Ф. Г. Солнцева (Молитвослов кнг. М. П. Волконской: Работы акад. живописи Ф. Солнцева / Сост.: Г. В. Аксенова. М., 1998. С. 200, 307).

Изображения К. часто входят в состав сонма русских святых (в правой части 1-го ряда) на иконах вологодских мастеров: кон. XVIII — нач. XIX в. (МИИРК); 1814 г. письма П. Тимофеева из бывш. собрания ЦАМ СПбДА (ГРМ; см.: *Образы и символы старой веры*. СПб., 2008. С. 72–73, 82–85. Кат. 62, 70); 1-й четв. XIX в. из собрания Г. Лепса (*Юхименко Е. М., Горшкова В. В.* «Иконы все самые пречудные, письма самого искусного»: Собр. Г. Лепса. М., 2012. С. 128–131. Кат. 34); 1-й пол. XIX в. из дер. Чаженьга Каргопольского р-на Архангельской обл. (ГТГ, см.: *Icones russes: Les saints / Fondation P. Gianadda. Martigny (Suisse); Lausanne, 2000. P. 142–143. Cat. 52*) и др. На старообрядческой иконе нач. XIX в. из Черновицкой обл. (НКПИКЗ), по-видимому, К. («Прп(д) Кирилла Нов») представлен крайним справа в 3-м ряду; на образе Российских чудотворцев сер. 2-й пол. XIX в. (ГТГ; см.: *Icones russes. Martigny (Suisse); Lausanne, 2000. P. 144–147. Cat. 53*) он написан в 4-м ряду около прп. Кирилла Белозерского. Необычный ростовой образ К. в куколе, спадающем за плечи, есть на одной из минейных икон рус. святых под «строгановские письма» из старообрядческого Даниловской моленной в Казани (кон. XIX в.; ГМИИРТ).

Примерами интерпретации образа К. в монументальной живописи являются одна из композиций с подвижниками XVI в. в галерее рус. святых, ведущей в пещерную ц. прп. Иова Почаевского в Почаевской Успенской лавре (работа иеродиаконов Паисия и Анатолия кон. 60-х — 70-х гг. XIX в., поновление — 70-е гг. XX в., ок. 2010); росписи 70-х гг. XIX в. в приделе блгв. кн. Александра Невского храма Христа Спасителя (ху-

дож. Я. С. Башилов; см.: *Мостовский М. С.* Храм Христа Спасителя / [Сост. заключ. ч.: Б. Споров]. М., 1996^г. С. 81); стенописи вологодских церквей (ц. вмц. Екатерины с приделью К.).

В XX в. к образу святого обращалась мон. *Иулиания (Соколова)* в разработанной ею по благословию свт. Афанасия (Сахарова) композиции «Все святые, в земле Русской просиявшие». К. написан во главе группы Белозерских чудотворцев на иконах 1934 г., 50-х гг. XX в. (2 в ТСЛ, СДМ; см.: *Алдошина Н. Е.* *Благословенный труд*. М., 2001. С. 231–239), а также на их списках кон. XX – нач. XXI в. (Н. Е. Алдошина, Н. В. Мясюкова и др.). На подготовительных рисунках мон. Иулиании к лицевым святцам рус. святых 1959–1960 гг. (частное собрание; см.: *Juliania (Sokolova), nun.* *Russian Saints = Святые Русь / Ed. Aldošina.* [Iyvässkylä], 2000. P. 42) ростовой образ К. помещен под 7 нояб. вместе с образом прп. Зосимы Ворбозомского. Прорись с фигурой К. для Миней МП подготовили прот. Вячеслав Савиных и Н. Д. Шелягина (*Изображения Божией Матери и святых Правосл. Церкви*. М., 2001. С. 157).

Образцы совр. иконографии К. в древнерус. традициях имеются, напр., в ц. блгв. кн. Александра Невского в Вологде (единоличный образ из иконостаса,



Преподобные Иосиф Заоникьевский, Нил Сорский и Кирилл Новозерский. Фрагмент иконы

«Иисус Христос Великий Архиерей, с Вологодскими чудотворцами». 3-я четв. XVIII в. (ВИАХМЗ)

надвратная роспись), в ц. прп. Нила Сорского в Ферапонтове (оплечный образ из деисусного чина в иконостасе вместе с прп. Зосимой Ворбозомским), в ц. Богоявления в Белозерске (икона с видом обители), в Преображенском соборе Соловецкого мон-ря (икона из

пядничного ряда иконостаса; см.: *Карбасова*. 2011. Вкл. Ил. 23–24, 26–29). Изображение К. присутствует также в различных композициях с Вологодскими чудотворцами, на иконах Соборов Новгородских и Костромских святых (2001, мастер Е. П. Тисов, Богоявленский собор Анастасина мон-ря в Костроме). Вместе с прп. Корнилием Комельским он изображен на бронзовом рельефе креста, установленного на месте разрушенного Всеградского собора во имя Спаса Всемилоостивого в Вологде (1997, скульптор А. В. Климков).

Лит.: Прп. Сергей Радонежский / Авт.-сост.: Н. Н. Чутреева. М., 1992. С. 216–221, 270. № 120–123; *Рыбаков А. А.* *Вологодская икона: Центры худож. культуры земли Вологодской XIII–XVIII вв.: Альбом*. М., 1995; *Возрожденные шедевры Рус. Севера: Исслед. и реставрация памятников худож. культуры Вологодской обл.* М., 1998. С. 36, 49, 51. Кат. 56, 104, 111; *Маркелов*. *Святые Др. Руси*. Т. 1. С. 136–137, 296–297, 398–399, 450–451. № 50, 146, 198, 225; Т. 2. С. 145–146; *Петрова Т. Г.* Прп. Кирилл Новозерский и памятники его иконографии в собр. Вологодского музея-заповедника // *Изв. Вологодского об-ва изучения Сев. края*. Вологда, 2000. Вып. 8. С. 64–71; *Хрусталёв М. Ю.* Прп. Кирилл Новозерский и основанный им Воскресенский Новозерский мон-рь в иконографии 1-й пол. XVII – нач. XX в. // Там же. С. 58–63; Прп. Димитрий Прилуцкий, Вологодский чудотворец: К 500-летию Сретения чудотв. образа 3 июня 1503 г. М., 2004. С. 92–93, 95, 101. Кат. 37, 38, 40, 48; *Петрова Н. В.* Иконописные образы прп. Кирилла Новозерского в собр. КБМЗ // *Кириллов: Краевед. альманах*. Вологда, 2005. Вып. 6. С. 217–227; *Соловьёва И. Д.* Житийная иконография прп. Кирилла Новозерского // *От Средневековья к Новому времени: Сб. ст. в честь О. А. Белобровой*. М., 2006. С. 365–384; *Куликова О. В.* Древние лики Рус. Севера: Из музейного собр. икон XIV–XIX вв. г. Череповца. М., 2009; *Карбасова Т. Б.* Кирилл Новозерский: История почитания: Исслед. и тексты. М.; СПб., 2011.

Я. Э. Зеленина

КИРИЛЛ, сщмч. (пам. 29 марта), диак. – см. в ст. *Марк*, еп. Арефусийский, и *Кирилл*, диакон, священномученики.

КИРИЛЛ [греч. Κόρίλλος; лат. Cyrillus] († ок. 304), сщмч. (пам. 9 июля, 6 сент.; пам. визант. 5, 6 сент., 28 марта, 14 июня, 9 июля; пам. греч. 14 июня; пам. зап. 9 июля), еп. (архиеп.) Гортинский. Мученичества К. на греч. (ВНГ, N 467–467b) и лат. (ВНЛ, N 2069–2070) языках, в значительной степени различающиеся между собой, были опубликованы в 1721 г. болландистом И. Пинием. Позднее П. Франки де Кавальери осуществил критическое издание греч. текста на основе 2 рукописей: Vat. gr.

1667 (X в.) и Ath. Vatop. 84 (IX–X вв.). По мнению исследователя, данная греч. версия и синаксарные сказания о К. были созданы на основе утраченного оригинала, составленного в кон. IV в.

Греч. Мученичество имеет черты энкомия; в нем говорится, что имп.



Сщмч. Кирилл, еп. Гортинский. Мозаика в ц. вмц. Георгия Победоносца в Фессалонике, Греция. 3-я четв. V в.

Максимиан по наущению диавола издал указ против христиан и приказал им отречься от веры и принести жертвы идолам. Правитель Агриан начал преследовать христиан. Незадолго до ареста епископу К. было странное видение: птица унесла часть его головы в горы. Проснувшись, К. понял, что ему предстоит пострадать за Христа. 9 июля епископа привели к правителю и пытались принудить к выполнению приказа императора, угрожая, что в противном случае он не только сам будет казнен, но и навредит своим родным. Однако К. оставался непреклонен. Тогда его приговорили к усекновению мечом. Палачи вложили в рот К. конские удила и повели за город к месту казни. Епископ был весьма преклонного возраста и не мог быстро идти, поэтому его посадили на повозку, запряженную волами. По дороге К. сподобился еще одного видения: ему была показана

лестница, ведущая в Царство Небесное, ангелы, приветствующие его, и Сам Христос как Судия, раздающий уготованные святым награды. Прибыв в труднопроходимую местность Ракс, волю остановились, а с неба раздался голос: «Досюда». После казни К. был похоронен благочестивыми христианами (точный возраст священномученика и срок его



Казнь сцмч. Кирилла,
еп. Гортинского.
Миниаюра из хроники
Иоанна Скилицы. XII в.
(*Matrit. gr. 2. Fol. 40*)

епископства неизв.). В Раксе совершалось ежегодное празднование памяти К. (впосл. здесь также был погребен прп. *Евмений*, еп. Гортинский (пам. 18 сент.)).

Франки де Кавальери отметил, что в описанном указе императора против христиан просматриваются черты 4-го эдикта, изданного в 304 г. имп. *Диоклетианом* (284–305) и его соправителем *Максимианом Галерием* (293–311), и на основе этого, а также нек-рых др. наблюдений пришел к выводу, что греч. Мученичество не лишено исторической достоверности (*Franchi de' Cavalieri*. 1953. P. 219–220).

Согласно лат. Мученичеству, К. был хорошо известен среди египтян. С юных лет он отличался добродетелью; в возрасте ок. 50 лет был избран епископом (при этом епископская кафедра не указывается) и многих обратил ко Христу. В 82 года К. был схвачен правителем Луцием, к-рый пытался принудить его совершить жертвоприношения языческим богам, а затем приговорил к сожжению заживо. Однако огонь не причинил епископу никакого вреда. Луций, пораженный чудом, прославил христ. Бога и отпустил К. После этого он продолжал проповедовать, многих наставлял в вере и крестил. Услышав об этом, Луций разгневался на епископа, и по его приказу К. отрубили голову. В нек-рых лат. рукописях (напр., *Монас. 4554*, 3-я четв. VIII в., а также в неизданной ркп. (BNL, N 2071) Paris. lat. 5306, XIV в.) говорится, что К. пострадал в Египте

9 июля, при имп. Деции и правителе Луции.

В «Истории царей» Генесия (2-я пол. X в.) рассказывается о Кирилле, еп. Гортинском, чудотворце, пострадавшем за Христа. Согласно данному источнику, на месте казни мученика долгое время была видна его кровь, не менявшая цвет, и истекло миро (*Genesisius*. 1978. II 11). Нек-рые визант. хронисты (*Псевдо-Симеон*, *Георгий Кедрин*)

X–XII вв. считали, что Кирилл пострадал в период завоевания Крита арабами (IX в.). Однако, поскольку память еп. Кирилла, претерпевшего мученическую кончину от мусульман, не встречается в греч. церковных календарях и служебных Минеех, а кроме того, о нем не упоминают др. византийские источники, вероятно, в сочинении Генесия речь идет о К.

В визант. синаксарях К. имеет неск. дней памяти и сведения о нем разнятся. В Синаксаре К-польской ц. (архетип X в.) К. упоминается под 5 сент. и 14 июня. В кратком сказании под 5 сент. говорится, что он с юности вел благочестивый образ жизни и подвизался в добродетели. В 60 лет К. стал епископом Гортины и 25 лет окормлял паству. В правление императоров Диоклетиана и Максимиана К. был доставлен на суд к правителю Агриану; епископ смело исповедовал Христа и обращал к вере язычников. Тогда ему в рот вложили конские удила, посадили на повозку (согласно источнику, ему было 95 лет) и повезли на казнь. Когда процессия достигла местности, называемой Ракс, с неба раздался глас, и волю, впряженные в повозку, остановились. К. отрубили голову. В сказании под 14 июня говорится, что К. занял кафедру в 68 лет, был схвачен при имп. Максимиане и казнен правителем Агрианом.

В Минологии имп. Василия II (кон. X — нач. XI в.) память К. содержится под 14 июня и 9 июля. Под 14 июня говорится, что К., названный епископом Крита (Гортина не упом.), пострадал в возрасте 95 лет

при имп. Максимиане. Вместе с 2 слугами — Феофаном и Феохаристом он отправился в некий мон-рь, но по дороге был схвачен и заключен в темницу язычниками; он услышал божественный глас, повелевающий ему идти в Рим. После проповеди в Риме К. возвратился на Крит, где был схвачен правителем (не названным по имени) и приговорен к усекновению мечом (место казни не указано). В сказании под 9 июля К. также назван епископом Крита, далее приводится краткая заметка, основанная на лат. Мученичестве К.

В греч. служебной Минее (*Vindob. Theol. gr. 300*) XIII–XIV вв. память К. отмечена под 28 марта (*SynCP. Col. 568*).

В XI в. прп. *Георгий Святогорец* (Мтацминдели) перевел синаксарное сказание о К. (груз. კვირეუკე ვიროლეუ) на груз. язык, нач.: ამაზ პირველთაგან სიწმიდით აღასრულა ცხოვრება თუბი... (Он с самого начала свято проводил свою жизнь...), и под 14 июня поместил его в Великий Синаксарь, рукописи которого (все XI в.) хранятся как в Грузии (НЦРГ. А 97, А 193, Н 2211), так и за ее пределами: в *Иверском монастыре* на Афоне (*Ath. Iver. georg. 30*), в *Екатеринином мн. мон-ре на Синае* (*Sinait. iber. 4*), в б-ке Иерусалимской Патриархии (*Hieros. Patr. georg. 24–25*) (*Габидзашвили*. Переводные памятники. 2004. Т. 1. С. 254).

В «Синаксаристе» прп. Никодима Святогорца и в «Новом Синаксаристе» иером. Макария Симонопет-



Сцмч. Кирилл, еп. Гортинский,
и ап. Тит. Роспись ц. арх. Михаила
в Кавалариане, Крит.
Мастер Иоанн Пагомен. 1327/28 г.

рита сказание о К., в к-рое вошли сведения из греч. и лат. Мученичества, содержится под 14 июня. В нем рассказывается, что К. был назначен епископом Гортины в 68 лет

и окормлял паству в течение 25 лет. В 299 г., при императорах Диоклетиане и Максимиане, он был схвачен правителем Агрианом и за смелое исповедание Христа брошен в огонь. После того как епископ вышел из пламени невредимым, его отпустили на свободу, и К. обратил мн. язычников в христианство. За это его вновь схватили и в возрасте 93 лет казнили усекновением головы в месте Радзон (Раксон) (в рус. переработке «Нового Синаксариста» сказание о К. помещено под 6 сент.).

В Критской Православной Церкви день памяти К. отмечается дважды — 14 июня и 9 июля (Δίπτυχα. 2014. Σ. 909).

В Иеронимовом Мартирологе К., еп. Гортины, не упоминается, однако под 9 июля здесь обозначена память еп. Кирилла, «преданного огню» (MartHieron. P. 360).

По мнению И. Делез, речь идет о пострадавшем в Мёзии епископе и мученике, в краткую заметку о котором были ошибочно включены сведения из лат. Мученичества К. Т. о. произошло отождествление 2 Кириллов, поскольку оба они названы епископами и были казнены в преклонном возрасте (Delehaye. 1922. P. 61–62). Память Кирилла, еп. из Мёзии, в Иеронимовом Мартирологе повторяется несколько раз: то с указанием Аксиополя (ныне Чернаводэ, Румыния) и имен др. мучеников (под 26 апр. с мч. Киндеем; под 9 и 10 мая с Киндеем и Зеноном), то с указанием г. Томы (ныне Констанца, Румыния; под 9 июля, 1 авг.) (MartHieron. P. 210, 241, 243, 408). Возможно, он упоминается в Сирийском Мартирологе (411) под 10 марта с мч. Киндеем и под 12 мая с 6 др. мучениками, казненными в Аксиополе, чьи имена не обозначены (Un Martyrologe et douze ménologies syriaques / Éd. F. Nau. Turnhout, 1974. P. 16. (PO; T. 10, fasc. 1)). По сведениям Г. Атанасова, о почитании св. Кирилла в Мёзии свидетельствует надпись V–VI вв. на мраморной плите базилики, находившейся за городской стеной Аксиополя. Кроме того, вероятно, военная крепость «Св. Кирилла», о к-рой упоминает Прокопий Кесарийский (Procop. De aedificiis. IV. 7, 15), носила имя именно этого святого. Крепость, находившаяся в 30 км к востоку от Доростола (ныне Силистра, Болгария), была построена в нач. IV в., сожжена в сер. V в., восстановлена при имп. Юсти-

ниане I (527–565) и окончательно разрушена в кон. VI в. При проведении археологических раскопок на месте нахождения крепости были обнаружены остатки раннехристианской базилики, где, возможно, хранились мощи св. Кирилла (Атанасов Г. 345 раннохристиански светци-мченици от Българските земи (I–IV вв.). София, 2011. С. 50–52).

Краткое сказание, составленное на основе лат. Мученичества К. с большими или меньшими подробностями приведено под 9 июля в западных Мартирологах IX в. — Рабана Мавра (PL. 110. Col. 1155), Адона Виеннского (Ado Viennensis. Martyrologium // PL. 123. Col. 300) и Узуарда (MartUsuard // PL. 124. Col. 239). Как правило, в них говорится, что епископ К. (без указания кафедры) пострадал в Египте при имп. Деции и правителе Луции: сначала он был брошен в огонь, а затем обезглавлен.



Сщмч. Панкратий и сщмч. Кирилл, еп. Гортинский. Миниатюра из Иконописного подлинника. Сер. XIX в. (ГИМ)

В заметке, вошедшей под 9 июля в состав Римского Мартиролога кард. Цезаря Барония (2-я пол. XVI в.), содержатся сведения о К. из греч. и лат. источников: К. назван епископом Гортины, он пострадал во время гонений Деция при правителе Луции, к-рый сначала приказал бросить святого в огонь, а затем обезглавить.

В слав. нестишных прологах сказания о К., несколько различающиеся между собой, первоначально помещались под 14 июня и 9 июля (см., напр.: РГБ. Рум. № 319. Л. 133 об., 145 об., нач. XIV в.). В сказании под

14 июня приводится рассказ из греч. Синаксаря (Vat. gr. 2046) XII–XIII вв. о путешествии К. в Рим с 2 слугами и сообщаются нек-рые детали: по дороге в Рим К. видел во сне в храме прп. Филиксина (Фелоксена), к-рый предрек ему епископство (согласно греч. сказанию, К. в то время уже был епископом Крита) и мученическую кончину. Из Рима К. отправился в Иерусалим, но по дороге ему явился муж в белых одеждах и велел идти на Крит. Там в возрасте 68 лет К. был поставлен епископом Гортины. Согласно данному сказанию, К. пострадал и был казнен правителем Агрианом в Раксе при имп. Максимиане. Сказание под 9 июля содержит краткие сведения из лат. Мученичества К.

В более поздних слав. Прологах память К. отмечается под 6 сент. (Пролог на сент.—февр. М., 1641. С. 65 об.—66 об.) и приводится рассказ о путешествии К. и его слуг в Рим (согласно данной версии, К. стал епископом в 60 лет); под 14 июня (Пролог на июнь—авг. М., 1662⁴. С. 64) обозначены императоры Диоклетиан и Максимиан; правитель, при к-ром пострадал К., назван Агрипином. Согласно данной версии, мученик был казнен в 90 лет в Раксе и занимал епископскую кафедру 25 лет (хотя стал епископом в 62 года). В слав. стишных Прологах (Петков. 2000. С. 240, 418) и в ВМЧ память К., посвященное ему двустийшие и краткое сказание о нем содержатся под 6 и 10 сент. и 14 июня (Иосиф, архим. Оглавление ВМЧ. Стб. 15, 29, 226).

Ист.: BHG, N 467–467b; BHL, N 2069–2071; ActaSS. Iul. T. 2. P. 682–687; PG. 117. Col. 497–498, 531–532; MartHieron. P. 360; MartRom. P. 278; SynCP. Col. 17, 20, 568, 750, 808; Νικόδημος. Συναξαριστής. T. 5. Σ. 225–227; Franchi de' Cavalieri P. Note agiografiche. Vat., 1953. T. 9. P. 203–229. (ST; 175); ЖСв. Июль. С. 209; Сент. С. 153–154; Μακάριος Σιμωνοπετρίτης, ἱερομόν. Νέος Συναξαριστής τῆς Ὀρθόδοξου Ἐκκλησίας. Ἀθήνα, 2009². T. 10: Ὀκτώβριος. Σ. 172; Синаксарь: Жития святых Правосл. Церкви / Авт.-сост.: иером. Макарий Симонопетрский. М., 2011. T. 1. 106–107; T. 6. С. 120. Лит.: Сергий (Спасский). Месяцеслов. T. 2. С. 207, 273; T. 3. С. 261–262; Quentin H. Les martyrologes historiques du Moyen Age. P., 1908. P. 155, 432, 482; Delehaye H. Les martyrs d'Égypte // AnBoll. 1922. T. 40. P. 61–62; MartHieron. Comment. P. 361; MartRom. Comment. P. 279; Παπαδόπουλος Γ. Ὑπάρχει καὶ δεύτερος ἅγιος Κύριλλος ἐπίσκοπος Γορτύνης; // ΕΕΒΣ. 1940. T. 16. Σ. 247–251; Sauget J.-M. Cirillo // BiblSS. Vol. 3. Col. 1321–1322; Κωνσταντινῆδος Γ. Χ. Κύριλλος // ΘΗΕ. T. 7. Σ. 1155; Genesius Joseph. Regum Libri IV / Ed. A. Lesmüller-Werner, J. Thurn. B., 1978; Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 264; Петков Г.

Стихият Пролог в старата българска, сръбска и руска лит-ра: XIV–XV вв. Пловдив, 2000.

А. Н. Крюкова

Гимнография. Память К. отмечается в *Типиконе Великой ц.* IX–XI вв. (*Mateos*. Турисоп. Т. 1. Р. 17, 314, 336) 6 сент., 14 июня и 9 июля без богослужебного последования.

В *Студийско-Алексиевском Типиконе* 1034 г. (*Пентковский*. Типикон. С. 278) и в рукописных слав. Минеях студийской традиции (напр., ГИМ. Син. № 159, XII в.— см.: *Горский, Невоструев*. Описание. Отд. 3. Ч. 2. С. 5; также см.: *Ягич*. Служебные Минеи. С. 49–51, 55–60) память К. помещена под 6 сент.; соединяются богослужебные последования Чуда архистратига Михаила в Хонех, К. и Октоиха; К. назначается канон (греч. оригинал сохр. в рукописях — см.: АНГ. Т. 1. Р. 98–107), составленный гимнографом Иосифом, с акростихом Κύριλλον ὁμῶν, τὸν πρόεδρον Γορτύνης. Ἰωσήφ (Кирилла пою, председателя Гортины. Иосифов) плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, со 2-й песнью, ирмос: Ἄσπια ἀναπέμψομεν (Пѣснь възслѣмъ:), нач.: Κόσμος ἱερῶν γεγονός (Отгварь сѣнникомъ възв),



Святые Панкратий Тавроменийский, Кирилл Гортинский, Феодор Эдесский. Фрагмент иконы «Минея годовая». 1-я пол. XVI в. (Музей икон, Реклингхаузен)

цикл стихир-подобнов и седален. В более поздних студийских Типиконах (*Евергетидский Типикон* 2-й пол. XI в., *Мессинский Типикон* 1131 г.), а также в различных редакциях *Иерусалимского*



Сцмч. Кирилл, еп. Гортинский. Мозаика ц. вмч. Георгия Победоносца в Фессалонике, Греция. 3-я четв. V в.

устава и совр. богослужебных книгах память К. не празднуется. Тем не менее по рукописям известны также др. песнопения К.: 6 сент.— анонимный канон со 2-й песнью плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, ирмос: Τῷ ὀδηγήσαντι πάλαϊ (На. ставльшемъ дрѣвле:), нач.: Кекоσμημένος τῇ αἴγλῃ (Украсившись сиянием); 9 июля — анонимный канон без акростиха 1-го гласа, ирмос: Ὡδὴν ἐπνίκιον (Пѣснь посѣднью:), нач.: Τὴν Κρήτην ἐρότισας (Крит просветил) (Тацеѳов. Σ. 39, 240).

Е. Е. М.

Иконография. В иконописных подлинниках описание святого помещено под 6 сент. К. предлагалось писать как «святаго апостола», седым, «брада аки Иоанна Богослова», в святительском облачении, с Евангелием (*Большаков*. Подлинник иконописный. С. 27), хотя на минейных иконах его изображение встречается рядом со святыми, прославленными 9 июля, — святителями Панкратием Тавроменийским и Феодором Эдесским, как, напр., на годовой минее 1-й пол. XVI в. (Музей икон, Реклингхаузен). У В. Д. Фаргусова сделан акцент на возрасте и этническом облике: «...старец греческого типа, 90 лет, с большой седою бородой, в фелони и омофоре» (*Фартусов*. Руководство к писанию икон. С. 8).

Самым ранним сохранившимся изображением К. можно считать мозаику в сев.-вост. части купола ц. вмч. Георгия Победоносца в Фессалонике (3-я четв. V в.). П. Мийович предполагал, что это изображение свт. Кирилла Александрийского (*Мижовић*. Менолог. С. 172), но такой атрибуции не соответствуют ни упоминаемый в надписи на мозаике месяц почитания — июль, ни иконография святого — седые волосы, слегка курчавые на концах пряди недлинной седой бороды; святой облачен в темное одеяние, руки разведены в стороны в жесте моления (см.: *Bakirtzis Ch. e. a.* Mosaics of Thessaloniki: 4th–14th Cent. Athens, 2012. Р. 92–97. II. 55, 58). Полуфигура К. есть в настенном минологии ц. вмч. Георгия в Старо-Нагоричино (1317–1318) рядом

со святыми под 9 июля (*Мижовић*. Менолог. С. 283). Изображений К. довольно много в храмовых росписях XIII–XV вв. на Крите, как правило в алтаре в сонме др. святителей, почитавшихся на острове (см.: *Spatharakis I.* Dated Byzantine Wall Paintings of Crete. Leiden, 2001. Р. 65, 73, 76, 108, 191).

Композиция со сценой казни К. встречается в Хронике Иоанна Скилицы, XII в. (*Matrit. gr. 2. Fol. 20*): царь отдает повеление воинам, воин отсекает К. мечом. Святой изображен с темными волосами и недлинной бородой, он в багряной фелони, золотом прописаны поручи и епитрахиль.

В рус. лицевых подлинниках К. может быть изображен рядом со сцмч. Панкратием, еп. Тавроменийским, оба в фелонях и омофорах, как святители, с Евангелиями в руках (сер. XIX в., ГИМ, см.: Москва православная: Июль: Церк. история; история города в его святых; благочестивые обычаи. М., 2000. С. 228).

С. Н. Заиграйкина, М. А. Маханько

КИРИЛЛ (Смирнов Константин Иларионович; 26.04.1863, Кронштадт С.-Петербургской губ.— 20.11.1937, близ г. Чимкента Южно-Казахстанской обл. Казахской ССР), сцмч. (пам. 7 нояб., в Соборе С.-Петербургских святых, в Соборе Казанских святых и в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской), митр. Казанский и Свияжский. Из семьи псаломщика Троицкой кладбищенской ц. в Кронштадте. В 1877 г. окончил Александровское ДУ в С.-Петербурге, а в 1883 г.— С.-Петербургскую ДС, после чего как один из лучших по результатам проверочных испытаний был принят в СПбДА на казенный счет. В академии оказался под сильным влиянием архим. *Антония (Вадковского)*; в посл. митрополит), обратившего внимание на талантливого студента. В 1887 г. окончил СПбДА со степенью кандидата богословия за соч. «Никифор Феотоки и его значение в истории Русской Церкви и духовной литературы». Проф. Н. И. Барсов писал, что это исследование «по интересу содержания... настолько ценно, что желательным было бы видеть его, после более тщательной обработки, в качестве диссертации магистерской» (*Журналы заседаний Совета СПбДА за 1886/87 уч. г. СПб., 1891. С. 206*). Однако оно не было опубликовано и осталось в «необработанном» виде.

После женитьбы на дочери священника кронштадтской Троицкой кладбищенской ц. Ольге Никола-

евне (урожд. Азиатской) был рукоположен 15 нояб. 1887 г. ректором СПбДА Выборгским еп. Антонием (Вадковским) во диакона, 21 нояб. того же года — во иерея. Был назначен учителем Закона Божия и священником домового храма гимназии в г. Елизаветполь (ныне Гянджа, Азербайджан). 18 окт. 1894 г. стал законоучителем старших классов 2-й с.-петербургской гимназии, с 1896 г. — настоятель гимназической ц. в честь Рождества Пресв. Богородицы. В 1897 г. избран членом С.-Петербургского епархиального комитета Миссионерского об-ва. В 1900 г. участвовал в работе подкомиссии по вопросу о надлежащей постановке преподавания Закона Божия в средних учебных заведениях Мин-ва народного просвещения. В окт. 1900 г. в связи с уходом на покой тестя, прот. Н. Я. Азиатского, переведен на освободившуюся должность настоятеля Троицкого кладбищенского храма в Кронштадте.

В нач. 1902 г., после смерти при трагических обстоятельствах дочери и жены, решил принять монашеский постриг. Узнав об этом, С.-Петербургский митр. Антоний (Вадковский) предложил его кандидатуру на должность начальника *Урмийской духовной миссии* (2-го состава) среди перешедших из *несторианства* в Православие ассирийцев на северо-западе Ирана. Постановлением Синода от 24 апр. — 4 мая 1902 г. назначен начальником Урмийской миссии с возведением в сан архимандрита по пострижении в монашество. 10 мая пострижен ректором СПбДА Ямбургским еп. *Сергием (Страгородским)*; в посл. патриарх Московский и всея Руси) в академической церкви в монашество с наречением имени Кирилл в честь св. равноап. *Кирилла Философа*. Был возведен в сан архимандрита. В авг. того же года К. прибыл в Урмию, а уже в окт. при миссии была открыта школа с интернатом для детей ассирийцев. При миссии стали действовать и 10-дневные курсы для повышения образовательного уровня ассирийских священнослужителей. Под рук. К. было завершено строительство храма миссии во имя Николая Чудотворца и ремонт особо почитаемой ассирийцами ц. Март-Марьям. Миссионеры, включая К., постоянно объезжали с богослужебными и проповедническими целями горные села правосл. ассирийцев.



Кирилл (Смирнов),
архиеп. Тамбовский и Шацкий.
Фотография. 10-е гг. XX в.

В миссии активно проводилась работа по переводу богослужебных книг на ассир. язык. Трудami возглавляемой К. комиссии были переведены и изданы для ассир. священнослужителей сборник ежедневных молитв, Литургия свт. Иоанна Златоуста, последование вечерни и утрени по Часослову и Служебнику, воскресные песнопения Октоиха 1-го и 2-го гласов, рождественская и пасхальная службы праздников, последование спасительных Страстей Христовых, чины диаконской и иерейской хиротонии, отдельные богослужебные песнопения. Помимо богослужебной лит-ры были переведены на ассирийский язык и изданы «Начатки христианско-православного учения» свт. Филарета Московского, публиковались послания к клиру и пастве гавалы Ассирийской Православной Церкви Урмийского и Сурпурганского еп. *Ионы (Мар Ионана)*.

Для лучшей организации миссионерской работы среди ассирийцев К. добился изменения адм. подчиненности Урмийской миссии, находившейся в ведении Грузино-Имеретинской синодальной конторы. 20 февр. 1903 г. последовал указ, предписывавший К. обращаться по всем вопросам работы миссии напрямую к Синоду через его первенствующего архиерея митр. Антония (Вадковского). Осенью 1903 г. иран. власти (видимо, под нажимом Великобритании) объявили о передаче всех храмов правосл. миссии ассирийцам-несторианам (очень немногочисленным в регионе по сравнению с правосл. ассирийцами). В связи со сложившейся ситуацией К. срочно прибыл в С.-Петербург, где добился через обер-прокурора Синода и

МИД России, чтобы российские власти защитили Урмийскую миссию, благодаря чему храмы были сохранены за правосл. ассирийцами. Во время пребывания К. в С.-Петербурге было учреждено Кирилло-Сергиевское Урмийское братство. Успехи деятельности К. как начальника миссии в Иране получили широкую известность. 12 февр. 1904 г., перед отъездом обратно в Урмию, К. был принят имп. мч. *Николаем II Александровичем*.

11 мая 1904 г. Синод назначил К. на вакантную кафедру епископа Гдовского, 3-го викария С.-Петербургской епархии. 6 авг. того же года в Троицком соборе Александро-Невской лавры состоялась епископская хиротония К., к-рую возглавил митр. Антоний (Вадковский). В качестве викарного епископа К. принял участие в праздновании 75-летия прот. прав. *Иоанна Кронштадтского* 18–19 окт. того же года. К. совершал богослужения в храмах Кронштадта, много общался с юбиляром, с к-рым у епископа установилась тесная духовная связь. Рано утром 19 окт. они вместе посетили кронштадтское кладбище, где прот. Иоанн молился об упокоении матери, а К. — родителей, супруги и тестя. В слове за литургией в кронштадтском Андреевском соборе К. охарактеризовал прот. Иоанна «как живую силу и ревностного борца против всех нападок иноверия и безверия» (*Д. А. Б.* 75-летие о. Иоанна Кронштадтского // Петербургский листок. СПб., 1904. № 290. С. 2).

Будучи викарным епископом, К. отвечал за преподавание Закона Божия в учебных заведениях Ведомства учреждений имп. Марии Феодоровны и Ведомства Имп. человеколюбивого об-ва; был председателем С.-Петербургского епархиального правосл. братства во имя Пресв. Богородицы, в ведении которого находилось более 500 церковноприходских школ разного типа; возглавлял С.-Петербургское эст. православное братство прп. Исидора Юрьевского; продолжал активно участвовать в деятельности Кирилло-Сергиевского Урмийского братства, в нач. 1907 г. совершил поездку в Урмию для ревизии миссии. К. ввел в Александро-Невской лавре всенародное пение во время богослужения и внебогослужебные катехизаторские беседы. Состоял благочинным всех с.-петербургских единоверческих храмов,



часто совершал в них службы, особенно почитался единоверцами за полноразличное служение. 31 окт. 1905 г. К., как епископ Гдовский, был назначен 2-м викарием, а 15 февр. 1908 г. стал 1-м викарием С.-Петербургской епархии.

9 нояб. того же года, после освящения в Кронштадте вновь устроенного во Владимирском крепостном соборе придела во имя св. Николая Кочанова, К. посетил прот. Иоанна Кронштадтского. Очевидно, именно тогда тяжелобольной прот. Иоанн попросил К. совершить его отпевание. После кончины прот. Иоанна 20 дек. 1908 г. прибыл в Кронштадт, служил заупокойные литургии на квартире почившего и в Андреевском соборе, где сказал проникновенное надгробное слово. 22 дек. сопровождал гроб с телом прот. Иоанна в С.-Петербург. 28 янв. 1909 г., на 40-й день памяти, совершил заупокойную литургию в Исаакиевском кафедральном соборе.

30 дек. 1909 г. К. был назначен епископом Тамбовским и Шацким. 6 мая 1913 г. возведен в сан архиепископа. Проявил себя как чрезвычайно деятельный и опытный епархиальный архиерей. С первых месяцев пребывания в Тамбове установил в храмах практику архипастырских бесед с народом и общенародного пения во время служб. Обычно совершал богослужения в *тамбовском в честь Казанской иконы Божией Матери муж. монастыре* по полному монастырскому уставу, на архиерейской полноразличной службе всегда собиралось множество молящихся. Активно занимался епархиальными делами; учредил комиссию по сокращению излишней канцелярской деятельности, обременявшей духовную консисторию. Регулярно устраивал в архиерейском доме пастырские собрания городского духовенства, на которых обсуждались вопросы приходской жизни. Установил ежедневный прием посетителей, постоянно совершал поездки по епархии, старался лично посетить каждый подведомственный ему приход.

Особое внимание К. уделял борьбе с распространением сектантского движения, учредил с этой целью в 1910 г. Тамбовское просветительско-миссионерское Питиримовское братство. По благословению К. в разных местах епархии организовывались краткосрочные народно-миссионер-

ские курсы. В «Тамбовских епархиальных ведомостях» был создан специальный раздел — «Миссионерский листок», посвященный гл. обр. проблемам борьбы с сектантством. При К. в Тамбовской епархии резко увеличилось число обществ трезвости: их стало 567, значительно больше, чем в соседних епархиях. К. проявлял особую заботу о Тамбовской ДС, которую часто посещал, проводил беседы с учащимися. При К. в семинарии в 1911 г. был устроен новый домовый храм. В 1912 г. было открыто 2-е епархиальное женское училище — в Шацке. К. вел широкую благотворительную деятельность. Он оказывал значительную помощь Тамбовскому училищу для слепых детей Крестовоздвиженского братства, часто бывал там, призывал к помощи слепым детям влиятельных благотворителей. Были собраны средства на постройку для училища нового здания с домовым храмом. В 1912 г. стараниями К. был учрежден Церковно-археологический комитет Тамбовской епархии для описания церквей и монастырей края, исследования жизни местных святых и подвижников благочестия.

К. сыграл большую роль в прославлении свт. *Питирима*, еп. Тамбовского. Еще в мае 1912 г., после ходатайства К., Синод поручил ему организовать комиссию для описания чудес, совершавшихся при мощах епископа. По итогам работы комиссии и после получения достоверных свидетельств чудотворений 25 янв. 1914 г. Синод признал еп. Питирима в лике святых. Торжественное прославление состоялось в день памяти святого, 28 июля того же года. К этому торжеству был капитально отремонтирован тамбовский Спасо-Преображенский кафедральный собор, где почивали мощи новопрославленного; над колодцем свт. Питирима была выстроена часовня. В торжествах приняли участие до 50 тыс. чел. Прибытию большого количества паломников помешала начавшаяся первая мировая война.

Во время войны К. организовал в епархии помощь раненым солдатам. По распоряжению К. лазарет был устроен в одном из зданий Казанской обители и в Воскресенском мон-ре Тамбова. Также попечением К. был создан т. н. Питиримовский епархиальный лазарет. Здание Там-

бовской ДС было предоставлено для эвакуационного военного госпиталя; военный лазарет был размещен также в Серафимовском ДУ; свои помещения для лазарета Красного Креста предоставил кирсановский Тихвинский мон-рь. При 3 муж. мон-рях епархии были открыты мастерские по обучению воинов-инвалидов различным ремеслам, при жен. обителях — приюты для детей погибших солдат. Мон-ри собирали для госпиталей денежные средства, закупили продукты, теплые вещи. Церковные хоры давали концерты духовной музыки в пользу раненых. К. часто посещал госпитали и лазареты, по долгу беседовал с ранеными, навещал семьи погибших на фронте. По инициативе К. в Тамбове были размещены сотрудники Урмийской миссии и ученики миссионерской школы, эвакуированные из Ирана из-за угрозы вторжения тур. войск.

К. сдержанно отнесся к Февральской революции 1917 г., он предупреждал паству о том, что наступает время нелегких испытаний; призывал не увлекаться шумным ликованием по поводу «дней свободы», а найти внутри самих себя указания, «как решить и выполнить то или другое дело с таким расчетом, чтобы не вышло из него вреда не столько нам, сколько другим людям, соединенным вместе с нами в одном государственном устройстве, не вышло вреда великой Родине нашей» (Тамбовские ЕВ. 1917. № 10/11. С. 248). В мае 1917 г. голосованием среди архиереев К. был избран членом *Предсоборного совета*, начавшего работу в Петрограде 12 июня того же года. К. задержался с прибытием на Предсоборный совет в связи с открытием в Тамбове 15 июня епархиального съезда, поскольку существовала опасность, что на съезде местная «революционная» группа белого духовенства предпримет попытку захвата церковного управления в епархии. Однако благодаря присутствию на заседаниях правящего архиерея собрание в целом прошло спокойно и плодотворно, подтвердив полномочия К. как управляющего Тамбовской епархией.

21 июня 1917 г. определением Синода К. был назначен председателем Отдела о церковном хозяйстве Предсоборного совета. В дальнейшем он стал одним из наиболее деятельных участников *Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917-*



1918 г. На Соборе К. был избран председателем Отдела о преподавании Закона Божия в школе. В центре внимания работы отдела сразу же оказался обсуждавшийся в органах гос. власти вопрос об отмене в учебных заведениях Мин-ва народного просвещения обязательного курса преподавания Закона Божия. Это следовало из принятого Временным правительством (см. в ст. *Временное правительство и его вероисповедная политика*) 14 июля 1917 г. постановления «О свободе совести». С учетом того что 20 июня Временное правительство приняло постановление об объединении учебных заведений разных ведомств и о переходе церковноприходских школ под управление Мин-ва просвещения, стало возможным исключить Закон Божий как обязательный предмет из программ всех школ страны. Под рук. К. Отдел о преподавании Закона Божия выработал проект обращения Поместного Собора к Временному правительству, в к-ром излагалось отношение к закону «О свободе совести». 28 сент. 1917 г. К. вошел в делегацию Поместного Собора, направленную к главе Временного правительства А. Ф. Керенскому для обсуждения вопроса о переходе церковноприходских школ в ведение Мин-ва просвещения. 11 окт. состоялась встреча делегации Собора с Керенским и министром исповеданий А. В. Карташёвым. Члены делегации донесли мнение Собора о законе от 20 июня как о «выражении правительственных намерений уничтожить сам тип церковной школы». Глава Временного правительства в свою очередь заявил о лояльности Временного правительства к правосл. Церкви, к-рой, по словам Керенского, была предоставлена «самая широкая свобода», в т. ч. возможность созыва Поместного Собора. Однако Керенский утверждал, что, «предоставляя Церкви полную свободу в ее внутренней жизни, правительство не может не порвать тех пут, которые мешают новому строю стать внеконфессиональным». По существу Керенский отказался учесть пожелания представителей Собора, заявив, что закон об упразднении церковноприходских школ «никоим образом не может быть отменен». Доклад о ходе переговоров с Керенским К. сделал на Соборе 14 окт. 1917 г., незадолго до падения Временного правительства.

30 окт. 1917 г., на 1-м этапе выборов на Поместном Соборе патриарха Московского и всея России, за К. было подано 27 голосов (2-е место). В последующих голосованиях для определения кандидатов для выбора патриарха по жребию (нужно было набрать не менее 155 голосов) за К. было подано соответственно 102 голоса (5-е место), 77 голосов (3-е место) и 35 голосов (3-е место). 5 нояб. К. сослужил с др. архиереями и иереями из числа членов Поместного Собора литургию в московском храме Христа Спасителя перед избранием с помощью жребия патриархом свт. Тихона. 7 дек. 1917 г. К. был избран на Соборе заместителем члена Свящ. Синода.

1 апр. 1918 г. постановлением патриарха и Свящ. Синода К. определено было быть митрополитом Тифлиским и Бакинским, экзархом Кавказским. Оставшиеся в Закавказье после восстановления автокефального управления Грузинской Православной Церкви рус. правосл. приходы уже длительное время были без архиерейского окормления. 19 мая того же года К. прибыл по морю в Баку, но доехать до Тифлиса (ныне Тбилиси) не представлялось возможным из-за ожесточенных боевых действий в Закавказье. В Баку, находившемся в то время под контролем советских властей, К. приступил к созданию местного церковного управления, положив начало организации самостоятельной Бакинской православной епархии. 22 мая под председательством К. было проведено общее собрание представителей приходов Баку. Собрание городских приходов вынужденно заменило епархиальное собрание, т. к. православные приходы в Ленкоранском, Джеватском и Кубинском уездах в янв.—марте 1918 г. были разгромлены, и духовенство с прихожанами бежали оттуда в Баку. На собрании были избраны члены Временного епархиального совета и делегаты на Поместный Собор. Рапортом от 14 июня 1918 г. К. известил патриарха Тихона об учреждении Временного епархиального совета для управления Бакинской епархией и попросил утвердить его членов. 5 июля 1918 г. патриарх Тихон и Свящ. Синод, согласно ходатайству К., утвердили состав Временного Бакинского епархиального совета (РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 128. Л. 2–4).

4 июля 1918 г., во время пребывания К. в Баку, он был избран состоявшимся в Н. Новгороде епархиальным съездом на Нижегородскую кафедру (216 голосами из 324). Однако патриарх Тихон высказался за оставление К. в прежней должности митрополита Тифлиского и Бакинского, что было утверждено постановлением патриарха и Свящ. Синода от 21 окт. 1918 г.

Ранее, в сер. авг., К. прибыл в Москву, где принял участие в 3-й сессии Поместного Собора. 20 авг. 1918 г. он был избран заместителем члена соборного Совета, неск. раз исполнял на соборных заседаниях обязанности товарища (заместителя) председателя Собора. 13 сент. избран главой соборной делегации, которая должна была передать в высшие советские органы власти постановление Поместного Собора о необходимости отмены антицерковной инструкции Наркомюста РСФСР от 30 авг. 1918 г., согласно которой правовой статус признавался лишь за приходскими собраниями, а Церковь в целом лишалась всех юридических прав. 18 сент. К. от имени Отдела о высшем церковном управлении выступил на соборном заседании с докладом «О церковных округах». Первоначально предполагалось, что эти округа должны были объединить несколько соседних епархий только в плане пастырско-миссионерской деятельности. Однако в ходе работы Собора были приняты постановления, в которых упоминались митрополичьи округа как центры церковной власти. Это обстоятельство нашло отражение в докладе К., к-рый выступил за наделение церковных округов также и административно-судебными полномочиями. Доклад вызвал оживленную дискуссию, в конце которой было принято решение об одобрении предложения К. в целом; работа по распределению епархий по округам передавалась Высшему церковному управлению. Однако из-за последующих событий в стране и в жизни Русской Церкви это решение не осуществилось. 19 сент. К. выступил с докладом «Об управлении духовно-учебными заведениями, церковноприходскими школами и законоучительством в светских учебных заведениях» по поручению соборных отделов — духовно-учебных заведений, церковноприходских школ и законоучительного. «Школа



духовная уничтожена, над духовно-учебными заведениями нависла угроза прекращения их существования», — отметил К. в докладе и предложил передать дело духовного образования школьно-просветительскому отделу *Высшего Церковного Совета* (ВЦС). 20 сент., в заключительный день работы Поместного Собора, К. принял участие в обсуждении подготовленного им доклада «Об устройении Православной Церкви в Закавказье», в котором, в частности, упоминалось о необходимости образования Бакинской епархии, которая способствовала бы укреплению присутствия РПЦ в Закавказье. Окончательное решение по этому вопросу было передано на рассмотрение ВЦС.

После окончания работы Поместного Собора К. продолжал служение в Москве в качестве члена Свящ. Синода и ВЦС, пребывал в *московском в честь Рождества Пресв. Богородицы монастыре*. 24 дек. 1919 г. был арестован по распоряжению ВЧК. В тот же день был помещен в тюрьму Новгородский митр. *Арсений (Стадницкий)*, патриарх Тихон определен под домашний арест. Видимо, арест свт. Тихона и членов Синода был произведен ВЧК без санкции других советских органов. Последовала переписка между управляющим делами Совнаркома В. Д. *Бонч-Бруевичем*, заведующим 8-м отделом Наркомюста П. А. Красиковым и начальником Секретного отдела ВЧК Т. П. Самсоновым. 30 янв. 1920 г. Самсонов известил Красикова об освобождении митр. Арсения при условии его выезда из Москвы в Новгород, в отношении патриарха и К. сообщалось, что они «обвиняются в контрреволюционной агитации путем рассылки воззваний и сношения с Колчаком и Деникиным» (Следственное дело Патр. Тихона. 2000. С. 93). К. провел в заключении во внутренней тюрьме ВЧК ок. 2 месяцев. Вернулся к работе в Свящ. Синоде не позднее 2 марта 1920 г. (РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 26. Л. 32).

22 апр. 1920 г. К. был назначен митрополитом Казанским и Свяжским, однако долго не мог прибыть в Казань из-за противодействия властей. В июне в Казани по инициативе братьев *казанского во имя св. Иоанна Предтечи муж. мон-ря* был начат сбор подписей под ходатайством о разрешении К. прибыть к мес-

ту служения. Как сообщалось сотрудником Секретного отдела ВЧК, К. пришел в кон. июня в ВЧК за пропуском в Казань, «...однако не получил последнего, будучи известен за определенного черносотенца. Ему было отказано под благовидным предлогом, который сводился к тому, чтобы он получил разрешение из 8-го отдела Наркомюста, где было следствие о Высшем церковном управлении, членом которого он состоял. Там ему в разрешении на выезд было отказано тоже» (ГАСПИКО. Д. СУ-11404. Т. 2. Л. 5). К., объясняя позднее обстоятельства происшедшего, рассказывал, что при обращении в Наркомюст ему «хотели сначала выдать пропуск, но потом ввиду утраты одного дела... выдачу разрешения снова отменили, отложили на неделю, потом на будущую» (Там же. Л. 36). К. понял, что не добьется результата, хотя ему и объявили об отсутствии формальных оснований, препятствующих отъезду. Он попытался добиться приема у начальника Секретного отдела ВЧК М. И. Лациса, но не был принят. Тогда К. обратился в отдел пропусков ВЦИК, где 6 июля получил как частное лицо по имевшемуся у него, как у сотрудника Высшего церковного управления, профсоюзному удостоверению пропуск на проезд по железной дороге в Казань.

9 июля 1920 г. он прибыл в Казань, где в тот же день принял участие в праздновании чтимой иконы Божией Матери «Седмиезерная». Жил в *казанском Богородицком муж. монастыре*, откуда ежедневно ходил пешком в Иоанно-Предтеченский мон-рь, где размещался епархиальный совет. Совершал богослужения в приходских и монастырских храмах Казани и окрестностей. Сумел быстро урегулировать конфликты внутри епархии, назначил новых настоятелей *Макариева свияжского в честь Вознесения Господня и Раифского в честь Грузинской иконы Божией Матери* мон-рей. 11 июля К. вместе со своим викарием Чистопольским еп. сщмч. *Анатолием (Грисюком)* и викарием Нижегородской епархии Балахнинским еп. сщмч. *Петром (Зверевым)* совершил хиротонию архим. сщмч. *Иоасафа (Удалова)* во епископа Мамадышского, викария Казанской епархии.

15 июля ЧК Татарской АССР (ТатЧК) информировала ВЧК о пребывании К. в Казани. 23 июля

Лацис отправил в Казань телеграмму с приказом о немедленном аресте К., как уехавшего из Москвы без разрешения. К. был вызван в Казани на допрос, но оставлен на свободе. 24 июля председатель ТатЧК Г. М. Иванов телеграфировал Лацису: «Митрополит Кирилл выехал по разрешению бюро пропусков ВЦИК от 6 июля и заявил, что по выезду из Москвы от ВЧК не зависит. Как поступить, если он выехал по разрешению бюро пропусков?» (Там же. Л. 22). 18 авг. Иванов повторно обратился к Лацису с просьбой подтвердить необходимость задержания К. В тот же день Лацис телеграфировал арестовать архиерея. 19 авг., сразу после богослужения в Богородицком мон-ре в праздник Преображения Господня, К. был арестован и помещен в тюрьму ЧК в Казани. Через неск. дней его этапировали в Москву. В заключении Секретного отдела ВЧК по делу К. предлагалось, «принимая во внимание политическую неблагонадежность Кирилла, причислить его небольшое преступление к преступлениям неподчинения распоряжениям советской власти и сослать его в Соловецкий монастырь на все время гражданской войны» (Там же. Л. 5). 27 авг. это решение было утверждено Президиумом ВЧК. К. в свою очередь отверг обвинение в выезде из Москвы без разрешения: «Никто и никогда не обязывал меня подпиской о невыезде из Москвы... Осуждение меня Президиумом ВЧК к заключению до конца гражданской войны признаю недоразумением» (Карточка арестованного К. И. Смирнова // ЦИВ. 1999. № 2/3. С. 65).

До отправки на Соловецкие о-ва К. должен был содержаться в Ордынском концентрационном лагере принудительных работ в Москве. 25 нояб. 1920 г. Управление лагерей принудительных работ НКВД дало указание начальнику Ордынского лагеря воздержаться от перевода К. на Соловки до пересмотра его дела; это указание было передано начальнику Таганской тюрьмы, где К. в действительности содержался с окт. После эвакуации в нояб. 1920 г. из Крыма войск ген. П. Н. Врангеля гражданская война на основной части страны была фактически завершена, и К., согласно приговору, следовало освободить. Кроме того, на него распространялась объявленная ВЦИК амнистия в честь 3-ле-



тия Октябрьской революции. Однако 9 дек. того же года Президиум ВЧК принял решение «амнистировать К. И. Смирнова и срок заключения сократить до 5 лет, считая со дня заключения под стражу».

В Таганской тюрьме К. находился в одной камере с епископами *Феодором (Поздеевским)* и *Гурием (Степановым)*. В тот период в тюрьме заключенному духовенству было разрешено совершать богослужения, обычно их возглавлял К. в сослужении епископов Феодора и Гурия. Находясь в заключении, К. через своих vikариев продолжал принимать посильное участие в управлении Казанской епархией. 7 нояб. 1920 г. К. был избран почетным членом КазДА. 4 февр. 1921 г. утвержден в этом звании патриархом свт. Тихоном. Еп. Алексей (Симанский; в посл. патриарх Московский и всея Руси *Алексий I*) 27 мая 1921 г. писал митр. Арсению (Стадницкому) о К. и его сокамерниках; «...у них чисто, много им посылают, так что со стороны внешней они обставлены хорошо. Надежды на Казань у него нет, в смысле возвращения туда. Патриарх хочет, в случае его освобождения, о чем хлопочут его благодетели, назначить его в Киев, где, по словам Патриарха, происходит нечто невообразимое». По словам еп. Алексия, К. не желал этого назначения (Письма Патриарха Алексия своему духовнику. М., 2000. С. 239–240). В 1921 г. в Президиум ВЦИК неоднократно поступали ходатайства приходских общин и различных организаций Казани об освобождении К.; под одним из обращений подписались 8 тыс. рабочих гос. заводов и фабрик. 8 окт. 1921 г. Президиум ВЦИК предложил ВЧК ускорить разбор дела К. 29 дек. Президиум ВЧК постановил досрочно освободить К. по амнистии в честь 4-летия революции.

5 янв. 1922 г. К. вышел на свободу и в ночь на 18 янв. прибыл в Казань. Он сразу начал служить на приходах и в мон-рях епархии. В проповедях К. призывал людей к покаянию, изъясняя поразившие страну бедствия, в т. ч. и голод в Поволжье, как следствие греха. ГПУ Татарской АССР наблюдало за деятельностью К. Так, 11 февр. после богослужения, совершенного К. в Свяжемском муж. монастыре, ГПУ на основании агентурных данных было составлено заключение, что в его проповеди

«усматривается прикрытая агитация против Советской власти и Коммунистической партии, которая произвела большое впечатление на верующие массы» (ГАСПИКО. Д. СУ–11404. Т. 1. Л. 149).

Ввиду подготовки *изъятия церковных ценностей* 16 февр. 1922 г. К. был вызван в Казанский горсовет на беседу с начальником местного отдела ГПУ А. А. Денисовым, к-рый являлся и председателем комиссии по учету, изъятию и сосредоточению ценностей. На вопрос, что К. мог бы предпринять, чтобы процесс изъятия прошел безболезненно, он ответил, что представители духовенства вмешиваться в это дело не должны и не будут, поскольку церковное имущество с момента издания декрета об отделении Церкви от гос-ва считается народным достоянием. В кон. марта того же года проф. И. А. Стратонов ездил из Казани в Москву с письмом от К. к патриарху Тихону и информировал его о ходе изъятия церковных ценностей в Казанской епархии. Патриарх одобрил позицию К. 9 апр. в Казанском ун-те состоялось собрание духовенства и верующих, на к-ром выступил Денисов и потребовал ответа на вопрос, будут ли верующие помогать в проведении в жизнь декрета об изъятии церковных ценностей от 23 февр. 1922 г. В ответ К. заявил, что законы, издаваемые советской властью, должны исполняться, судить о законах не его дело, а внушать верующим добровольно жертвовать церковные ценности он не может, т. к. эти ценности считаются собственностью народа, соответственно «проповедь, обращенная к верующим о добровольном жертвовании, равнялась бы расхищению народного достояния» (Там же. Л. 196). Изъятия в казанских храмах были завершены к кон. мая, в целом по епархии к июню 1922 г. «кампания прошла почти без эксцессов» (*Хайрутдинов Р. Р.* «В церквях и монастырях по возможности ничего не оставлять...»: (Кампания по изъятию церк. ценностей в Татарстане в 1922 г.) // Эхо веков. Каз., 2006. № 2. С. 78–87).

В мае 1922 г. патриарх Тихон был помещен под домашний арест. Его полномочия при поддержке ГПУ попыталось присвоить самочинно организованное обновленческое т. н. *Высшее церковное управление* (ВЦУ). Во все епархии были разосланы уполномоченные ВЦУ с целью утверждения

обновленчества на местах. В июне в Казань прибыл обновленческий «священник-миссионер» Николай Пельц, который потребовал проведения собрания духовенства и письменного разрешения К. духовенству присутствовать на этом собрании. К. ответил, что если это собрание разрешено гражданской властью, то др. разрешений не требуется. Этот ответ Пельц расценил как выражение контрреволюционного настроения и пообещал К. «всякие неприятности». 30 июня Пельц вновь явился к К. и предложил ему «призвать как городских, так и сельских священников к прекращению хотя бы и скрытого «шипения» против власти Советской» и попросил разрешить ему отслужить литургию в одном из рабочих районов Казани и сказать «примирительное слово». К. категорически отказал, после чего Пельц в тот же день подал на него жалобу председателю исполкома Татарской АССР, а также обратился в республиканское ГПУ с просьбой принять К. «под особое наблюдение, не допустить ему внести смуту своими действиями, хотя бы и в жизни церковной, тесно связанной пока с жизнью страны» (ГАСПИКО. Д. СУ–11404. Т. 1. Л. 163, 171).

Для К. было очевидно, что «обновленчество является антиправославным течением в церковной жизни и ничего общего у православного человека с этим течением не может быть». 5 июля 1922 г. К. дал указания распространить послание из Церкви против обновленчества от 18 июня того же года замещавшего патриарха Ярославского митр. священноисп. *Агафангела (Преображенского)*. Послание было разослано по всем храмам Казанской епархии; духовенству было предложено прочитать его прихожанам за первым по получению праздничным богослужением (Там же. Л. 179 об.). Копии послания митр. Агафангела по распоряжению К. были отправлены и в другие епархии, в частности епископам Самарскому Анатолию (Грисюку) и Уфимскому *Борису (Штулину)*.

19 июля 1922 г. постановлением обновленческого ВЦУ «в целях облегчения церковно-революционного движения» К. был уволен на покой как «несоответствующий современному прогрессивному церковному строительству» (*Живая Церковь*. М., 1922. № 6/7. С. 22). За подписью управляющего делами ВЦУ В. Н. Львова

К. была послана телеграмма об увольнении, но он не придал ей значения и продолжил служение в качестве епархиального архиерея. 24 июля в Богоявленском соборе Казани под председательством К. состоялось епархиальное собрание, на котором он заявил, что готов признать требования обновленческого ВЦУ как учреждения гражданского (если правительство признает за ними такую силу), но не церковного. В созываемом ВЦУ «поместном соборе», по словам К., можно было принять участие только с тем, чтобы заявить, что этот «собор» нецерковный. Собрание приняло резолюцию о переходе в связи со сложившейся в Русской Церкви ситуацией к самоуправлению епархий согласно постановлению патриарха и соединенного присутствия Свящ. Синода и ВЦС № 362 от 20 нояб. 1920 г. (о действиях епархиальных властей в случае прекращения высшей церковной властью своих церковно-административных функций).

2 авг. 1922 г. К. в Казани был вызван в ГПУ, где с ним была проведена беседа и было дано указание ответить письменно на ряд вопросов. 4 авг. К. представил ответы, в которых, в частности, писал, что о создании в приходских советах «контрреволюционных и черносотенных элементов» епархиальному управлению ничего не известно, изъятие церковных ценностей в Казанской епархии прошло спокойно, свое отношение к власти он определяет своей христ. совестью и теми декретами, коими власть нормирует его гражданские обязанности, что считает митр. Агафангела законным заместителем патриарха, а его послание — строго церковным, не содержащим «никаких признаков контрреволюционных мыслей или настроений», полученные из обновленческого ВЦУ телеграммы об увольнении его на покой подписаны такими именами, к-рые ничего не говорят ему об их праве «быть распорядителями в делах управления Православною Русскою Церковью», что отношение к патриарху Тихону со стороны Казанского епархиального управления определяется достоинством патриарха как высшего руководителя церковной жизни и прекратить такое отношение может только приговор правомочного церковного Собора (ГАСПИКО. Д. СУ-11404. Т. 1. Л. 189–193).

14 авг. 1922 г. К. был арестован по обвинению в распространении воззвания митр. Агафангела. В заключении ГПУ Татарской АССР К. характеризовался как «личность, тонко и умно ведущая скрытую контрреволюционную линию поведения» и именовался «центральной фигурой, около которой группируются реакционные слои духовенства и верующих» (Там же. Л. 211 об.). 16 авг. К. был этапирован в Москву и помещен во Внутреннюю тюрьму ГПУ на Лубянке. 23 нояб. 1922 г. решением Комиссии НКВД по адм. высылкам К. был приговорен как «политически вредный элемент» к ссылке на 2 года в Коми (Зырян) автономную обл. В ссылку был отправлен этапом. В праздник Рождества Христова провел всеобщую службу в камере пересыльной тюрьмы г. Вятки (ныне Киров). Первоначально отбывал срок ссылки в Усть-Сысольске (ныне Сыктывкар). Обеспечивал себе пропитание рыбной ловлей. Пребывал в ссылке вместе с архим. Неофитом (Осиповым), личным секретарем патриарха Тихона, а в мае 1923 г. в Усть-Сысольск прибыл сосланный Дмитровский еп. сщмч. *Серафим (Звездинский)*. Летом 1923 г. К. был перемещен в с. Усть-Кулом, где сблизился со ссыльными епископами Ковровским священноисп. *Афанасием (Сахаровым)* и Кинешемским священноисп. *Василием (Преображенским)*, совершал с ними службы в избушке в тайге.

В июне 1923 г. патриарх Тихон был освобожден и вернулся к исполнению своих обязанностей. Однако в отличие от обновленцев Московская Патриархия не получила в Советском гос-ве легального статуса, что сильно осложняло деятельность патриаршего управления. В нояб. того же года патриарх составил завещательное распоряжение, согласно которому его заместителем на случай ареста, осуждения гражданского, насильственного удаления от дел управления или кончины назначался митр. Агафангел (Преображенский), а в случае отказа или устранения митр. Агафангела — К. Весной 1924 г. начальник 6-го отд-ния Секретного отдела ОГПУ Е. А. Тучков предложил свт. Тихону легализовать патриаршее управление, но при условии вхождения в него бывш. представителей обновленческой группы «Живая церковь» во

главе с протопр. В. Д. *Красницким*. Патриарх Тихон после колебаний согласился, но настоял на том, что в состав Синода должны войти авторитетные иерархи, в т. ч. и лишённые на тот момент свободы. 12 апр. 1924 г. патриарх Тихон подал председателю ЦИК М. И. Калининну список имен 25 архиереев, о возвращении к-рых он ходатайствовал. Первым в списке был указан К.

21 мая 1924 г. был подготовлен проект патриаршего определения о восстановлении полного состава органов высшего церковного управления применительно к положению, принятому Поместным Собором 1917–1918 гг.: Свящ. Синода в составе патриарха-председателя и 12 иерархов, в т. ч. К., и ВЦС, в который должен был войти Красницкий и др. бывш. «живоцерковники». 26 мая патриарх Тихон подал Тучкову прошение об освобождении заключенных архиереев, в т. ч. К., для присутствия в Синоде. 28 мая патриарх направил повторное ходатайство. В июне 1924 г. К. был вызван из Усть-Кулома в Москву. Прибыв к патриарху и узнав от него о положении дел, К. убеждал свт. Тихона отказаться от переговоров с Красницким. По свидетельству еп. Афанасия (Сахарова), патриарх объяснил К. свои действия обещанием советских властей освободить находившихся в заключении архиереев, если он примет предложение властей. На это К. ответил: «...о нас, архиереях, Вы не думайте. Мы теперь только и годны на тюрьмы» («Молитва всех вас спасет». 2000. С. 408).

Вызванный к Тучкову К. высказался о невозможности своего участия в органах высшего церковного управления вместе с Красницким. К. заявил, что не верит в искренность покаяния Красницкого; даже если бы таковое и было, он находит «непозволительным премировать кающегося грешника высшим возможным для пресвитера положением в Церкви вместо прохождения покаянной дисциплины» (*Кирилл (Смирнов), митр.* «Это есть скорбь для Церкви, но не смерть ее...». 2001. С. 335). 28 июня 1924 г. патриарх Тихон уведомил Тучкова об отказе включить Красницкого в состав органов высшего церковного управления. В июле К. был вновь выслан по этапу из Москвы. С 4 авг. проживал в Подбельской вол. Усть-Куломского у.

7 янв. 1925 г. патриарх Тихон составил новое завещательное распоряжение о преемстве высшей церковной власти. К. был указан 1-м кандидатом на должность патриаршего местоблюстителя, 2-м кандидатом — митр. Агафангел (Преображенский), 3-м — Крутицкий митр. сщмч. *Петр (Полянский)*. К. узнал об этом распоряжении патриарха неск. месяцами позже. Срок ссылки К. заканчивался в кон. 1924 г., однако разрешение явиться в Усть-Сысольск за документами на проезд к месту постоянного жительства он получил только в марте следующего года. Узнав о смерти 7 апр. 1925 г. свт. Тихона, К., не имевший сведений о новом завещательном распоряжении патриарха, предполагал, что митр. Агафангел — 1-й кандидат в местоблюстители. К. решил не преодолевать трудности начавшейся весенней распутицы и остался ожидать парохода (Там же. С. 337). Ввиду отсутствия в Москве К. и митр. Агафангела *Архиерейское совещание РПЦ 12 апр. 1925 г.* утвердило патриаршим местоблюстителем митр. Петра. В мае 1925 г. К. с 1-м пароходом прибыл в Усть-Сысольск, где узнал о происшедших в Москве событиях. Позднее он вспоминал, что ему было непонятно, почему его отсутствие в Москве могло быть препятствием к исполнению обязанностей патриаршего местоблюстителя, но он признал решение собрания епископов и имел каноническое и молитвенное общение с митр. Петром как с 1-м епископом страны (Там же. С. 338).

Из Усть-Сысольска К. намеревался выехать в Москву, но был отправлен без объяснений в новую ссылку в отдаленное сел. Переволок Ижмо-Печорского у. Коми (Зырян) автономной обл., где он пребывал в полной изоляции от событий общецерковной жизни. В этой и последующей ссылках К. сопровождала мон. *Евдокия (Перевозникова)*. Между тем 5 дек. 1925 г. митр. Петр составил завещательное распоряжение на случай своей кончины, в к-ром, согласно воле почившего патриарха Тихона, указал К. 1-м кандидатом в патриаршие местоблюстители. Также в качестве кандидатов были указаны последовательно митрополиты Агафангел (Преображенский), Арсений (Стадницкий) и Сергей (Страгородский). 10 дек. 1925 г. митр. Петр был арестован. В соответствии с его распоря-

жением от 5 дек. на случай невозможности по к.-л. обстоятельствам отправлять обязанности патриаршего местоблюстителя их временное исполнение перешло к Нижегородскому митр. Сергию (Страгородскому). Воспользовавшись невозможностью митр. Сергия из-за подписки о невыезде прибыть в Москву, 22 дек. группа архиереев во главе с Екатеринбургским (Свердловским) архиеп. *Григорием (Яцковским)* при негласной поддержке ОГПУ организовала самочинный *Временный высший церковный совет (ВВЦС)*, который попытался захватить власть в РПЦ, но встретил решительное противодействие со стороны митр. Сергия. В свою интригу деятеля ВВЦС пытались вовлечь и заключенного в тюрьму патриаршего местоблюстителя, пользуясь его недостаточной осведомленностью о происшедших событиях, однако после выяснения всех обстоятельств митр. Петр подтвердил полномочия заместителя патриаршего местоблюстителя митр. Сергия и запретил инициаторов *григорианского раскола* в служении.

Находившийся в ссылке К. узнал о происшедших в жизни Церкви изменениях только в июне 1926 г., после переезда из Переволока в Усть-Сысольск. По собственному признанию К., он «не мог мысленно не приветствовать твердость митр. Сергия в охранении того церковного устройства, какое принято было митр. Петром после почившего Патриарха» (Там же. С. 340–341). По мнению К., существование григорианского ВВЦС могло бы иметь оправдание, если бы этот совет не претендовал на власть в Русской Церкви, а был бы объявлен лишь органом управления для тех епархий, архиереи которых находились с ним в общении. Однако, поскольку ВВЦС был учрежден с иными целями, «затем архиеп. Григория, — как писал К., — повисла в воздухе и так и висит без канонического под собою основания — законного правопреемства» (Там же. С. 338). К. считал, что архиеп. Григорий совершил самочиние и поставил себя вне общения с РПЦ. В посл. К. заявлял на допросе, что, проживая в Коми области, он «с высшими духовными инстанциями переписки никакой не вел. О церковной жизни никаких сведений не имел и был совершенно от всего в стороне» (ГАСПИКО.

Д. СУ–11404. Т. 1. Л. 96 об.). В Усть-Сысольске К. познакомился со ссылкой Ананьевским еп. сщмч. *Парфением (Брянских)*. В окт. 1926 г. К. был задержан и доставлен из Усть-Сысольска в Вятку, откуда по распоряжению губ. управления ОГПУ был определен на жительство в г. Котельнич.

Митр. Сергей первоначально признавал особое положение К. среди российских иерархов в связи с патриаршим завещанием. В мае 1926 г. он писал митр. Агафангелу: «Впрочем, завещание Святейшего, хотя оно уже и использовано для своей цели (Местоблюстителя мы имеем), и теперь не утратило для нас своей нравственной, а пожалуй, и канонически обязательной силы. И если почему-либо митр. Петр оставит должность местоблюстителя, наши взоры, естественно, обратятся к кандидатам, указанным в завещании, т. е. к митр. Кириллу, а потом и к Вашему Высокопреосвященству» (Акты свт. Тихона. С. 461). Митр. Агафангел, попытавшийся весной 1926 г. объявить себя местоблюстителем, в июне того же года по причине противодействия митр. Сергия и неприятия епископатам его выступления отказался от своего намерения и порекомендовал митр. Петру передать местоблюстительство «первоиерархам Кириллу, митрополиту Казанскому, или Арсению, митрополиту Новгородскому» (Там же. С. 475). Существует свидетельство того, что это предложение митр. Агафангела очень не понравилось Тучкову, к-рый спросил, нельзя ли без К. «Нет, нельзя, он первый кандидат в Местоблюстители, без него все будет незаконно», — ответил ему митр. Агафангел (Интервью с митр. Агафангелом // Вестн. ПСТГУ. Сер. 2: История. История РПЦ. 2005. Вып. 1. С. 113).

Осенью 1926 г. Полоцкий еп. сщмч. *Павлин (Крошечкин)*, Свердловский архиеп. *Корнилий (Соболев)* и некоторые другие архиереи выступили с инициативой проведения выборов нового патриарха путем тайного опроса епископов. Главным кандидатом они выдвинули К., у которого вскоре заканчивался срок ссылки. Митр. Сергей отнесся к инициативе еп. Павлина скептически. Его внимание в этот момент было обращено не на тайные выборы патриарха, а на переговоры с властью о легализации РПЦ. Но после того как



еп. Павлин представил ему более 20 подписей поддержавших его инициативу архиереев, митр. Сергей согласился провести предварительный опрос епископов о принципиальной возможности избрания таким способом патриарха и о предполагаемых кандидатах. С его т. зр., этот опрос имел лишь вспомогательное значение, на случай неудачи переговоров с ОГПУ о легализации. На допросе 20 дек. 1926 г. митр. Сергей показал: «И я, и Корнилий — мы оба смотрели одинаково, что в случае, если бы мне удалась регистрация (юридическое оформление моего положения), все Кирилловское дело — т. е. выборы его в патриархи, а вернее, выборы патриарха вообще — отпало бы, так как в таком случае летом 27 года предполагался созыв поместного собора, где вопрос о патриархе был бы решен. В случае неудачи регистрации — дело продолжалось бы дальше (т. е. собрание голосов), независимо ни от чего» (ЦА ФСБ РФ. Д. Р-31639. Л. 57). Архиеп. Корнилий (Соболев) сказал на допросе о митр. Сергии, что «он, как будто, не особенно склонен был вести... дело об избрании Кирилла, но положение и каноны обязывали его это сделать» (Там же. Л. 81). Непременным, но практически неисполнимым условием, поставленным митр. Сергием перед еп. Павлином, было получение отзыва о намечаемом деле от патриаршего местоблюстителя митр. Петра, к-рый тогда содержался в Суздальском политизоляторе.

Получив от митр. Сергия секретное обращение к епископам с предложением в письменной форме выразить свое мнение, еп. Павлин вместе с неск. помощниками стал объезжать архиереев, собирая их отзывы. К нояб. 1926 г., по сведениям осведомленного современника тех событий Г. А. Косткевича, было собрано 72 или даже 92 отзыва, абсолютное большинство которых сводилось к тому, что избирать патриарха указанным способом возможно, а К. является наиболее достойным кандидатом (см.: *Мазырин*. 2012. С. 24–25). Еп. Павлин посетил в Ленинграде и недавно вернувшегося из Соловецкого лагеря Колпинского еп. *Серафима (Протопопова)*, к-рый «сообщил, что соловецкие епископы также беседовали по этому вопросу и вынесли решение также в пользу патриархата и Кирилла» (ЦА ФСБ РФ. Д. Р-31639. Л. 67).

Согласно свидетельству Гомельского еп. *Тихона (Шарапова)*, переданному через М. Е. *Губонина*, если бы сбор подписей под актом избрания К. закончился благополучно, то предполагалось затем направить к нему в место ссылки 2 уполномоченных архиереев, снабженных актом избрания и доверительными грамотами, вручить К. документы и немедленно возвести его в патриаршее достоинство, после чего, не задерживаясь, покинуть новопоставленного патриарха, захватив с собой его известительное послание о совершившемся наставлении для широкого распространения в народе (см.: *Кифа*. 2012. С. 276). По просьбе еп. Павлина Муромский еп. *Евгений (Кобранов)* взялся составить от имени К., как новоизбранного патриарха, обращение к пастве и к вост. патриархам на рус. и греч. языках (ЦА ФСБ РФ. Д. Р-31639. Л. 92).

8 дек. 1926 г. еп. Павлин был арестован в Москве. При аресте у него были изъяты списки епископов РПЦ, его заявление митр. Сергию, обращение заместителя местоблюстителя к епископам и др. (Там же. Л. 28). Перечисленные документы отмечены в протоколе, но отсутствуют в следственном деле. На следующий день после ареста еп. Павлин начал давать обстоятельные показания; в Н. Новгород было послано распоряжение срочно арестовать митр. Сергия и доставить в Москву. Как сообщалось в отчете ОГПУ партийно-советскому руководству: «Митрополит Сергей склонен был принять меры к легализации управляемой им церкви на условиях, приемлемых для советского правительства. Однако под давлением наиболее активных черносотенных церковников он вынужден действовать в направлении избрания патриархом бывшего Казанского митрополита Кирилла, находящегося сейчас в ссылке» («Совершенно секретно»: Лубянка — Сталину о положении в стране (1922–1934 гг.). М., 2001. Т. 4: 1926 г. Ч. 2. С. 829). В следующем отчете ОГПУ было сказано, что «подготавливавшиеся выборы в патриархи находящегося в ссылке контрреволюционера казанского митрополита Кирилла происходили под руководством патриаршего местоблюстителя митрополита Сергея, бывшего члена Государственного совета царского времени. Выбирая Кирил-

ла путем сбора конспиративным образом подписей среди видных епископов, активные церковники тихоновцы хотели поставить Советскую власть и верующих перед свершившимся фактом избрания патриарха одним контрреволюционным епископатом... Однако тихоновцам выборы патриарха произвести не удалось, так как реакционная головка во главе с Сергеем была арестована» (Там же. С. 935).

К. о готовящемся избрании его патриархом инициаторы выборов не известили, по поводу чего в деле отражено удивление сотрудников ОГПУ. «Как Вы взялись избирать Кирилла, не спрашивая его согласия?» — вопрос следователя к еп. Павлину; ответ: «Мы об этом не рассуждали. Вернее, я об этом не рассуждал» (ЦА ФСБ РФ. Д. Р-31639. Л. 69). Впоследствии К. выражал негативное отношение к предпринятой попытке патриарших выборов, считая ее инициатором митр. Сергия. В 1929 г. К. писал еп. Иоасафу (Удалову): «Митр. Сергей опытный делец. Он сделал меня «центральной личностью» в совершенно неведомой мне затее об избрании меня в патриархи» (*Кирилл (Смирнов)*, митр. «Это есть скорбь для Церкви, но не смерть ее...». 2001. С. 345). 21 дек. 1926 г. К. был арестован в г. Котельниче и препровожден в тюрьму (при комендантуре ОГПУ) в г. Вятке. Он обвинялся в том, что «связался с группой черносотенного епископата, поставившей задачу придать церкви характер активной антисоветской организации. Эту последнюю группу гр-н Смирнов намеревался возглавить, привлечь ее к церковной деятельности и проводить ее антисоветскую программу в жизнь» (ГАСПИКО. Д. СУ-11404. Т. 1. Л. 95). «Обвинение это, — писал позднее К., — было для меня совершенно неясным по своему происхождению, т. к. ни с кем в сношениях такого характера я не состоял, никого возглавлять не собирался» (*Кирилл (Смирнов)*, митр. «Это есть скорбь для Церкви, но не смерть ее...». 2001. С. 344).

ОГПУ готово было к тому, что К. возглавит Московскую Патриархию при условии подчинения негласному контролю власти. В сер. февр. 1927 г. К. был допрошен прибывшим из Москвы в Вятку Тучковым. Начальник 6-го отделения Секретного отдела ОГПУ сообщил К. о его яко-



бы избрании патриархом и поинтересовался его отношением к этому избранию и тем, как бы он осуществлял свои патриаршие полномочия. К. ответил, что для него на 1-м месте стоит вопрос о законности избрания. Тучков сказал, что инициатором выборов являлся митр. Сергей и произведены они епископатом. «Не зная ни повода, ни формы произведенных будто бы выборов, — писал в посл. К., — я отвечал, что совершенно не могу определить обязательное для себя отношение к таким выборам, если они были. Во всяком случае, были они без моего ведома. Но Вы, сказал мой собеседник, являетесь центральной личностью, и снова перешел к вопросу о моем церковном *sredo*» (Там же. С. 345–346). Согласно Е. В. Апушкиной, Тучков предлагал К.: «Если нам нужно будет удалить какого-нибудь архиерея, вы должны будете нам помочь». К. на это ответил: «Если он будет виновен в каком-либо церковном преступлении, да. В противном случае я скажу: «Брат, я ничего не имею против тебя, но власти требуют тебя удалить, и я вынужден это сделать». Тучкову такой вариант не понравился: «Нет, не так. Вы должны сделать вид, что делаете это сами, и найти соответствующее обвинение». К. отказался: «Евгений Александрович! Вы не пушка, а я не бомба, которой вы хотите взорвать изнутри Русскую Церковь!» («Молитва всех вас спасет». 2000. С. 44). Переговоры с К. не принесли Тучкову желаемого результата. 28 марта 1927 г. особое совещание при Коллегии ОГПУ приговорило К. к 3 годам ссылки в Сибирь. В тот же день К. поездом был отправлен в Новосибирск, откуда был доставлен в Красноярск, затем пароходом в Туруханск, где был определен к месту ссылки в станок Хантайка. По дороге в Хантайку К. встретился с еп. сщмч. *Дамаскином (Цедриком)*, отбывавшим срок ссылки в станке Полой. Знакомство с К. произвело на еп. Дамаскина сильное впечатление.

Между тем 2 апр. 1927 г. был освобожден из Внутренней тюрьмы ОГПУ митр. Сергей, принявший навязанные ему советскими властями условия легализации Патриаршей Церкви, в т. ч. согласование деятельности высших органов церковного управления с ОГПУ. 7 апр. митр. Сергей вернулся к исполне-

нию полномочий заместителя патриаршего местоблюстителя. В мае 1927 г. при митр. Сергии был организован Временный Патриарший Священный Синод, а 29 июля была выпущена «Декларация» 1927 г. о политической солидарности с правительством СССР. «Известные церковные круги», под к-рыми можно



Сщмч. Кирилл (Смирнов).
Фотография. 30-е гг. XX в.

было подразумевать и все репрессированное советской властью духовенство, подвергались в «Декларации» порицанию как люди, не сумевшие понять «знамений времени». Изменение курса церковной политики вызвало возражения и протесты со стороны многих авторитетных представителей Русской Церкви. В свою очередь митр. Сергей в соответствии с требованиями ОГПУ начал активно налагать прещения на несогласных с новой церковной политикой.

Изолированный в туруханской ссылке и не имевший точной информации о происходившем К. сначала ограничивался лишь частной перепиской с близкими ему людьми. В июле 1928 г. он писал архим. Неофиту (Осипову), что не признаёт учреждения «новой формы ВЦУ» (т. е. Временного Синода), а заявление, сделанное в «Декларации» митр. Сергия, как он понял, о репрессированном духовенстве, считает клеветой (Церк. ведомости. Сремски Карловци, 1928. № 21/22. С. 4). 7 февр. 1929 г. К. писал в Москву одному из оппонентов митр. Сергия: «Заместитель, преемственно принявший на себя единоличное руководство и ответственность за

ход церковной жизни, учреждением т. наз. Синода подменил законнопреемственную власть Православной Церкви непреемственной и потому незаконной властью, новоучрежденной коллегией, и этим приостановил и свое законно-преемственное руководство церковной жизнью... Совершенную им подмену церковной власти, конечно, нельзя назвать отпадением от Церкви, но это есть, несомненно, тягчайший грех падения. Совершителей греха я не назову безблагодатными, но участвовать с ними в причастии не стану и других не благословлю, т. к. у меня нет другого способа к обличению согрешающего брата» (*Мазырин*. 2006. С. 73–74).

Прещения, налагаемые митр. Сергием на представителей церковной оппозиции под предлогом нарушения ими церковной дисциплины, К. осуждал и не признавал (об этом письмо от нач. 1929 г. в кн.: *Журавский*. 2004. С. 310).

В мае 1929 г. в ответ на запросы об отношении к митр. Сергию и возглавляемой им церковной структуре К. отправил своему викарию Чебоксарскому еп. *Афанасию (Малинину)* письмо с обстоятельным изложением своей позиции. Копия письма была также послана митр. Сергию. К. указал на существенную разницу между полномочиями патриаршего местоблюстителя и его заместителя и на превышение митр. Сергием своих заместительских прав, что особенно проявилось в организации при нем Временного Синода. «...До тех пор, пока митр. Сергей не уничтожит учрежденного им Синода, ни одно из его административно-церковных распоряжений, издаваемых с участием так называемого Патриаршего Синода, я не могу признавать для себя обязательным к исполнению», — писал К. В то же время он объяснил, что воздержанием от общения с митр. Сергием и его единомышленниками «ничуть не утверждается и не заподозривается якобы безблагодатность совершаемых сергианами священнодействий и таинств... но только подчеркивается нежелание и отказ участвовать в чужих грехах» (Акты свт. Тихона. С. 638).

В июне 1929 г. К. был вызван в Туруханск, а оттуда в окт. был отправлен для завершения срока отбытия ссылки в г. Енисейск. В Енисейске местные священники приглашали



К. участвовать в богослужениях, но он соглашался только при условии, что митр. Сергей поминаться не будет (Архив УФСБ РФ по Красноярскому краю. Д. П–17429. Л. 24). 18 сент. 1929 г. митр. Сергей ответил К. письмом, в котором отверг обвинения в превышении власти, в свою очередь обвинил К. в общении с отделившейся от высших церковных властей оппозицией («церковью лукавствующих») и призвал его до 1 дек. пересмотреть решение о разрыве с ним, предупреждая в противном случае о необходимости «перейти к соответствующим действиям» (Акты свт. Тихона. С. 644–650). В ответном письме митр. Сергию, написанном 10–12 нояб. 1929 г., К. продолжал настаивать на том, что заместитель местоблюстителя превысил «всякую меру самовластия, посягнув самочинно на самые основы нашего патриаршего строя». По поводу прав митр. Сергия К. писал, что они только отражение прав местоблюстителя и «самостоятельного светолучения не имеют», что заместитель местоблюстителя является лишь лично уполномоченным митр. Петра для обеспечения на время его отсутствия сохранности принятого им курса церковного управления, но никак не заменяющим главу Церкви или 1-м епископом страны. К. выражал свое крайне негативное отношение к постановлению Временного Синода от 6 авг. 1929 г., объявлявшему недействительными таинства, совершенные в отлучении от управления митр. Сергия, и воспрещавшему отпевать умерших в «расколах». В этом постановлении К. увидел «потерю духовного равновесия» со стороны митр. Сергия и указал ему, что подобными актами тот закрепляет вызванный его деятельностью «не для всех еще ясный спор церковный... как непримиримую церковную вражду». К. разъярил, почему он, не имея внешних полномочий воздействовать на митр. Сергия в случае его отклонения от надлежащего пути, считал, что нравственное право на такое воздействие у него было: «Вы хорошо знаете, что с вопросом о местоблюстительстве мое имя связано гораздо больше, чем Ваше». В конце письма К. просил митр. Сергия передать весь материал, составлявший их переписку, на рассмотрение патриаршего местоблюстителя митр. Петра «как действительно первого епископа страны» (Там же. С. 651–657).

Митр. Сергей отказался выполнить просьбу К., расценив обращение к суждению митр. Петра как «попытку укрыться от власти действующей за авторитет власти отсутствующей». 2 янв. 1930 г. митр. Сергей постановил предать К. суду Собора архиереев по обвинению «во вступлении в общение с обществом, отделившимся от законного церковного священноначалия и образовавшим раскол, и в поддержке названного раскола своим примером, словом и писаниями... и в отказе повиноваться законному Заместителю Патриаршего Местоблюстителя и иметь с ним общение». Тем же постановлением К. был уволен от управления Казанской епархией на покой с правом священнодействия с разрешения местных епархиальных архиереев. Крайним сроком для выражения «канонического послушания и отказа от общения с раскольниками» ему назначалось 15 февр. 1930 г.; в случае отсутствия заявлений указанного содержания от К. постановление о его увольнении считалось вступившим в силу со 2 янв. (Там же. С. 680–681).

30 янв. 1930 г. К. написал митр. Сергию: «Решительный отказ Ваш передать нашу с Вами переписку на усмотрение Местоблюстителя митрополита Петра и предупредительное постановление о моем увольнении на покой свидетельствует о совершенной безнадежности для Церкви Православной Вашего возвращения с пути узурпации церковной власти, по коему движетесь Вы уже почти три года». Дальнейшие сношения с митр. Сергием К. признавал для себя невозможными и заявлял: «Я в деле нравственно-архипастырского служения Св. Церкви, определяемого в своем внутреннем содержании не писанием резолюций и указов, а христианским душепастырством (1 Петр 5. 2–3), остаюсь по-прежнему митрополитом Казанским и Свияжским для всех православных чад Церкви, не могущих разделять Ваши воззрения на церковные полномочия Ваши и на пути осуществления Церковью своего призвания в здешнем мире, ибо воззрения эти нарушают правду Церкви и искажают Ее православное лицо» (цит. по: *Журавский*. 2004. С. 325–326). Копию письма от 30 янв. К. послал в Казань, а управлявший епархией архиеп. Афанасий (Малинин) переслал ее в Москву

«с выражением своих сыновних чувств к заместителю и с заверением, что православная Казань не даст увлечь себя в раскол, хотя бы и «Кирилловский»» (Архив ПСТГУ. Письмо К. архим. Неофиту (Осипову) от 17 нояб. 1933 г.).

Полемика К. с митр. Сергием в 1929–1930 гг. стала одним из наиболее значительных событий церковной жизни того времени. Хотя центральным и на первый взгляд единственным ее предметом был вопрос о полномочиях митр. Сергия, в частности вопрос о правомерности учреждения им Синода, корни разногласий крылись глубже: в различном понимании природы Церкви и смысла архипастырского служения. Если для К. важнее всего были свидетельство правды и сохранение достоинства Церкви, то митр. Сергей во главу угла ставил функционирование централизованной церковной орг-ции, ради чего считал возможным идти на значительные уступки светской богоборческой власти. Проблемы церковной жизни К. активно обсуждал в переписке со своими единомышленниками. К. кон. 20-х гг. XX в. вполне сформировался круг последователей К., к которому могут быть отнесены такие епископы, как Дамаскин (Цедрик), Афанасий (Сахаров), Василий (Преображенский), Иоасаф (Удалов), *Амфилохий (Скворцов)*. Близкими по своей церковной позиции к К. были также архиеп. сщмч. *Серафим (Самойлович)*, сщмч. *Прокопий (Титов)*, исп. *Пахомий (Кедров)*, еп. Серафим (Звездинский), Парфений (Брянских) и другие из числа «непоминающих» (т. е. не поминавших при богослужении заместителя патриаршего местоблюстителя митр. Сергия). К. с большим уважением относился к архим. Неофиту (Осипову), которого именовал в письмах не иначе как «Авва» (см.: *Мазырин*. 2006. С. 103–148).

Патриарший местоблюститель митр. Петр, находившийся в ссылке в приполярном пос. Хэ Обдорского р-на Тобольского окр., благодаря усилиям еп. Дамаскина (Цедрика) узнал о разразившихся в Церкви спорах по поводу деятельности митр. Сергия. Среди проч. церковных документов кон. 20-х гг. XX в. посылными еп. Дамаскина митр. Петру были переданы и письма К. Свое отношение к политике заместителя местоблюстителя митр. Петр





выразил в письме митр. Сергию в дек. 1929 г., охарактеризовав ее как ошибку, поставившую Церковь в униженное положение, вызвавшую в ней раздоры и разделения и омрачившую репутацию ее предстоятелей. Не обошел стороной митр. Петр и вопрос о полномочиях митр. Сергия: «Смею заявить, что званием заместителя Вам предоставлены полномочия только для распоряжения текущими делами, быть только охранителем существующего порядка... Каких-либо учредительных прав я Вам не предоставлял, пока состою Местоблюстителем и пока здравствует митр. Кирилл, а в то время был жив и митр. Агафангел... Для меня не было сомнений, что заместитель прав установленных не заменит, а лишь заместит, явит собою, так сказать, тот центральный орган, через который Местоблюститель мог бы иметь общение с паствой. Проводимая же Вами система управления не только исключает это, но и самую потребность в существовании Местоблюстителя» (цит. по: *Воробьев В., прот., Косик О. В.* Слово Местоблюстителя. Письма Местоблюстителя сщмч. митр. Петра (Полянского) к митр. Сергию (Страгородскому) из Тобольской ссылки и люди, послужившие появлению этих док-тов // Вестн. ПСТГУ. Сер. 2: История. История РПЦ. 2009. Вып. 3(32). С. 60–61). Патриарший местоблюститель имел практически такое же понимание объема полномочий своего заместителя, что и К., который писал в июне 1929 г. еп. Дамаскину: «Призвание митр. Сергия к заместительству вовсе не в том заключалось и заключается, чтобы заменить своею персоною митр. Петра, но лишь заместить его, дать собою тот общедоступный центр, то место, через которое мысли, желания и руководственные указания митр. Петра, как Местоблюстителя, могли бы проникать в среду церковную» (цит. по: *Лопушанская Е.* Епископы исповедники. Сан-Франциско, 1971. С. 32). Единство взглядов с К. о границах власти, переданной патриаршим местоблюстителем своему заместителю, побудило митр. Петра использовать буквально его объяснение из письма еп. Дамаскину.

В дек. 1929 г. срок ссылки К. истек, но разрешение на свободный выезд он не получил. 8 февр. 1930 г. К. был арестован в Енисейске, а затем поме-

щен в красноярскую тюрьму специального назначения. 22 февр. К. было предъявлено обвинение в том, что он «имел связь с контрреволюционной монархической организацией, раскрытой на Северном Кавказе». Речь, очевидно, шла о возможных контактах К. с одним из иосифлянских (см. ст. *Иосифлянство*) архиереев, Майкопским еп. *Варлаамом (Лазаренко)*, бежавшим из-под ареста и заочно приговоренным к смертной казни. На допросе К. заявил: «Епископа Варлаама Лазаренко совершенно не знаю». В отношении лидера иосифлян Гдовского еп. *Дмитрия (Любимова)* К. сказал: «Дмитрия Гавриловича Гдовского знаю как священника, но ничего общего с ним не имел, переписки с ним за время ссылки не вел». На вопрос следователя о намерениях К. после освобождения из ссылки тот ответил: «Я думаю вернуться в Казань, где буду молиться с теми, кто захочет молиться со мной. Принуждать к общению со мною никого не намерен, так как в церковном вопросе не признавал и не признаю административного командования» (Архив УФСБ РФ по Красноярскому краю. Д. П–17429. Л. 3, 4).

На вопрос следователя, считает ли К., что в СССР происходит гонение на Церковь, он объяснил: данное понятие относится к эпохе языческого Рима, когда христианство было объявлено вне закона. Поэтому, по словам К., «говорить о таком гонении и утверждать его наличие по отношению к христианской Церкви в настоящее время со стороны СССР было бы совершенной нелепостью, ввиду того что за все время существования Советской власти нет недостатка в издании законов, нормализующих бытие на территории СССР всевозможных религиозных объединений». Вместе с тем К. заметил, что, к его сожалению, «и официальная печать, и ответственные советские деятели не скупятся на заявления как об очередной задаче для Советской государственности — покончить с существованием всяких Церквей и даже самой религии. Эта одинаковость задач у Римской государственности по отношению к христианству первых трех веков и у Советской государственности по отношению к религии вообще и является причиной того, что все мероприятия власти в сторону религии встреча-

ются как меры, предназначенные к одной цели — уничтожению религии».

Сущность политики гос. власти по отношению к Церкви К. представил как «ряд постепенных настойчивых мероприятий в том направлении, чтобы дать возможность всем наличным носителям религиозности дожить на законном основании свой век, но не оставлять наследников своего мирозерцания». Поэтому, по словам К., советское религ. законодательство, начавшее с провозглашения «широкой свободы для веры и неверия с признанием за тем и за другим одинаковых прав широкой пропаганды, постепенно усиливает активные права веры, усиливая за счет их права и оказательства (так в тексте. — А. М.) неверия и безбожия». Особо К. остановился, как на «последнем выражении прavitельственного отношения к религии», на постановлении ВЦИК и СНК РСФСР «О религиозных объединениях» от 8 апр. 1929 г.: «Законом этим религиозная жизнь рассматривается как исключительно личное дело каждого отдельного верующего, имеющего поэтому право объединяться с другими одноверцами только в целях молитвы совместной, но никоим образом не для дел, имеющих общественное значение. Самый термин «община», «общество» совершенно не употребляется в законе. Через это самое понятие о Церкви как обществе, имеющем определенный строй и обязанности, может быть заподозриваться (так в тексте. — А. М.) в своей законности и праве на бытие. Такое положение может восприниматься церковным сознанием как стеснение обнаружений церковной жизни, но во всяком случае не как совершенное ее уничтожение. Это есть скорбь для Церкви, но не смерть ее. Под этим знаком скорбного существования я и мыслю бытие Православной Церкви в СССР. Увеличатся ли скорби эти еще или нет — это в воле Божией. И роль правительственного законодательства, создающего эту церковную скорбь, я осмысливаю для себя как обнаружение вовсе не человеческих каких-то соображений и умышлений, а осуществление над русским церковным обществом суда Божия, карающего нас за наши исторически выявленные церковные падения и призывающего к покаянию» (*Кирилл (Смирнов), митр.*



«Это есть скорбь для Церкви, но не смерть ее...». 2001. С. 347–350).

На вопрос об отношении к «Декларации» митр. Сергия 1927 г. К., согласно протоколу, ответил: «Я это обращение расцениваю как политический документ, лежащий на личной ответственности его подписавших, т. к. для себя считаю неприемлемым смещение церковной деятельности с какими бы то ни было политическими воззрениями и предположениями» (Архив УФСБ РФ по Красноярскому краю. Д. П–17429. Л. 50). Поскольку доказательств контрреволюционных связей К. получить не удалось, следствие в Красноярске затянулось на неск. месяцев. 23 апр. 1930 г. особое совещание при Коллегии ОГПУ постановило после отбытия К. срока ссылки освободить его с проживанием по выбранному им месту жительства, исключая в течение 3 лет Московскую, Ленинградскую области, Харьковский, Киевский и Одесский округа, Дагестанскую и Татарскую АССР. Однако из красноярской тюрьмы К. освобожден не был.

11 марта того же года определением заместителя патриаршего местоблюстителя митр. Сергия и Временного Свящ. Синода К. был запрещен в священнослужении «за поддержку раскола и молитвенное общение с раскольниками, за демонстративный отказ от евхаристического общения с возглавлением Русской Патриаршей Церкви и неподчинение Заместителю». К. не признал наложенное на него прещение. Опубликовано определение о запрещении было только в 1937 г., когда с его помощью потребовалось офиц. отвести К. от восприятия местоблюстительства (Голос Литовской Правосл. епархии. Каунас, 1937. № 3/4. С. 22). 8 мая 1930 г. в Красноярске было составлено обвинительное заключение по делу К. Основой для обвинения стала полемика К. с митр. Сергием: «Пользуясь среди духовенства и верующих СССР громадным авторитетом, как первый кандидат — согласно завещания патр. Тихона — в заместители патриарха, Смирнов с первого момента организации в Москве митрополитом Страгородским Синода и опубликования последним декларации о лояльном отношении Синода к советскому правительству становится в оппозицию Страгородскому и начинает кампанию за ликвидацию Синода и за вос-

становление во главе церкви патриарха с неограниченной властью, вербуя этим себе к.-револ. настроенных сторонников в различных городах СССР» (Архив УФСБ РФ по Красноярскому краю. Д. П–17429. Л. 52). 23 июня 1930 г. особое совещание при Коллегии ОГПУ во исполнение постановления от 23 апр. того же года постановило продлить К. ссылку в Сибирь сроком еще на 3 года, считая с 8 февр. 1930 г. (Там же. Л. 63). В красноярской тюрьме К. встретился с еп. Афанасием (Сахаровым), с февр. по июнь 1932 г. в Туруханском р-не проживал с еп. Афанасием в станке Селиваниха («Молитва всех вас спасет». 2000. С. 22).

19 авг. 1933 г. в связи с окончанием срока ссылки К. впервые с 1922 г. получил свободу. Несколько месяцев К. пробыл в Красноярске. Еще 28 июля 1933 г. он написал митр. Сергию письмо, в к-ром разъяснил, почему считает его узурпатором церковной власти. По убеждению К., система церковного управления в условиях гонений должна была основываться на постановлении патриарха и соединенного присутствия Свящ. Синода и ВЦС № 362 от 20 нояб. 1920 г., к-рое предоставляло максимально возможные права епархиальным архиереям. К. был готов к определенному компромиссу с митр. Сергием, даже с признанием права заместителя иметь при себе «нечто вроде Синода», полагая, что и для этого можно найти основания в постановлении № 362. Он не возражал бы против Синода, если бы тот не претендовал на обязательность своих решений для всей Русской Церкви. «Тогда не понадобилось бы Вам обременять свою совесть обильными прещениями и запрещениями. Все: и объединившиеся под братским руководством Вашим, и замедлившие с таким объединением по-прежнему оставались бы в каноническом и литургическом единении под затруднительным хотя, но отнюдь не утратившим своей реальности каноническим главенством своего Первоиерарха митрополита Петра» (Акты свт. Тихона. С. 697–699). 19 нояб. 1933 г. К. писал еп. Афанасию (Сахарову) о митр. Сергии, что «если бы он согласился признать свою деятельность нужной только для своих добровольных сотрудников и отказался бы от всяких прещений, оставляя всех

замедляющих с одобрением его поведения их собственному усмотрению, то заваренную им кашу нетрудно было бы расхлебать» (После Туруханской ссылки. 2001. С. 361). В Красноярске К. дважды посещал Енисейский и Красноярский еп. Антоний (Миловидов), недавно освобожденный из лагеря. Он обратился к К. с официальным письмом, в котором спрашивал: «...Как Вы намерены относиться к нашему Заместителю и к нам?» (Архив ПСТГУ. Письмо К. архим. Неофиту (Осипову) от 17 нояб. 1933 г.). С тем же письмом еп. Антоний прислал К. и указ от 11 марта 1930 г. о запрещении его в священнослужении.

По возвращении из Сибири К. выбрал местом жительства г. Жатск (ныне Гагарин Смоленской обл.). 6 дек. 1933 г. он проездом посетил в Москве митр. Сергия и имел с ним беседу, содержание которой подробно описал 16 дек. в письме архим. Неофиту (Осипову). Митр. Сергей встретил К. внешне приветливо. На вопрос о передаче их переписки на рассмотрение митр. Петра он ответил отрицательно. «Принявши всю патриаршую власть, я не могу не исполнять свой долг и допускать бездействие власти», — сказал митр. Сергей, на что К. возразил: «Нам, дорогой Владыко... не о властвовании надо думать, а о спасении душ человеческих». Призыв К. руководствоваться постановлением патриарха, Свящ. Синода и ВЦС № 362 от 20 нояб. 1920 г. был оценен митр. Сергием как проповедь «андреевщины» (по имени еп. Андрея (Ухтомского), ставшего в 20-х гг. организатором епископских хиротоний для епархий, не имевших связей с высшей церковной властью (см. ст. *Катакомбное движение*)), результат которой — «полная анархия».

На вопрос К., как митр. Сергей представляет управление Церковью в случае кончины митр. Петра, тот ответил, что в этом случае местоблюстительство примет митр. Арсений (Стадницкий). Такое отношение к завещанию патриарха Тихона, не содержавшего имени митр. Арсения, вызвало неприятное удивление К., о назначении митр. Петром себе преемников на случай кончины он не знал и считал такое назначение неправомерным. Коснувшись темы Синода, К. сказал митр. Сергию про «тонко осуществляемый путь в уничтожении у нас па-



триаршества и подмены его синодальным строем», с чем заместитель местоблюстителя был не согласен, заявив, что «настоящий строй церковный самым прочным образом охраняет целостность патриархии». Аргументы митр. Сергия не показались К. убедительными. «И что такое патриархия без патриарха?» — вопрошал он. К. также выразил недоумение, почему синодальное постановление о запрещении его в священнослужении не было напечатано в «Журнале Московской Патриархии», и получил удививший его ответ, что это было сделано «по цензурным условиям». К. покинул заместителя местоблюстителя крайне неудовлетворенным, решительно заявив ему в заключение разговора, что никак не может согласиться «с таким очевидным искажением воли почившего Патриарха» (Кифа. 2012. С. 667–670). Митр. Сергей, по свидетельству бывшего управляющего делами Синода прот. Александра Лебедева, напротив, оценил результаты встречи весьма оптимистично: «Нас теперь ничто не разъединяет» (Там же. С. 670). 20 янв. и 27 февр. 1934 г. митр. Сергей посылал к К. еп. Палладия (*Шерстеникова*) для переговоров, но безрезультатно (*Мануил. Рус. иерархи, 1893–1965. Т. 4. С. 120*). Еп. Палладий также сообщил К. о преподнесении митр. Сергию титула «Блаженнейший» и о положении дел в Казанской епархии.

В Гжатске К. возобновил контакты со своими единомышленниками. Епископы Афанасий (Сахаров) и Дамаскин (Цедрик) приезжали к нему лично, с архиеп. Серафимом (Самойловичем), еп. Парфением (Брянских) и др. общение было через посыльных. В дек. 1933 г. архиеп. Серафим (Самойлович), находившийся в ссылке в Архангельске, подготовил проект «Деяния», которым митр. Сергей объявлялся лишенным молитвенного общения со всеми правосл. епископами Русской Церкви и предавался церковному суду с запрещением в священнослужении. Управление православной Церковью в России за невозможностью обращаться к местоблюстителю митр. Петру до возвращения его из заключения должно было, согласно этому проекту, перейти к старейшему иерарху, т. е. к К. (Деяние нового сцмч. Серафима Угличского / Публ., примеч.: Н. Савченко // Пра-



*Сцмч. Кирилл (Смирнов).
Фотография. Москва.
Лубянская тюрьма. 1934 г.*

восл. Русь. Джорд., 1999. № 9. С. 7). К. ответил, что быть явочным порядком заместителем митр. Петра без его о том распоряжения он не может, но если митр. Петр добровольно откажется от местоблюстительства, то он в силу завещания патриарха Тихона исполнит свой долг и примет тяготу местоблюстительства, хотя бы митр. Петр и назначил себе др. преемника. По мнению К., православный епископат не должен был признавать превышенных полномочий митр. Сергия, но он был против разрыва с теми, кто их признавали. Он полагал, что «иерархи, признающие своим Первоиерархом митрополита Петра, возносящие его имя по чину за богослужением и не признающие законной преемственности Сергиева управления, могут существовать до суда соборного параллельно с признающими; выгнанные из своих епархий, духовно руководя теми единицами, какие признают их своими архипастырями, а не выгнанные, руководя духовной жизнью всей своей епархии, всячески поддерживая взаимную связь и церковное единение» (Акты свт. Тихона. С. 700).

В апр. 1934 г. по предложению архиеп. Серафима (Самойловича) К. составил программный документ, с к-рым ознакомил нек-рых своих единомышленников, таких как еп. Дамаскин (Цедрик), но широко распространить не успел или не захотел. В этом документе К. систематизировал все свои прежние аргументы, высказанные в полемике с митр. Сергием. К. считал, что, когда «дело митр. Петра окончилось» и возможность сношений с ним как с церковным центром прекратилась, автоматически должно было вступить в действие постановление № 362 от

20 нояб. 1920 г., но митр. Сергей «вместо того, чтобы самому встать под действие сего указа и призвать к тому же всех архипастырей... измыслил чисто католическую теорию непрерывности патриаршей власти и совершенной тождественности местоблюстительских и отсюда заместительских прав с патриаршими».

«Узурпировав церковную власть, став таким образом учредителем новой формы церковного управления, митр. Сергей со всеми уловленными им в сети своего чисто обновленческого учреждения отошел от Местоблюстителя и от возглавляемой им Церкви, создавши нечто не предусмотренное ни Собором 17–18 гг., ни завещанием св. Патриарха, ни соответствующее воле Патриаршего Местоблюстителя... Явившаяся на смену Патриарху хитроудуманная «патриархия» во образе синода с председателем, наследственно приемлющим права свои от предшественника, все глубже врастает в церковное тело, угрожая ему полным перерождением в нечто чуждое подлинному смыслу Патриаршего завещания, разуму и указаниям Патриаршего ВЦУ, и через то оторванное от преемственной иерархической связи с Собором 17–18 гг. и с почившим Патриархом и его управлением». К. видел «только один способ восстановления и сохранения канонического благополучия — это восприятие к исполнению указа Патриаршего Управления от 7/20 XI 1920 г. с всегдашней готовностью по фактическому вступлению митр. Петра в управление дать ему или Собору отчет в своей деятельности». В случае смерти митр. Петра К. призвал обратиться к его «братскому руководству в деле совместных забот о законном избрании нового Патриарха», а в случае и его смерти — «опять же к руководству указом 7/20 XI 1920 г. № 362, всячески поддерживая взаимное между собою общение, и общими усилиями... создать надлежащие условия для законных церковных выборов нового Патриарха» (Кифа. 2012. С. 690–692).

14 июля 1934 г. К. был арестован в Гжатске, откуда доставлен в Москву и помещен во Внутренний изолятор ГУГБ НКВД. 29 июля ему было предъявлено обвинение в том, что он, «возвратившись по отбытии срока из ссылки, приступил к воссозданию контрреволюционной организации «Истинно-православная





церковь» (ЦА ФСБ РФ. Д. Р–37479. Л. 26). Обвинения К. не признал и заявил, что хотя к нему, как к первому кандидату в патриаршие местоблюстители, многие и обращались за разъяснениями по поводу недоуменных вопросов, которые возникали «в связи с курсом церковной жизни, принятым официальной церковью», и он им не отказывал в руководстве, но «никого сам к себе не звал и никаких организационных указаний не делал» (Там же. Л. 27–28). В составленном в сент. 1934 г. обвинительном заключении по делу К. было сказано, что он «объединял активных деятелей «ИПЦ» Дамаскина, Брянских, Самойловича и др., пытаясь организовать нелегальные к.-р. ячейки, а также принимал участие в разработке программных положений «ИПЦ» и хранил материалы к.-р. содержания» (Там же. Л. 44). В кон. нояб. К. был переведен в Бутырский изолятор. 2 дек. 1934 г. особое совещание при НКВД постановило сослать К. в Казахстан сроком на 3 года.

Местом ссылки К. был определен пос. Яныкурган Южно-Казахстанской обл. В Яныкургане К. смог возобновить переписку с единомышленниками, в частности с епископами Дамаскином (Цедриком), Афанасием (Сахаровым), Василием (Преображенским), Иоасафом (Удаловым), архим. Неофитом (Осиповым) и др. Постепенно К. вступил в переписку с оказавшимися в относительной близости от его места ссылки видными иерархами, оппозиционными митр. Сергию: митр. Иосифом (Петровых), сосланным в г. Аулие-Ата (ныне Тараз), архиеп. Прокопием (Титовым) – в г. Турткуль, еп. Евгением (Кобрановым) – в г. Чимкент. В переписке помимо прочего обсуждались практические вопросы церковной жизни в условиях гонений: о возможности хранения мирянами Св. Даров и их самостоятельного причащения, о замене в случаях нужды помазания св. миром возложением рук епископов в соответствии с апостольской практикой.

В кон. 1936 г. были получены ложные сведения о кончине митр. Петра, после чего 27 дек. Московской Патриархией был издан указ, вводящий с 1 янв. 1937 г. поминовение в качестве патриаршего местоблюстителя митр. Сергия. В указе не разъяснялось, на каком основании

был возведен в новое достоинство митр. Сергий, а не К., к-рый был 1-м кандидатом в местоблюстители из указанных и патриархом Тихоном, и митр. Петром. 24 янв. 1937 г. Московской Патриархией было принято к сведению завещательное распоряжение митр. Петра от 5 дек. 1925 г. на случай его кончины, из чего можно было понять, что митр. Петр скончался (что не соответствовало действительности). В определении было сказано о запрещении К. в священнослужении определением Синода от 11 марта 1930 г.

Оппоненты митр. Сергия, как в России, так и в РПЦЗ, не могли признать законным возведение его в должность местоблюстителя и отвод К. 12 апр. 1937 г. Архиерейский Синод РПЦЗ принял определение, в котором говорилось: «Митрополит Сергий не имел права налагать кару на митрополита Кирилла за несогласие его с созданным им порядком церковного управления потому, что сам является стороной в этом деле, по поводу которого поддерживал полемическую переписку с митрополитом Кириллом. Естественно возникает подозрение, что он хотел просто опорочить последнего, чтобы лишить его законного права на возглавление Русской Церкви. Таким образом, митрополит Кирилл ни в каком случае не заслуживает отвода от звания Местоблюстителя по причине наложенных на него митрополитом Сергием прещений» (*Граббе Г., протпр.* Правда о Русской Церкви на Родине и за рубежом. Джорд., 1961. С. 126). 7 мая 1937 г. Архиерейский Синод определил в тех местах богослужения, где поминалось имя митр. Петра как местоблюстителя, молиться о «Православном Епископстве Церкви Российской» (Церковная жизнь. Белград, 1937. № 4/5. С. 50). Окончательное решение о местоблюстительстве РПЦЗ приняла 28 дек. 1937 г. на очередном Архиерейском Соборе, который единогласно постановил, что К., как «единственный оставшийся в живых из трех кандидатов, назначенных Святейшим Патриархом Тихоном в его завещании», является «законным Местоблюстителем Московского Патриаршего Престола (и Возглавителем) Русской Православной Церкви после смерти Митрополита Петра», а «притязания на Местоблюстительство Московского Патриаршего Престола со стороны Митро-

полита Сергия являются незаконными». Прещения митр. Сергия, как заинтересованной стороны, наложенные на К., были объявлены Архиерейским Собором «незаконными и ничтожными». Собор определил: «Помянуть Митрополита Кирилла как Местоблюстителя Московского Патриаршего Престола и Возглавителя Русской Церкви за проскомидией и в частных молитвах, но от возглашения его имени за Богослужениями воздержаться, чтобы не навлечь на него тяжких гонений со стороны безбожной власти большевиков» (*Кострюков А. А.* Русская Зарубежная Церковь в 1925–1938 гг. М., 2011. С. 584–585). К моменту принятия этого определения Зарубежным Собором в живых не было уже не только митр. Петра, но и К., но за границей этого не знали.

Отношение К. к сообщениям о кончине митр. Петра характеризует его иносказательная фраза из письма *Ираиде Тиховой*: «А потеря места Петей, конечно, является тяжелым испытанием для семьи, но это, может, и лучше объединит родных» (Архив ПСТГУ. Письмо к Ираиде Тиховой от 27 янв. 1937). Со стороны российских оппонентов митр. Сергия с нач. 1937 г. к К. стали поступать обращения по вопросу о местоблюстительстве. В янв. 1937 г. к нему обратился митр. Иосиф (Петровых), который засвидетельствовал, что считает К. единственным законным руководителем Церкви. Установленные общения митр. Иосифа с К. было важным событием в процессе консолидации оппозиции митр. Сергию. В марте того же года К. писал знакомому иеромонаху: «С митрополитом Иосифом я нахожусь в братском общении, благодарно оценивая то, что именно с его благословения был высказан от Петроградской епархии первый протест против затеи митрополита Сергия и дано было всем предостережение в грядущей опасности». Провозглашение митр. Сергия патриаршим местоблюстителем К. в том же письме оценивал как происшествие, к-рые «окончательно выявили обновленческую природу сергианства». В то же время К. по-прежнему отвергал «крайности в отношениях к сергианству» (такие, как перекрещивание крещеных), оценивая их как «ревность не по разуму». Под «сергианством» К. пони-



мал систему взглядов и управленческих решений митр. Сергия и его единомышленников и последовательно отделял отрицательное отношение к нему от вопроса о благодатности совершаемых «сергианами» священнодействий.

Заметную активность в вопросе о местоблюстительстве проявил в 1937 г. еп. Евгений (Кобранов). В его показаниях от 29 июля 1937 г. говорилось: «В мае 1937 г. я высказал Петровых свое мнение, в связи со слухами о смерти Петра Крутицкого, что необходимо идти на все уступки Кириллу Смирнову, который должен возглавить церковь... и он с той же оказией, через которую я его спрашивал, мне ответил, что он со мною вполне согласен и будет подчиняться воле и указаниям Смирнова Кирилла, которого он считает главою церкви» (цит. по: *Мазырин*. 2006. С. 184). На вопрос, кого единомышленники К. указывали преемником местоблюстителя, он, согласно протоколу допроса, ответил: «Они называли меня как единственного и законного местоблюстителя, что свидетельствовало и завещание патриарха Тихона» (цит. по: *Журавский*. 2004. С. 366). К. не объявлял во всеуслышание о своем вступлении в исполнение обязанностей временного главы Русской Церкви. Как в 1930 г., считая себя законным Казанским митрополитом, К. никого из казанцев не желал принуждать к подчинению себе, так и в 1937 г., осознавая себя единственным законным кандидатом на должность местоблюстителя, он не собирался оказывать на кого-либо давление с целью признания его в этом качестве.

24 июня 1937 г. К. был арестован в Яныкургане и затем доставлен в тюрьму Чимкента. По одному делу с ним были арестованы митр. Иосиф (Петровых), еп. Евгений (Кобранов) и группа священников, монахов и мирян. 20 авг. К. был допрошен. 23 авг. было составлено обвинительное заключение по делу К. и еще 17 чел. Им инкриминировали подготовку «активного повстанческого выступления против Советской власти в момент ожидающейся интервенции против Союза ССР, установления патриаршества и главенства церкви над государственной властью». В заключении также упоминалось, что среди обвиняемых «главою русской церкви было реше-

но считать Смирнова Константина, и о чем были поставлены в известность низовые контрреволюционные формирования данной контрреволюционной организации» (Архив ДКНБ по Южно-Казакстанской обл. Д. 02455. Л. 34). В сент. материалы на К., митр. Иосифа и еп. Евгения были выделены в отдельное делопроизводство. 19 нояб. 1937 г. особой тройкой УНКВД по Южно-Казакстанской обл. К., а также митр. Иосиф (Петровых) и еп. Евгений (Кобранов) были приговорены к смертной казни. 20 нояб. приговор был приведен в исполнение. К., митр. Иосиф (Петровых) и еп. Евгений (Кобранов) были расстреляны и захоронены в т. н. Лисей балке под Чимкентом.

14 нояб. 1981 г. К. был канонизирован Архиерейским Собором РПЦЗ. 20 авг. 2000 г. в соответствии с определением Юбилейного Архиерейского Собора РПЦ он был прославлен в лике святых в составе Собора новомучеников и исповедников Российских (с 2013 Собор новомучеников и исповедников Церкви Русской).

Соч.: Письмо к мон. Евдокии / Публ.: О. В. Косик // БСб. 1999. Вып. 3. С. 225–227; Письма священномучеников-архиереев РПЦ к свт. Тихону, Патриарху Московскому и всея России / Публ.: прот. В. Воробьев // Там же. 2000. Вып. 6. С. 7–15; После Туруханской ссылки: (Письма к священноисп. еп. Афанасию Ковровскому) / Публ. и примеч.: О. В. Косик // Там же. 2001. Вып. 8. С. 352–363; «Это есть скорбь для Церкви, но не смерть ее...»: Из мат-лов следственного дела сщмч. митр. Кирилла Казанского (1930) / Публ., примеч.: Н. А. Кривошеева, А. В. Мазырин // Там же. С. 326–351.

Арх.: ГАСПИКО. Д. СУ–11404; ЦА ФСБ РФ. Д. Р–31639; Д. Р–37479; Архив УФСБ РФ по Красноярскому краю. Д. П–17429; Архив ДКНБ по Южно-Казакстанской обл. Д. 02455; Архив ПСТГУ. Письма к архим. Неофиту (Осипову) 1933–1934 гг. и Ираиде Тиховой 1936–1937 гг.

Лит.: *Мануил*. Рус. иерархи, 1893–1965. Т. 4. С. 117–123; Собор, 1918. Деяния. Т. 1. С. 7–8, 87–88, 152; Т. 2. С. 54–56, 124, 244–249, 251, 279; Т. 3. С. 11–12, 52–56, 105; Т. 5. С. 125, 354–355, 378–379; Т. 6. С. 4–5, 274; Т. 8. С. 159, 163, 182; Т. 9. С. 155, 157; Т. 10. С. 126, 233; Акты свт. Тихона. С. 114, 318, 340, 405–407, 409–410, 421, 481, 512, 637–641, 651–657, 680–681, 700–702, 809, 820–823, 866–870; За Христа пострадавшие: Кн. 1. С. 567–575; *Иоанн (Снычев)*, митр. Церк. расколы. С. 251–263; *Цыпин*. История РЦ. С. 14, 21–22, 31, 41–42, 51, 90, 93, 96, 106–107, 112, 116, 118, 126, 129, 131, 135–137, 139, 144, 154, 160, 177, 184–186, 204, 211, 249, 388; *Стефан (Садо)*, иером. Российская православ. Миссия в Урмии: (1898–1918) // ХЧ. 1997. № 13. С. 73–112; *Журавский А. В.* Жизнь и деятельность митр. Казанского и Свяязского Кирилла (Смирнова) с 1918 по 1922 г. // *ЕжБК*. 1997. С. 203–212;

он же. Гжатский период жизни Казанского митр. Кирилла (Смирнова) и арест 1934 г. // Там же. 1998. С. 246–252; он же. Во имя правды и достоинства Церкви: Жизнеописание и труды сщмч. Кирилла Казанского в контексте ист. событий и церк. разделений XX в. М., 2004; «Молитва всех вас спасет»: Мат-лы к жизнеописанию свт. Афанасия (Сахарова), еп. Ковровского. М., 2000. С. 9, 20, 40, 43–44, 46, 60, 62, 65, 77, 87–88, 94, 97, 201, 218–219, 221–222, 231–232, 271, 307, 314, 376, 385, 408, 418, 506–507, 603–604, 617, 628, 630, 645–646; Свящ. Собор Православной Российской Церкви: 1917–1918. Обзор деяний. М., 2000. Т. 3. С. 35–36, 188–189, 207, 237, 268, 275, 290–291, 303, 318, 327, 351–354, 360–361, 363–364, 370–372; Следственное дело Патр. Тихона: Сб. док-тов. М., 2000. С. 39, 84–86, 92–93, 97, 174, 264, 370–372, 374, 414–415, 549, 662; *Мазырин А.*, свящ. Сщмч. митр. Кирилл (Смирнов) как глава «правой» церк. оппозиции: Круг его ближайших последователей // БСб. 2003. Вып. 12. С. 240–255; он же. Высшие иерархи о преемстве власти в РПЦ в 1920–1930-х гг. М., 2006; он же. «Духовный Собор» епископов и вопрос о тайных выборах Патриарха в 1926 г. // Вестн. ПСТГУ. Сер. 2. История. История РПЦ. 2012. Вып. 2(45). С. 20–43; *Липаков Е. В.* Архипастыри Казанские, 1555–2007. Каз., 2007. С. 311–323; Кифа — Патриарший Местоблюститель сщмч. Петр, митр. Крутицкий (1862–1937). М., 2012. С. 6, 9, 12, 20, 22–23, 25–27, 64, 69, 86, 221, 241, 250, 258, 266, 270, 275–278, 287, 319, 324, 326, 353–354, 360–363, 392, 395–396, 407, 416, 443, 454, 476, 478–479, 484, 506, 508–509, 512, 516, 527, 536–537, 539, 556–568, 571–579, 581–583, 590–592, 611, 617, 623–629, 632, 635, 638–641, 650, 656, 659, 663–674, 686–687, 689–695, 699, 706–709, 712, 727, 774, 761, 851, 859.

Свящ. Александр Мазырин

КИРИЛЛ, прмч. Зографский (пам. 10 окт.; пам. греч. 22 сент.) — см. в ст. *Зографские преподобномученики*.

КИРИЛЛ, прмч. Кантарский (пам. кипр. 19 мая) — см. в ст. *Кантарские преподобномученики*.

КИРИЛЛ [греч. Κίριλλος] († 1566), прмч. Фессалоникийский (пам. греч. 6 июля). Рассказ о мученичестве К. и посвященная ему служба сохранились в единственной рукописи — Ath. Dionys. 347 (XVI в. (?)) — *Lambros S. Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos. Camb., 1895. Т. 1. Р. 414–415*, по др. сведениям — кон. XVII — нач. XVIII в.). К., в миру Кириак, род. в правление султана Сулеймана I Великолепного (1520–1566) в Верхнем городе Фессалоники. Его отец Пейос происходил из Пелагонии. В детстве Кириак остался сиротой. Попечение о нем было передано 2 его дядям, один из которых принял ислам. Спустя некоторое время дядя-мусульманин добился единоличного опекуна и отдал

отрока на обучение турку-кожевнику. Чтобы избежать давления со стороны хозяина мастерской, к-рый хотел обратить Кириака в ислам, отрок по совету дяди-христианина задумал побег. Он присоединился к проезжавшим через город монахам-святогорцам и последовал за ними на Афон. Там Кириак принял постриг в мон-ре *Хиландар* с именем Кирилл, но жил на одном из подворий, т. к. безбородым юношам, согласно уставу, запрещалось оставаться на Афоне. Спустя 8 лет К. был послан с поручением в Фессалонику. Там он нашел своего дядю-христианина и рассказал о своей жизни. Когда К. возвращался к пристани, то случайно встретился с дядей-мусульманином. Тот узнал его и поднял крик. Когда турки схватили К., дядя стал уверять, что его племянник принял ислам, но затем вернулся в христианство, что каралось смертной казнью. К. отвели к судье, который пытался обратить его в ислам, а затем заключил в тюрьму. После 2-го допроса К. приговорили к сожжению. На площади у ипподрома, рядом с ц. равноап. Константина, был разведен костер. Наместник города сделал последнюю попытку убедить К. отречься от веры, обещая материальные блага, но тот ответил, что единственное богатство — это Христос, и обратился к Господу с благодарственной молитвой за то, что сподобился мученической кончины. В 1972 г. при строительстве нового храма на месте ц. равноап. Константина был обнаружен глиняный гроб с остатками обугленных мощей К. Во имя преподобномученика был освящен правый придел новой церкви.

Служба в честь святого составлена мон. *Герасимом Микраяннанитом*. Ист.: *Μακάριος, μὴτρ., Νικόδημος Ἀγορεύτης, Νικήτορος ἱερομόν., Ἀθανάσιος ὁ Πάριος, Συναξαριστής νεομαρτύρων. Θεσσαλονίκη, 1996³. Σ. 663–667.*

Лит.: *Περωντώνης. Λεξικόν. Τ. 2. Σ. 294; Μακάριος Σιμωνοπερίτης, ἱερομόν. Νέος Συναξαριστής τῆς Ὁρθόδοξου Ἐκκλησίας. Ἀθήναι, 2008. Τ. 11: Ἰούλιος. Σ. 72–73.*

О. В. Л.

КИРИЛЛ, мч. (пам. 29 окт.) — см. в ст. *Анастасия Римляныня*, прмц.

КИРИЛЛ [греч. *Κύριλλος*], мч. (пам. греч. 29 окт.). Время, место и обстоятельства мученической кончины неизвестны. Сведения о К. сохранились в составе византийских стишных Синаксарей (напр., *Paris*.

gr. 1582, XIV в.— *SynCP. Col. 173; ГИМ. Син. греч. 369 (353)*, 1-я пол. XIV в.— *Владимир (Филантропов)*. Описание. С. 523). В них говорится, что этот святой был «усечен мечом»; иногда вместе с ним приводятся имена мучеников Мины и Миней, однако этим святым посвящено отдельное двустийе. В столь авторитетных литургических памятниках, как Типикон Великой ц. (IX–XI вв.) и Синаксарь К-польской ц. (архетип кон. X в.), имена Мины и Миней, празднование которым совершалось в Евдоме, указаны без добавления сведений о К. (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 18; *SynCP. Col. 178; Mateos. Turicon. T. 1. P. 82*).

Память К. и посвященное ему двустийе вошли в состав печатной греческой Миней (Венеция, 1592) и в посл.— в «Синаксарист» прп. Никодима Святогорца (*Νικόδημος. Συναξαριστής. 1993³. Т. 1. Σ. 443*). В слав. стишные Прологи, ВМЧ и совр. календарь РПЦ память К. не была включена. Архиеп. Сергей (Спасский) предположил, что К., Мину и Миней можно отождествить с Кириаком, Минсифеем и Минеоном из дружины *Пергийских мучеников* (пам. 1 авг.).

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 336; *Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 263; Μακάριος Σιμωνοπερίτης, ἱερομόν. Νέος Συναξαριστής τῆς Ὁρθόδοξου Ἐκκλησίας. Ἀθήναι, 2009². Т. 2: Ὀκτώβριος. Σ. 324.*

КИРИЛЛ, мч. Антинойский (пам. греч. 4 марта) — см. в ст. *Архелай* и 152 мученика Антинойских.

КИРИЛЛ, мч. Иерусалимский (пам. визант. 21 окт.) — см. в ст. *Иерусалимские мученики*.

КИРИЛЛ, мч. Римский (пам. греч. 7 сент.) — см. в ст. *Стефан I*, сщмч., еп. (папа) Римский.

КИРИЛЛ, мч. Севастийский (пам. 9 марта) — см. в ст. *Севастийские мученики*.

КИРИЛЛ († нач. XVI в. (?), близ Вельского погоста (ныне г. Вельск Архангельской обл.)), блж. (пам. во 2-ю Неделю по Пятидесятнице — в Соборе всех святых, в Земле Российской просиявших), Вельский.

Источники. Описание явления нетленных мощей К. и совершавшихся при его гробнице чудес содержится в севернорус. «Сказании вкратце о святем Кириле чудотвор-



Блж. Кирилл Вельский.
Икона. Нач. XX в.
(Вельский краеведческий музей)

це, иже на реке на Ваге, на Вельском погосте». Известны 5 списков «Сказания...» XVII–XIX вв., относящихся к 2 редакциям.

Основная редакция, представленная 2 списками (РГБ. Собр. Никифорова. № 661, нач. XVII в.; Муз. № 4306, XIX в.), создана, видимо, в связи с установлением местного почитания К. (в тексте он назван «святым» и «праведным») после перенесения мощей святого 1 сент. 1587 г. в Никольский храм на Вельском посаде (до 1550 Вельский погост). Основу редакции составляют документальные источники: распросные речи, записи чудесных исцелений, сделанные со слов священников вельского храма и жителей окрестных деревень. Основная редакция содержит описание 18 чудес: 10 относятся к периоду, предшествовавшему перенесению мощей (1563 — 1 сент. 1587), 8 зафиксированы сразу после перенесения мощей в Никольский храм (сент.—нояб. 1587).

Более поздняя Синодальная редакция «Сказания...» существенно отличается от Основной; она представлена 3 вариантами. Список 1783 г. (РГИА. Ф. 796. Оп. 64. Д. 483. Л. 3–7 об.) является копией со «старинной рукописи», приложенной к донесению Архангелогородского и Холмогорского еп. *Вениамина (Краснопевкова)* от 20 окт. 1783 г. в Святейший Синод. В этом тексте описания чудес, относящихся к разному времени (до и после 1 сент. 1587), переставлены местами, в них указаны имена и прозвания исцеленных, их социальное положение, добавлено недатированное чудо об исцелении некоего Созонта, жителя

Важского края. Второй вариант Синодальной редакции принадлежал священнику вельского Троицкого собора Димитрию Пахолкову, был включен в составленное им «Церковно-историческое и статистическое описание вельского Троицкого собора» (ГАВО. Ф. 883. Д. 162. Л. 64–74 об., 1857 г.). Описание является частью «Исторического и статистического описания церквей г. Вельска и Вельского у. по благочинническим округам, составленного многими авторами в 1851–1857 гг.». В списке 1857 г. имеются примечания свящ. Димитрия и иереев 1-го благочиния Вельского у., церковно-исторический экскурс о христ. колонизации Важского края. Здесь же помещено предание о печальной участи вельских священников, препятствовавших почитанию К. и скрывавших место его погребения. Третий вариант Синодальной редакции отражен в списке вологодского краеведа свящ. Иоанна Верюжского, сделанном им 20 мая 1845 г. с дефектной копии текста 12-летнего мальчика из сев. мест. Нов. Погост (РНБ. ОСРК. Ф. 1. № 778. Л. 17–22). Композиционно он сближается с 1-м вариантом, содержит пересказы и пространные комментарии Иоанна Верюжского, в т. ч. о новгородской колонизации Важского края.

Обретение мощей и почитание К. Рассказ о явлении мощей безмятного святого на Вельском погосте типичен для севернорус. агиографии: мощи «вышли» из земли. К. явился в ночном видении местной жительнице Евлампии (в Синодальной редакции указано ее прозвище: Толцеголова или Толцеголова), попросил перезахоронить его мощи и построить над ними часовню. Тогда же произошло и 1-е освидетельствование останков К., к-рые оказались нетленными: местные священники «вскрыли гроб, узреша мощи его целы и невредимы от коегождо плотоятца, и погребалныя ризы его не истле никакоже» (РГБ. Собр. Никифорова. № 661. Л. 8–8 об.). Время обретения и 1-го освидетельствования мощей праведника из текста «Сказания...» остается неизвестным; в комментариях свящ. Димитрия Пахолкова указан 1551 г. (ГАВО. Ф. 883. Д. 162. Л. 67).

Сведения о жизни К. сообщаются в «Сказании...» в форме предания, услышанного от старых людей местной слепой старицей Акилиной по

прозвищу Накапа, которая в подтверждение своего рассказа подошла к гробу К., приложилась к мощам и прозрела. Она рассказала, что К. был «наместничий тиун» новгородских посадников. По неизвестной причине наместник «роскучинился» на него, и К. побегал топиться в р. Ваге, но вода чудесным образом расступилась от него во все стороны на 3 саж. Наместник, увидев чудо, начал просить у К. прощения. К. ответил: «Бог простит и помилует», перекрестился и упал в воду. Наместник со слугами нашел тело К.; его похоронили с почестями «близ церкви на обычном кладбище, неподалеку от реки Ваги, близ слияния ея с Велью» (РНБ. ОСРК. Ф. 1. № 778. Л. 17 об.). В Основной редакции «Сказания...» событие отнесено к нач. XVI в. (РГБ. Собр. Никифорова. № 661. Л. 9); в комментариях свящ. Димитрия Пахолкова указан XIV в. (ГАВО. Ф. 883. Д. 162. Л. 9 об.).

1 сент. 1587 г. мощи К. были перенесены из небольшой часовни, где они находились, в Никольскую ц. на Вельском посаде при участии священников Феодота (в Синодальной редакции — Феодота Козмина), Михаила и диак. Симеона. Гроб был поставлен справа от алтаря. В Основной редакции не говорится об освидетельствовании мощей К.; в Синодальной редакции описаны нетленные мощи святого: «...и узреша его мощи во гробу во плоти, ничимъже не вредимы, а губу верхнюю земли отдал... а саван и срачица на нем якоже вчера положена, и не истле никакоже, а гроб его не изгни и не вредим ничимъже». Здесь же впервые сообщается о возрасте К.: «...образом млад» (РГИА. Ф. 796. Оп. 64. Д. 483. Л. 5). В чуде о явлении святого Созонту также говорится, что блаженный по виду «юноша млад» (РНБ. ОСРК. Ф. 1. № 778. Л. 21 об.). Это описание противоречит преданию о жизни К.: вряд ли «наместничий тиун» мог быть молодым человеком. Возможно, эта деталь в «Сказании...» объясняется влиянием иконописной традиции: на иконах, распространенных в Важском крае, К. изображался в виде юноши в белой одежде, стоящего на берегу Ваги (ГАВО. Ф. 883. Д. 162. Л. 63).

В *Смутное время* ц. свт. Николая Чудотворца была сожжена. Вспл., видимо, был построен храм в честь Положения Ризы Господней в Мос-

кве с приделом во имя прп. Кирилла Белозерского, где находились мощи К. Посвящение престола прп. Кириллу Белозерскому было несчастливым: почитание канонизированного святого являлось формой почитания не прославленного в то время тезоименитого ему местного святого. В день памяти прп. Кирилла Белозерского (9 июня) местные жители, приходившие в храм на престольный праздник, ставили свечи у гробницы К. «пред образом, на коем изображение вверху Пресвятыя Живоначальныя Троицы, под оным в середине на той же дске святителей Николая Чудотворца и Иоанна Милостиваго, по сторонам Прокония Устьянского и Кирилла Велскаго» (РГИА. Ф. 796. Оп. 64. Д. 483. Л. 1).

В 1783 г. протопоп вельского Троицкого собора обратился к Архангелогородскому и Холмогорскому еп. Вениамину с просьбой рассмотреть вопрос «о уничтожении или поновлении состоящей в новоучрежденном городе Велске деревянной ветхой Положения Ризы Господни церкви и о перенесении из оной в другую церковь гробницы преподобнаго Кирилла Вельскаго». Епископ «ис требовал... описание о житии праведнаго Кирилла Велскаго» и сведения о его почитании. Ему была прислана «рукописная тетрадка стариннаго писма о житии и чудесах» святого. Как оказалось, у гробницы К. не служили ни молебнов, ни панихид, но его поминали на всенощном бдении и на утрени на молитве «Спаси, Боже, люди Твоя» по уставу новившейся традиции: «Упоминают и Кирилла, Велскаго чудотворца, по той причине, что и прежние священники и диаконы упоминали». «Образ праведнаго Кирилла Велскаго, на холсте писанной» находился на раке святого. В 1783 г. еп. Вениамин повелел «благочинному и той церкви священнику и диакону» произвести «наедине и без огласки» новое освидетельствование мощей К. Священнослужители обнаружили «внутри гробницы покров белаго холсту с крестом, чернилами написанным, и другия два покрывца — холщевой и китайчатой алой, мешечик холщевой, а в нем кости человеческия от главы и от других членов, горелые» (Там же. Л. 1–2).

20 окт. 1783 г. еп. Вениамин отправил в Синод донесение об освидетельствовании мощей К., присоединив к нему «рукописную тетрадку

о житии и чудесах» святого. 22 нояб. 1783 г. состоялось заседание Синода, на котором было заслушано донесение еп. Вениамина. Синод постановил прекратить почитание мощей К.: «Об оных Кирилла Вельского мощах ни одним словом не показано, и Святейшему Синоду донесены об них ни малейшего сведения не было. А представленная тетрадка, которая кем и когда составлена, неизвестно, с учиненным ныне означенной гробницы освидетельствованием оказалась совсем не сходственна, ибо в одной показано, что по обретении гробницы мощи в ней были невредимы, а ныне оказались одни кости, и те обгорелые, а чьи, и кем, где, и когда собраны и в гробницу положены, неизвестно, то по таковому крайнему сумнительству найденные кости за святые почести по силе «Духовного регламента» 2-й части 6-го пункта на листу 14-м отнюдь не можно» (Там же. Л. 12–12 об.). Наличие «горелых костей» в гробнице святого объясняется, видимо, тем, что мощи пострадали в Смутное время, когда был сожжен Никольский храм, но Синод не принял это во внимание. Еп. Вениамину предписывалось «означенную с костями гробницу, не делая никакой разгласки, по отпетии панихиды опустить в землю в том же самом месте, где ныне состоит, и сверху положить по обыкновению камень. Имеющиеся же у той гробницы иконы, на которых Кирилл Вельский изображен, взять и хранить в архиерейской ризнице за печатью, и на молитвах «Спаси, Боже, люди твоя» и прочая оного Кирилла Вельского не воспоминать» (Там же. Л. 12 об.—13). 27 нояб. 1783 г. указ был подписан Синодом, 2 дек.—имп. Екатериной II, 4 дек. отправлен еп. Вениамину. 28 мая 1784 г. мощи святого были положены тайно под спуд: «Избрали для могилы в той же церкви, где гробница стояла, под полом место», и «по литоргии, отпев над гробницею панихиду, опустили оную в могилу, и при себе зарыли оную всю землю, и на земле по обыкновению камень положили» (Там же. Л. 17 об., 21–21 об.). Иконы К. перевозили в Шенкурск для передачи в архиерейскую ризницу и хранения там «за печатью». «Репорт о действительном исполнении по присланному указу» еп. Вениамина датирован 7 июня 1784 г.; промедление архиерей объяснил большим стечени-

ем народа в Вельске зимой и весной на храмовые праздники.

В 1810 г. ц. Положения Ризы Господней была разобрана из-за ветхости. Над погребением К. поставили памятник, перед ним постоянно горела неугасимая лампада. В 1907–1909 гг. над надгробным памятником К. на средства прихожан построили «неуставную» (без офиц. церковного разрешения) часовню во имя К., освятили 1 сент. 1909 г. В сер. 20-х гг. XX в. она была разрушена. Несмотря на запрещение почитания святого, в XIX в. в Важском крае повсеместно были распространены иконы с изображением К. и списки «Сказания...» о святом. Согласно сообщениям священников Димитрия Пахолкова и Иоанна Верюжского, в вельском Троицком соборе имела икона К. (ГАВО. Ф. 883. Д. 162. Л. 63; *Верюжский*. Вологодские святые. С. 374–375). В нач. XX в. на Соборной пл. Вельска 9 июня ежегодно проходила ярмарка — Кирилловский торжок; Кириллов день праздновался в городе до кон. 30-х гг. XX в.

Канонизацией К. следует считать включение его имени в Собор Всех святых, в Земле Российской просиявших, состав которого был определен в сер. 70-х гг. XX в., при подготовке к изданию богослужебных Миней (Минея (МП). Май. Ч. 3. С. 378). В месяцеслове июньской Минеи память святого указана под 9 июня (Там же. Июнь. Ч. 1. С. 660). К. был канонизирован как блаженный, несмотря на почитание его в предшествующий период в лике праведных. 12 апр. 1986 г. в Успенском храме Вельска один из престолов был освящен во имя К., в храме хранится чудотворная икона святого. 19–22 июня 1999 г. в городе прошел 1-й международный фестиваль «Кириллов день», в 2000 г. состоялся 2-й фестиваль. В 2000-х гг. на месте бывш. часовни проводились археологические исследования, но мощи святого обретенны не были.

Ист.: *Рыжова Е. А.* Сказание о явлении мощей и чудесах прав. Кирилла Вельского: История текста памятника и почитание святого // *Русская агнография: Исслед., мат-лы, публ.* Т. 3 (в печати).

Лит.: *Мясников М. Н.* Нечто о пятинах Новгородских и в особенности о стране, известной издревле под именем Ваги // *Сев. архив.* 1827. Ч. 27. № 9. С. 21; *он же.* Ист. черты о г. Вельске, собр. из древних летописей, старинных книг и архивных бумаг / Подгот. к публ. и коммент. Ю. С. Васильев // *Важский край: Источниковедение, история, культура.*

Вельск, 2006. Вып. 3. С. 214; *Верюжский*. Вологодские святые. С. 366–375; *Голубинский*. Канонизация святых. С. 150; *Дмитриев Л. А.* Жанр севернорус. житий // *ТОДРЛ.* 1972. Т. 27. С. 192; *Поважье в XVIII–XX вв.: (Важский у.— Вельский у.— Вельский р-н): Аннот. библиогр. указ.* Вельск, 1999. С. 10; *Биланчук Р. П.* Церковно-ист. и стат. описание Вологодской епархии 1850–1880-х гг. и развитие ист.-церк. краеведения // *Рус. культура на пороге 3-го тысячелетия: Христианство и культура.* Вологда, 2001. С. 82–89; *он же.* Древности сев. прихода: Взгляд «изнутри»: (По мат-лам церк.-ист. и стат. описаний Сольвычегодского у. сер. XIX в.) // *Двинская земля.* Котлас, 2003. Вып. 2: Мат-лы 2 межрегион. обществ.-науч. ист.-краевед. Стефановских чт. «Проблемы истории Северного края». С. 132–140; *Верёвкина Г. А.* Кириллов день в Вельске: Возрождение традиций // *Ист. вестн.* 2001. № 2/3. С. 231–238; *Васильев Ю. С.* Описание Вельского посада в переписной книге Верховажской четверти Важского у. переписи писца Ф. Л. Караулова и подъячего А. Хрушева 1682 г. // *Важский край.* Вельск, 2002. [Вып. 1]. С. 181; *Романова А. А., Рыжова Е. А.* Сказание о Кирилле Вельском // *СККДР.* Вып. 3. Ч. 4. С. 867–869; *Едовин А. Г.* Археологические исслед. на месте часовни Кирилла Вельского (2002 г.) // *Важский край: Источниковедение, история, культура: Исслед. и мат-лы.* Вельск, 2006. Вып. 3. С. 33–38; *Черкасова М. С.* Актовые источники в составе нек-рых «историко-статистических описаний» церк. приходоф. Севера // Там же. С. 155–176; *Рыжова Е. А.* Жития праведников в агнографической традиции Рус. Севера // *ТОДРЛ.* 2008. Т. 58. С. 390–442; *она же.* Архитектоника рус. агнографии: Композиционный эпизод «выбор места основания монастыря или храма»: (Мотив «плавание святого» в контексте устной традиции) // Там же. 2009. Т. 60. С. 51–84.

Е. А. Рыжова

Иконография К. складывалась под влиянием косвенных сведений о его внешности из Жития: старица Акилина помнила, что святой был «тиун новгородских наместников» (т. е. имел достаточно зрелый возраст); Евлампии Толщеболовой (Толщеболовой) было видение неизвестного молодого человека, просившего перенести к храму его тело (после чего священники обнаружили на берегу Ваги гроб с нетленными мощами в одежде); больному Созонту К. тоже явился молодым (*Верюжский*. Вологодские святые. С. 367, 374).

Икон К. сохранилось крайне мало. Практически все написаны сев. мастерами и бытовали на территории Вельского у. Вологодской губ., где находились мощи святого. Известно, что икона К. с неугасимой лампадой стояла в квадратном углублении каменного памятника в виде башенки над местом погребения обгоревших останков К. Когда в 1907–1909 гг. там была возведена часовня, иконы для нее исполнил важный иконописец А. В. Куклин (1883–1954), обучавшийся в живописной школе Соловецкого мон-ря. В часовне был образ К. и прп. Серафима Саровского (Летопись Вельского Троицкого собора



Вмч. Пантелеимон
и блж. Кирилл Вельский.
Икона. Сер. XVIII в.
(Вельский краеведческий музей)

// Вельский краеведческий музей. КП № 2138. Л. 98 об.). Икона блаженного находилась в иконостасе каменного Троицкого собора в Вельске (освящен в 1756). Известно много преданий об иконах К.: напр., в Прибавлении к историко-статистическому описанию вельского Троицкого собора, составленном свящ. Д. В. Палхолковым в 50-х гг. XIX в., отмечено, что «во многих домах, как городских, так и деревенских, даже в присутственных местах и в самом вельском соборе находятся иконы и изображения Кирилла Вельского. Он изображается младым, безбрадным, в сорочке, опоясанной поясом» (ГАВО. Ф. 883. Оп. 1. Д. 162. Л. 63).

Наиболее ранний сохранившийся образ К. на иконе «Вмч. Пантелеимон и блж. Кирилл Вельский», выполненной темперой на доске, относится к сер. XVIII в.



Блж. Кирилл Вельский.
Икона. Нач. XX в.
(ц. Успения Богородицы в Вельске)

(27×24,1 см; Вельский краеведческий музей). Святые представлены в рост вполоборота к центру, в молении Божией Матери с Младенцем, изображенной в овальном клейме в верхней части компози-

позиции. К. — юноша с короткими вьющимися коричневыми волосами; он в белых портах и подпоясанной рубашке, украшенной по кайме красным орнаментом; руки сложены на груди крестообразно; в надписи именуется праведным. В Житии К. приводятся многочисленные исцеления больных у его мощей. Вероятно, именно это позволило объединить на иконе его образ с всенародно чтимым св. целителем Пантелеимоном, что привело к созданию уникального извода.

Три иконы К. кон. XIX — нач. XX в. пядничного размера схожи между собой. Более ранним можно считать образ, хранящийся в напольном киоте в сев. приделе преподобных Кирилла Белозерского и Симеона Столпника ц. Успения Богородицы в Вельске (1795). Икона была похищена из храма, но остались ее фотографии и описания (45×35 см; Архив АМИИ. Ф. 3—Н. Д. 410. Опись и альбом фотографий Успенской ц. г. Вельска. 1987 г.). Она была исполнена мастером из Поважья в масляной технике и покрыта серебряным позолоченным окладом-рамой, декорированным цветными эмалью, к-рый был изготовлен в одной из мастерских Центр. России. Святой написан юношей с разделенными на прямой пробор волосами; на нем штаны и белая рубашка с отложным воротником. К. в молении обращается к Иисусу Христу в облаках в левом верхнем углу средника. Пейзаж примечателен точными географическими мотивами: К. стоит на мысу при впадении р. Вель в Вагу, что является напоминанием об указанном в Житии месте захоронения; пологие берега соответствуют реальному пейзажу. Блаженный изображен скорее мальчиком, а не молодым человеком, как описано в Житии. Этот образ очень похож на иконы прав. Прокопия Устьянского, созданные на рубеже XIX и XX вв. Поскольку регионы почитания святых соседствуют (до 1929 оба входили в состав Вельского у.) и события обретения мощей прав. Прокопия и К. имеют много общего, то в крестьянском сознании могли объединиться традиции изображения этих святых. Местные иконописцы, работая над образом К. в кон. XIX — нач. XX в., ориентировались на иконографию прав. Прокопия, к-рая к тому времени была более устоявшейся и разнообразной.

Вторая икона К. (нач. XX в.) описанного извода хранится в приделе во имя К. и прп. Кирилла Белозерского ц. Успения Пресв. Богородицы в Вельске (27×22 см). Еще один образ того же времени находится в собрании Вельского краеведческого музея (27×24,3 см). Не исключено, что какая-то из этих икон была написана Куклиным.

В монументальной живописи необычный образ К. встречается за пределами сев. региона — в одной из настенных

композиций галереи рус. святых, ведущей в пещерную ц. прп. Иова Почаевского в Почаевской Успенской лавре, в группе подвижников XV в. (живопись в академической манере кон. 60-х — 70-х гг. XIX в. работы иеродиаконів Паисия и Анатолия, поновлена в 70-х гг. XX в., ок. 2010). Создатели росписи не



Блж. Кирилл Вельский.
Роспись ц. Успения Богородицы
в Архангельске. 2010 г.
Иконописцы С. Г. Егоров и И. И. Лапин

были знакомы с традиц. иконографией святого и фактами его Жития — К. написан старцем в монашеском куколе, с округлой седой бородой.

Известны примеры совр. иконографии К. Так, мон. Саломия (Дербина) из пос. Ерцево Архангельской обл. написала в 2003 г. для Успенской ц. в Вельске икону блаженного, взяв за образец хранящуюся в храме. Оплечный образ К. в медальоне включен в стенопись ц. Успения Пресв. Богородицы в Архангельске (2010, иконописцы С. Г. Егоров, И. И. Лапин). Святой изображен юношей с короткими волосами коричневого цвета, одет в бордовый с орнаментами плащ, сколотый фибулой на плече, в руке держит свиток.

Ист.: Архив Вельского КМ. Ф. 5. Мат-лы по подготовке к изданию рукописи из фондов ГАВО (Ф. 883. Оп. 1. Д. 162. 530 л.) «Историческое и статистическое описание церквей г. Вельска и Вельского уезда, 1851–1857 гг.»: Тексты, коммент., ввод. статьи. Л. 1–100.

Лит.: Верёвкина Г. А. Кириллов день в Вельске: Возрождение традиций // Ист. вестн. 2001. № 2/3. Спец. вып.: Мат-лы междунар. науч. симпозиума «Православие и культура этноса». Москва, 9–13 окт. 2000 г. С. 231–238 (то же: Кириллов день в Вельске: Возрождение традиций // Вельские вести. 2001. 19, 22 июня); она же. Храмовое строительство в г. Вельске Вологодской губ. на рубеже XIX–XX вв. // Уездные города России: ист.-культ. процессы и совр. тенденции: Мат-лы X Каргопольской науч. конф. / Сост.: И. В. Онучина. Каргополь, 2009. С. 111–118 (то же: Храмовое строительство в г. Вельске Вологодской губ. на рубеже XIX–XX вв. // Музейный летописец № 17 (Вельские вести). 2009. 6 февр. С. 6; 20 февр. С. 12).

Т. М. Кольцова

КИРИЛЛ (Гундяев Владимир Михайлович; род. 20.11.1946, Ленинград), Патриарх Московский и всея Руси (с 1 февр. 2009).

Род Гундяевых происходит из крестьян с. Оброчного Лукояновского у. Нижегородской губ. (ныне Ичалковского р-на Мордовии). В метрических книгах 2-й пол. XIX в. из Троицкой ц. в Оброчном содержатся сведения о нескольких семьях Гундяевых, в т. ч. о семье Трофима Григорьевича Гундяева (у членов этой семьи в метрических книгах отмечена 2-я фамилия — «Добровидов тож»). Прадед Патриарха Степан Трофимович Гундяев, отставной солдат, женился на девице из крестьян Варваре Петровне; от этого брака 15 мая 1879 г. род. Василий Степанович Гундяев (ЦАНО. Ф. 570. Оп. 3. Д. 615. Л. 278 об. (Метрические книги Лукояновского у.)). В кон. XIX — нач. XX в. В. С. Гундяев обвенчался с крестьянской девицей Параскевой Ивановной (род. в 1884). Семья была большая: 8 детей, двое из к-рых умерли в младенчестве. Впосл. семья В. С. Гундяева взяла на воспитание оставшуюся сиротой крестьянскую девочку Анну из Оброчного. Гундяевы были прихожанами Троицкой ц. в Оброчном.

В. С. Гундяев овладел специальностью машиниста-механика и получил работу в железнодорожном депо г. Лукоянов. В Лукояновском депо Казанской железной дороги В. С. Гундяев был на хорошем счету — ему доверяли водить не только простые поезда, но и литерные составы, предназначенные для перевозки особо ценных грузов или высокопоставленных пассажиров. В Лукоянове Гундяевы стали прихожанами Покровского собора, настоятелем которого был прот. Василий Николаевич Цедринский. По всей вероятности, В. С. Гундяев уже тогда имел дружеские отношения с этим пастырем, поскольку прот. Василий крестил всех детей, рождавшихся в семье Гундяевых. Семья была глубоко религиозной, жила очень скромно, в небольшом служебном доме при депо, несмотря на то что Василий Степанович получал немаленькое жалованье. Значительные средства он отсылал в качестве пожертвований на Афон: в ряде афонских монастырей сохранились синодики с записями о вечном поминовении семьи Гундяевых. В 1908 г. семья совершила поездку в Кронштадт, где



Патриарх Московский
и всея Руси Кирилл

их принял прав. *Иоанн Кронштадтский*.

Революционные события 1917 г. тяжело отразились на жизни Нижегородской епархии. 15 апр. 1917 г. Святейший Синод в новом составе сместил с Нижегородской кафедры архиеп. *Иоакима (Левитского)* за несогласие с разрушающими канонический порядок церковного управления действиями властей. Во временное управление епархией вступил викарный Балахнинский еп. сщмч. *Лаврентий (Князев)*. 8 авг. 1917 г. начал работу епархиальный съезд, на котором были выбраны делегаты от Нижегородской епархии на *Поместный Собор Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.* Выдвигалась кандидатура В. С. Гундяева (Нижегородский церковно-общественный вестник. 1917. № 24. Стб. 319–320); в окончательный список делегации на Собор он не попал, как и др. крестьяне, чьи кандидатуры были выдвинуты на епархиальном съезде. В делегацию Нижегородской епархии от мирян вошли преподаватели духовных учебных заведений, имевшие богословское образование. В. С. Гундяев являлся членом исполнительной комиссии Нижегородского епархиального собрания, на котором 4 июля 1918 г. епархиальным архиереем был избран Тифлисский митр. сщмч. *Кирилл (Смирнов)*. По предложению патриарха Московского и всея Руси свт. *Тихона* митр. Кирилл отказался от Нижегородской кафедры в связи со сложным положением в за-

кавказских епархиях. Управление Нижегородской епархией вновь перешло к еп. Лаврентию. Архиерей всеми силами пытался предотвратить разграбление храмов и мон-рей. 2 авг. 1918 г. от епархиального собрания он обратился к пастве с призывом защитить Церковь. Вскоре еп. Лаврентий и его ближайшие сподвижники были арестованы и в ночь на 7 нояб. расстреляны.

21 окт. 1918 г. временное управление Нижегородской епархией было поручено архиеп. *Евдокиму (Мещерскому)*; 18 нояб. он был официально назначен правящим архиереем и сразу обратился к председателю Нижегородского губисполкома с предложением о сотрудничестве. Идя на встречу пожеланиям властей, архиеп. Евдоким согласился на закрытие всех мон-рей вне Н. Новгорода (обители были преобразованы в сельхозартели). Организованный архиереем епархиальный совет в дек. 1919 г. принял резолюцию «О подчинении Советской власти не за страх, а за совесть». Действия правящего архиерея вызвали резкий протест паствы, настроенной защищать и поддерживать храмы и мон-ри. Когда летом 1919 г. у лукояновского Свято-Ти-



В. С. Гундяев.
Фотография.
Нач. XX в.

хоновского мон-ря были реквизированы сельскохозяйственные угодья и обитель осталась без средств к существованию, В. С. Гундяев выступил на районном собрании железнодорожников с предложением организовать сбор средств в поддержку монастыря; с тем же предложением он выступил и на собрании причта монастырского храма 31 авг. 1919 г. (ЦАНО. Ф. 1016. Оп. 1. Д. 10. Л. 45,



приговорена или к заключению в лагерях, или к ссылке. Община сохранилась и, несмотря на огромный риск, поддер-

*Свящ. Василий Гундяев
с супругой Параскевой
Ивановной на кладбище
в с. Оброчном.
60-е гг. XX в.*

живала арестованных, отправляла посылки в лагерь и тюрьмы. Заместитель патриаршего местоблюстителя митр. Сер-

(ныне деревня Благовещенского р-на Башкирии). В кон. 60-х гг. свящ. Василий начал слепнуть и по благословению патриарха Московского и всея Руси *Алексия I* вышел за штат, вернулся в Оброчное, где скончался 31 окт. 1969 г.

Сын Василия Степановича Михаил учился в начальной лукояновской железнодорожной школе, был иподиаконом у Лукояновского еп. Поликарпа (Тихонравова), вероятно до 1924 (1925) г., когда еп. Поликарпа назначили на *Ардатовское викарлатство* Симбирской епархии. В 1925 г. М. В. Гундяев являлся сотрудником Любимского еп. Сергия (Мельникова), который в следующем году был выслан в Ср. Азию. Михаил избежал ареста и уехал в Ленинград, где в 1926 г. поступил на Высшие богословские курсы — единственное существовавшее в то время учебное заведение Русской Церкви. Здесь отец Патриарха проучился до 1928 г., когда курсы были закрыты; Михаила призвали в армию. После 2 лет военной службы он вернулся в Ленинград, поступил в механический техникум, по окончании которого в 1933 г. начал работать на ленинградском заводе им. М. И. Калинина. Осенью того же года М. В. Гундяев поступил в Ленинградский индустриальный ин-т. В 1933 г. встретил свою будущую жену Раису Владимировну (урожденная Кучина; 7 нояб. 1909 — 2 нояб. 1984), студентку Ин-та иностранных языков. Они познакомились в храме Киевского подворья, где оба пели в любительском хоре.

Принадлежать к общине Киевского подворья в это время было опасно; подворье находилось под пристальным вниманием ОГПУ. Первые аресты среди братии и прихожан прошли в авг. 1930 г.; в янв. 1931 г. почти вся братия подворья была

Сергий (Страгородский) писал в 1932 г., что Киевское подворье «остается единственным храмом для всей 400–450-тысячной пастырь Васильевского острова» (ЦГА СПб. Ф. 1000. Оп. 49. Д. 34. Л. 54). В 1932 г. еще 4 члена общины были арестованы и высланы в Казахстан. Самые тяжелые времена наступили в 1933 г., когда были арестованы 4 служивших на подворье священника и их духовные дети, в т. ч. участники любительского хора, включая М. В. Гундяева. Михаил ожидал ареста; судьбы его отца, др. известных ему исповедников правосл. веры — епископов, священников, мирян — не оставляли надежды избежать этого испытания. Патриарх так передавал семейное свидетельство об аресте М. В. Гундяева в дек. 1933 г.: «За несколько дней до свадьбы они (родители Патриарха. — *Митр. И.*) слушали «Страсти» Баха в филармонии. Вышли, и отец под впечатлением этой музыки говорит: «Ты знаешь, мне кажется, что меня посадят в тюрьму». Мама говорит: «Как ты можешь так говорить, у нас через несколько дней свадьба». Он говорит: «На протяжении всего концерта не покидало чувство, что меня арестуют». Он проводил ее до дома, потом подошел к дому, где жил, и увидел автомобиль. Тогда было мало автомобилей в Ленинграде, и он понял, что это за ним. Поднялся, и действительно, в его доме уже были представители соответствующей службы» (Евангелие и свобода: Ответы митр. Кирилла на вопросы о Иакинфа Дестивеля и иером. Александра (Синякова); опубл. в переводе на франц. яз.: *L'Évangile et la liberté*. 2006. Р. 13). При аресте М. В. Гундяеву было инкриминировано хранение учебных конспектов Богословских курсов, к-рые следствие сочло «антисо-

ветской литературой». В это время ОГПУ «раскручивало» дело о попытке верующей молодежи Ленинграда, связанной с Киевским подворьем, убить Сталина. Следователь пытался и от Михаила добиться самоговора, но тот держался стойко и все обвинения отрицал; невзгоды и испытания предыдущих лет из его недолюгой, 26-летней жизни подготовили его к твердому стоянию за веру. Не все имели такой опыт и смогли противостоять жесткому напору следствия: запуганные, доведенные до отчаяния 16–17-летние мальчики из прихода «сознались» в немыслимом и неосуществимом замысле. Ленинградское ОГПУ рапортовало о предотвращении убийства вождя; подписавшие признание юноши получили большие сроки. М. В. Гундяев был осужден 25 февр. 1934 г. на 3 года работ в исправительно-трудовом лагере, отправлен на Колыму. В канун 1937 г. Михаила освободили; он вернулся в Ленинград, женился, начал работать на ленинградских предприятиях токарем, затем техником-технологом и, наконец, конструктором и



*М. В. Гундяев.
Тюремная фотография.
1934 г.*

начальником цеха. 18 нояб. 1940 г. в семье Гундяевых родился сын Николай — буд. протоиерей и профессор ДА. В годы блокады Ленинграда М. В. Гундяев остался в городе, работал на заводе, строил оборонительные укрепления, был госпитализирован из-за крайнего истощения. В 1943 г. его призвали в армию; но он был настолько истощен, что не попал в действующую армию; как специалиста-конструктора его направили в Н. Новгород, где он занимался приемкой танков Т-34. После войны М. В. Гундяев вернулся в Ленинград



стоятелем в Александро-Невский храм в Красном Селе, в 1970 г. назначен настоятелем Серафимовского храма в Ленинграде.

*М. В. и Р. В. Гундяевы.
1938 г.*

на завод, к своей семье. 20 нояб. 1946 г. у Михаила и Раисы Гундяевых родился 2-й сын — Владимир (впосл. Патриарх Московский и всея Руси Кирилл).

Короткая передышка, которую советская власть дала Церкви в послевоенные годы, позволила ранее осужденным по политическим статьям прийти на служение в Церковь. В 1947 г. М. В. Гундяев подал прошение Ленинградскому митр. Григорию (Чукову) о рукоположении в священник. Митр. Григорий, сам прошедший через расстрельный приговор, многолетнее тюремное заключение, ссылки, предупредил, что священнику, имеющему такую биографию, как у М. В. Гундяева, он не сможет дать приход в Ленинграде: «Если Вы действительно желаете сменить свою ленинградскую квартиру на проживание на самом отдаленном приходе Ленинградской епархии, в селе Петрова Гора, то я Вас рукоположу. Но на служение в городе Ленинграде не рассчитывайте. Так что идите и советуйтесь с супругой». Семья приняла решение переехать в село. Однако митр. Григорий сумел обойти препоны и 16 марта 1947 г. рукоположил М. В. Гундяева в священник, назначив в храм Смоленской иконы Божией Матери на Васильевском о-ве. Храм незадолго до этого был передан Церкви, после того как 6 лет стоял закрытым. В 1949 г. в семье свящ. Михаила и Раисы родилась дочь Елена, посвятившая себя, так же как и братья, церковному служению (она много лет проработала в б-ке Ленинградской (С.-Петербургской) ДА, в 2013 являлась проректором по культуре СПбДА, зав. регентским отделением). В 1951 г. свящ. Михаил был переведен в Спасо-Преображенский собор, в 1957 г. возведен в сан протоиерея, в 1959 г. назначен помощником благочинного. В 1960 г. переведен на-

прот. Михаил в 1961 г. окончил Ленинградскую ДС, в 1970 г. — ЛДА. В возрасте 63 лет он защитил диссертацию и стал кандидатом богословия. Скончался 13 окт. 1974 г.



*Свящ. Василий Гундяев
и прот. Михаил Гундяев.
60-е гг. XX в.*

в Ленинграде; в 1984 г., умерла его жена Раиса Владимировна.

Детство, юность и начало церковного служения будущего Патриарха. С самого раннего возраста буд. Патриарх знал, что хочет служить Церкви: «Я всегда хотел быть священником, не помню того времени, когда бы я не хотел быть священником. Вскоре после того, как я научился ходить и говорить, я потребовал, чтобы у меня было свое облачение. Одна монахиня, алтарница в храме Смоленской иконы Божией Матери на Смоленском кладбище в Ленинграде (это первый храм, где служил мой отец), сшила мне из части старого протодиаконского ораря епитрахиль, а мама сделала палицу. Какую-то ткань я использовал в качестве фелони — и «служил»... Жили мы тогда очень бедно: помимо совсем маленькой комнатки, где нахо-

дились книги отца и его письменный стол, у нас была одна 19-метровая жилая комната на Васильевском острове (на пять человек семьи). В этой 19-метровой комнате и прошло мое детство, там я и «служил» («Сопротивляться злу и утверждать добро». 2001. С. 11).

В 5 лет мальчик серьезно заболел пневмонией; болезнь длилась долго, отступила только по молитвам к прав. Иоанну Кронштадтскому. «Мы жили в послевоенном Ленинграде очень стесненно, в комнате было совсем мало мебели и не было никаких украшений, — рассказывал К. — Лишь на стене висела фотография отца Иоанна Кронштадтского — совсем небольшая, выполненная в цвете. Это была скорее старинная гравюра, где праведный был изображен в малиновой бархатной рясе с отворотами. В детстве я любил рассматривать этот портрет. И вот, когда мне стало совсем плохо, мама дала фотографию батюшки. Я не помню, что говорил и как молился, только помню, что портрет был постоянно со мной. А через несколько дней я был совершенно здоров. И тогда я попросил маму поехать на Карповку. Сначала она меня отговаривала, потому что я был еще слаб, а потом сказала: «Поехали». Мы приехали и у всем хорошо известного окошечка под пристальным взглядом дежурившего рядом милиционера благодарили отца Иоанна Кронштадтского за посетившее нашу семью чудо» (Торжества по случаю 100-летия преставления св. прав. Иоанна Кронштадтского проходят в С.-Петербурге // РПЦ: Офиц. сайт ОВЦС). В возрасте 6 лет Володя вместе с родителями путешествовал в Псково-Печерский в честь Успения Пресв. Богородицы мон-рь, где встретился с известным старцем иеросхим. Симеоном, к-рый на всю жизнь стал для Патриарха образом святого, обладающего «неоскудевающим радованием о Господе и мире Божием» (см.: Комсомольская правда: Газ. 2009. 29 янв.)

Школьные годы Патриарха пришлись на время массивного наступления власти на Церковь. В постановлении ЦК КПСС от 7 июля 1954 г. «О крупных недостатках в научно-атеистической пропаганде и мерах ее улучшения» предлагалось «преподавание предметов (история, литература, естествознание, физика, химия и т. д.) насытить атеистическим содержанием», а в развивающем



эту тему постановлении идеологической комиссии при ЦК КПСС предписывалось «усилить антирелигиозную направленность школьных программ». Школьные учебники активно перерабатывались в этом направлении. В таких условиях ребенку из верующей семьи нужно было проявлять особую стойкость, чтобы не поддаваться давлению со стороны учителей, одноклассников и дирекции. Отказ от вступления в пионерскую и в комсомольскую организации делал Володю Гундяева, как и др. верующих детей, изгоем в советской школе. В этой области у Гундяевых уже имелся свой нелегкий семейный опыт: 19 мая 1929 г. газ. «Безбожник» опубликовала ст. «Дети машиниста Гундяева». Безмянный рабкор писал: «В школе они ведут себя вызывающе. Рассказывают другим о жизни святых. Убегают с уроков обществоведения...» — и ставил вопрос ребром: «Нужно задуматься над тем, стоит ли учить таких в советской школе». Спустя 30 лет история повторилась в новом поколении семьи Гундяевых. «Я шел в школу как на Голгофу, — вспоминал Патриарх. — ...меня вызывали на педсоветы, на диспуты с преподавателями и учениками, и я всегда побеждал, потому что в советское время наши учителя к таким диспутам были не готовы, а я старался быть готовым» («Россия может дать новую жизнь Вселенной»: Интервью митр. Кирилла / Записал: Е. Суворов // Вера-Эском. Сыктывкар, 2005. № 501. Окт.). Школьные годы закалили характер Патриарха. В эти же годы, и не в последнюю очередь благодаря подготовке к вынужденным школьным диспутам, были заложены основы его образования: домашняя религ. б-ка (более 3 тыс. томов, в т. ч. практически недоступные в то время труды Н. А. Бердяева, С. Л. Франка, о. Сергия Булгакова) стала базой для самообразования.

Преследование священнослужителей в послевоенные годы часто принимало формы экономического давления: на священника накладывались чрезмерные налоговые обязательства, неисполнение которых грозило арестом и лишением права на служение. Не избежала такого давления и семья прот. Михаила Гундяева, вынужденная для выплаты налогового бремени занять деньги у друзей и знакомых; на долгие годы семья ока-

залась раздавлена этим долговым бременем (долги окончательно смог вернуть только буд. Патриарх спустя много лет). Поэтому после 8-го класса Владимир, не желая материально обременять родителей, ушел из дома и поступил на работу в Ленинградскую комплексную геологическую экспедицию Северо-Западного геологического управления, трудился там в 1962–1965 гг., одновременно обучаясь в вечерней школе, где отдавал предпочтение точным наукам, преимущественно физике и химии.

Эпоха 60-х гг. XX в. была временем всеобщего интереса к точным наукам, когда профессия ученого обладала огромной притягательностью и авторитетом. Владимир планировал по окончании школы поступить на физический факультет Ленинградского ун-та и, уже получив высшее светское образование, посвятить себя священнослужению. Однако старший брат Николай, к тому времени учившийся в Ленинградской ДС, организовал его встречу с Ленинградским митр. *Никодимом (Ротовым)*. Эта встреча стала определяющей в судьбе буд. Патриарха, так ее описавшего: «Выслушав меня, он сказал: «Знаешь, Володя, ученых в нашей стране очень много, если их поставить друг за другом, то цепочка дотянется до Москвы, а вот священников мало. Кроме того, неизвестно, удастся ли нам принять тебя в семинарию после института. Так что поступи-ка ты сразу в семинарию» (*Ларина Н.* Митрополит Кирилл: «Я отдал себя в руки Божии» // Радонеж: Газ. 2008. № 7 (191)). Выбор был сделан, и в 1965 г. 18-летний В. Гундяев поступил в Ленинградскую ДС, ректором которой являлся проф. прот. Михаил *Сперанский*, ученик Н. Н. *Глубоковского*. В нач. 60-х гг. Ленинградские духовные школы находились на грани закрытия, власти усиливали давление на Церковь, требуя сократить количество духовных учебных заведений, ограничить число учащихся, вмешивались в набор студентов, не допуская к поступлению лиц с высшим светским образованием, из интеллигентных семей, развитых и подготовленных. Одной из первых пострадала Ленинградская ДС. Патриарх вспоминал: «Семинарию и академию готовили к закрытию. Осуществлялся довольно жесткий отбор студентов. Делалось это при активном вмешательстве

властей. И начиная с 1960 г. в семинарию брали очень мало слушателей. Причем принимали людей очень низкого интеллектуального уровня, и чаще всего душевнобольных. А те, кто уже учился в академии и заканчивал ее, это были молодые, здоровые, симпатичные, достаточно развитые люди. И эта граница воспринималась мною видимым образом. Входишь, бывало, на трапезу, за столами «гудят» полные академические курсы: четвертый, третий, второй. Первый — уже поменьше. А за семинарскими столами — мрак и уныние» (*L'Évangile et la liberté*. 2006. P. 30). В этих условиях академия и семинария сумели сохранить высокий интеллектуальный уровень профессорско-преподавательской корпорации.

В нач. 1966 г. митр. Никодим назначил Владимира личным секретарем. Уже сформировав мнение о выдающихся способностях студента Гундяева, митрополит поставил условие — ускоренное овладение знаниями: Владимир за один год должен был пройти материал и сдать экзамены за 2 курса. С этого времени началось церковное служение В. Гундяева, насыщенное непрерывным трудом и постоянно возрастающим перечнем обязанностей. Примером для него был 36-летний митр. Никодим, к-рый наряду с руководством одной из крупнейших рус. епархий одновременно возглавлял Отдел внешних церковных сношений Русской Церкви ОВЦС (см. ст. *Отдел внешних церковных связей*), фактически ставший в эти годы центром принятия решений по внутренней и внешней политике Церкви. Именно митр. Никодим сумел доказать властям, что активное участие Церкви в международной миротворческой деятельности в условиях «холодной войны» и идеологического противостояния СССР и стран Запада требует и изменений во внутренней гос. политике в отношении Церкви, ее смягчения в отношении всемирно известных церковных центров (прежде всего мон-рей). Митр. Никодим настаивал на том, что власть не должна препятствовать формированию нового поколения епископов, богословски образованных и энергичных, способных достойно представлять Церковь в международных контактах.

По свидетельству митр. Крутицкого и Коломенского *Ювеналия (Поляр-*



кова) об ОВЦС в сер. 60-х гг. XX в., «государство тогда пошло на активное использование Церкви в своей внешней политике. Митрополит Никодим, исходя из своих глубоких патриотических убеждений, был активно в это вовлечен. И в то же время он убедительно ставил вопрос перед властями, что для участия в миротворческом служении нужны молодые, образованные священнослужители. В тех условиях это была единственная «кузница» таких кадров в Русской Православной Церкви. В результате создано своего рода мощное ядро в нашей Церкви, состоящее из епископов, клириков и мирян, богословски образованных и мыслящих, способных к творческому диалогу, внутривосстановлению и общехристианскому, а также к диалогу с современным миром. Советское государство желало от Церкви только политической пользы, но благодаря напряженным усилиям и творческой мысли митрополита Никодима постепенно возрастала внутренняя сила Церкви» (*Ювеналий (Поярков), митр.* Предисловие // *Человек Церкви: К 20-летию со дня кончины и 70-летию со дня рождения Высокопреосвященнейшего митр. Ленинградского и Новгородского Никодима, Патриаршего Экзарха Западной Европы (1929–1978).* М., 1998. С. 8).

Характеризуя деятельность митр. Никодима, К. выделил в качестве главной задачи своего учителя «целенаправленное осуществление программ обновления епископата Церкви, в то время крайне малочисленного, достигшего преклонных лет и к тому же стремительно сокращавшегося в силу естественных и печальных причин. Апеллируя к необходимости воспитания молодых кадров для более эффективного участия Русской Церкви в международных миротворческих инициативах и в экуменическом движении, владыка митрополит добился от светских властей согласия на епископские хиротонии для большой группы своих ставленников и постриженников. Подобно полководцу, решающему большую стратегическую задачу, митрополит Никодим вводил свежие силы из своего личного резерва в духовную битву за будущее Церкви, а значит, и России» (*Слово митр. Смоленского и Калининградского Кирилла на церковно-научной конференции, посвященной 30-летию со дня кончины митр. Ле-*



*Иером. Кирилл (Гундяев)
в день рукоположения.
1 июня 1969 г.*

нинградского и Новгородского Никодима (Ротова), 4 сент. 2008 г. ЛДА. Санкт-Петербург // РПЦ: Офиц. сайт ОВЦС). Одним из таких «резервистов» митр. Никодим считал своего молодого помощника, интенсивно готовя его к буд. служению. В эти годы В. Гундяев, сопровождавая митр. Никодима, участвовал в заседаниях III Всехристианского мирного конгресса в Праге, IV ассамблеи Всемирного Совета Церквей (ВСЦ) в Уппсале (Швеция), в заседаниях центрального комитета ВСЦ и молодежной комиссии Христианской мирной конференции, знакомясь с международной деятельностью Русской Церкви.

Работа с митр. Никодимом коренным образом поменяла планы Владимира на будущее. «Я, поступив в семинарию, не думал о монашестве... — вспоминал в посл. Патриарх. — Моей целью было окончить семинарию и академию, получить богословское образование. Я мечтал быть богословом и, может быть, совмещать это с приходским служением. Но когда я был назначен на пост секретаря митрополита Никодима, то стали возникать мысли о монашестве. Во-первых, потому, что владыка подчеркивал важность монашеского служения для современной жизни Церкви. А во-вторых, образ жизни: мне необходимо было отдавать себя служению в гораздо большей степени, чем при обычной семейной жизни. Я невольно стал задавать себе вопросы о том, как же сложится моя судьба дальше. Митрополит говорил, что работать надо так и еще

больше. Что другого пути нет, нас мало» (цит. по: *Иларион (Алфеев)*. 2009. С. 54). В 1969 г. 22-летний В. Гундяев подал прошение о пострижении в монашество. К этому времени он, пройдя 8-летний цикл обучения за 4 года, уже заканчивал учебу в ДА. 3 апр. 1969 г. митр. Никодим постриг Владимира в монашество с именем в честь равноап. *Кирилла*, просветителя славян. 7 апр., в праздник Благовещения Пресв. Богородицы, К. был рукоположен митр. Никодимом во диакона, 1 июня того же года — во иерея. Одновременно с прохождением священнической практики К. сдавал экстерном экзамены за последний курс академии, получив по всем предметам оценки «отлично». Спустя год по окончании академии, в июне 1970 г., К. была присуждена степень кандидата богословия за диссертацию «Становление и развитие церковной иерархии и учение православной Церкви о ее благодатном характере», в которой на основе творений ранних отцов Церкви (Игнатия Богоносца, Ириней Лионского и др.), с учетом трудов богословов XX в. рассматривается становление епископата в древней Церкви. Научным руководителем диссертанта был прот. Ливерий *Воронов*. После защиты диссертации К. был оставлен при ЛДА профессорским стипендиатом, преподавателем догматического богословия и помощником инспектора. Одновременно он исполнял обязанности наставника 1-го класса семинарии и личного секретаря митр. Никодима.

В 1971 г. митр. Никодим поручил К. самостоятельно принять решение о вступлении духовных школ РПЦ в Синдесмос (англ. SYNDESMOS) — Всемирное братство правосл. молодежи. Синдесмос был основан в 1953 г. по инициативе правосл. богословов и церковных деятелей, в т. ч. протоиереев Иоанна *Мейендорфа* и Александра Шмемана, и первоначально действовал только в Зап. Европе и США. С 1964 г. в орг-цию вошли представители правосл. духовных учебных заведений Вост. Европы. В СССР, где главной задачей атеистической пропаганды власть полагала полное ограждение от религ. влияния прежде всего молодежи, о деятельности такой орг-ции не могло быть и речи. Позднее Патриарх вспоминал о том, что к 1971 г. митр. Никодиму удалось несколько



поколебать позицию властей, но риск подставить Церковь под очередной удар был очень велик: «Как Церковь, так и духовная жизнь народа находились под жестким контролем правительства, и большей частью власти не желали появления православного молодежного движения, чтобы не допустить активности ни Церкви, ни молодежи. Этого не хотели власти, но горячо желала Церковь, и мы были обязаны найти верное решение... чтобы вдохновить такое церковное движение. Но нужно было сделать так, чтобы не вызвать нестроения в Церкви и не спровоцировать ужесточение церковной политики властей». Одновременно Синдесмос «мог бы стать средством к тому, чтобы оживить и вдохновить православное молодежное движение и в стране, и в Церкви, мог бы обогатить нас опытом молодежной работы, навыки которой были давно утрачены» (цит. по: Юревич Д. Синдесмос и Санкт-Петербургские духовные школы // ХЧ. 1999. № 18. С. 26–80). Решение о вступлении Русской Церкви в Синдесмос он должен был принять непосредственно во время ассамблеи Синдесмоса, на которую К. прибыл с 2 уже подписанными митр. Никодимом письмами — о вступлении в эту орг-цию и о том, что «решение откладывается». Выбор он сделал сам — духовные школы Московского Патриархата вступили в Синдесмос. К. был избран членом исполнительного комитета Синдесмоса. Это стало его первым дипломатическим послушанием.

12 сент. 1971 г., в праздник блгв. кн. Александра Невского, К. был возведен в сан архимандрита, 19 окт. того же года Свящ. Синод назначил его представителем Московского Патриархата при ВСЦ в Женеве. Это назначение было неожиданным и не очень желанным. К. готовился к другому — к дальнейшей учебе и к богословскому поприщу. «Митрополит Никодим мне говорил: «Заканчивай академию поскорей, потому что потом у тебя появится возможность поехать для научной специализации за границу». Когда я его спросил, куда, он ответил: «Скорее всего, в Оксфорд». Он аргументировал это тем, что помимо прекрасных возможностей для богословского образования там еще и очень хороший православный приход. Но прошло всего 2 года, и учеба в Оксфорде обернулась работой в Женеве.



Архим. Климент (Толстихин),
иером. Лев (Церпицкий),
архим. Кирилл (Гундяев), в центре —
митр. Ленинградский и Новгородский
Никодим (Ротов).
12 сент. 1971 г.

Митрополит Никодим, помня о своем обещании, в утешение мог сказать только одно: «Следующее поколение будет учиться в Оксфорде, а твоему поколению нужно работать» («Спротивляться злу и утверждать добро». 2001. С. 15). Отношения Русской Церкви с ВСЦ были далеко не простыми. В 1948 г. на Совещании правосл. Церквей в Москве было принято решение об отказе от участия в этой влиятельной международной христ. орг-ции. Только спустя 10 лет, после тщательного изучения тех возможностей, к-рые эта международная трибуна давала для свидетельства о Православии и для защиты Русской Церкви от нового этапа гонений со стороны гос-ва, было принято принципиальное решение о возможности участия в ВСЦ. 30 марта 1961 г. Свящ. Синод постановил «считать вступление РПЦ в ВСЦ своевременным». В 1961 г., на 3-й ассамблее ВСЦ в Нью-Дели, РПЦ стала его полноправным членом. Примеру Русской Церкви последовали и др. участники Совещания 1948 г. При вступлении в ВСЦ правосл. Церкви сделали «Заявление», в к-ром четко изложили правосл. видение христ. единства: «Православные не могут принять идею «равенства деноминаций» и не могут рассматривать христианское воссоединение просто как межденоминационное урегулирование. Право-

славная Церковь не конфессия, не одна из многих и не одна среди многих конфессий. Для православных православная Церковь — это именно Церковь... Православная Церковь... имеет особое и исключительное место в разделенном христианском мире как носитель и свидетель традиций древней неразделенной Церкви, из которых происходят все существующие деноминации путем упрощения и отделения... Единство может быть восстановлено деноминациями их возвращением к общему прошлому» (Православие и экуменизм: Док-ты и мат-лы, 1902–1998. М., 1999². С. 248–249).

К. так сформулировал цели своей работы как представителя Русской Церкви при ВСЦ: «...чтобы Русская Церковь лучше знала, что происходит в мире, и для того, чтобы мир лучше знал, что такое Русская Церковь» (L'Évangile et la liberté. 2006. Р. 28). Трибуна ВСЦ была открыта для обсуждения любых вопросов, в т. ч. о положении Церкви и верующих в СССР. Отвечая на них, нужно было всегда помнить, что непродуманное выступление могло спровоцировать власти в СССР на новые репрессии. Приходилось учиться недомолвкам, эзопову языку: «Нас спрашивают: «Свободна ли Церковь в вашей стране?» Мы отвечаем, что Церковь действует настолько, насколько ей позволяют действовать законы и сложившаяся политическая практика. Если затем следовал вопрос о воскресных школах, то звучал ответ, что у нас нет воскресных школ и религиозного образования, потому что это запрещено законом. «А что у вас есть?» — «У нас есть право совершать богослужения». На самый болезненный вопрос о находящихся в заключении исповедниках за веру «ответ всегда был такой — есть среди христиан люди, находящиеся в заключении, относительно которых существует официальная точка зрения власти, что они были посажены в тюрьму не по своим религиозным убеждениям» (цит. по: Иларион (Алфеев). 2009. С. 60). Церковные дипломаты активно использовали международный фактор для облегчения судьбы тех, кто был репрессирован за веру. Патриарх вспоминал: «Как представитель Русской Православной Церкви при Всемирном Совете Церквей я имел возможность, приезжая в Москву, посещать Совет по делам религий и до-



кладывать о настроениях мировой христианской общественности. И я активно проводил мысль о том, что репрессии против отдельных личностей очень не полезный для престижа нашей страны фактор. Я мог это не просто декларировать, но и доказать, потому что имел широчайший круг общения среди очень известных людей как в христианском, так и в дипломатическом мире». Патриарх свидетельствует: «За все время пребывания за границей я ни разу не покривил душой. Нет ни одного факта, в отношении которого мне бы приходилось раскаиваться» (Там же. С. 60–61). К. активно участвовал во всех мероприятиях ВСЦ, с 1975 г. вошел в центральный и исполнительный комитеты ВСЦ и вплоть до 1998 г. участвовал в их работе, не пропустив ни одного заседания. В 1-й пол. 70-х гг. К. стал постоянным участником богословских диалогов РПЦ с представителями др. конфессий.

Три года, проведенные в Женеве, дали К. как огромный опыт в церковно-дипломатической области, так и возможность общения с рус. духовенством и верующими за рубежом. В храм Рождества Пресв. Богородицы в Женеве, весьма скромный по своим размерам, вначале ходило очень мало людей: контакты между служителями Церкви и посольскими работниками не поощрялись, верующие вынуждены были скрывать свою религиозность. Но постепенно при новом настоятеле, образованном и общительном, храм стал наполняться прихожанами.

Ректор Ленинградских духовных школ. 26 дек. 1974 г. решением патриарха Московского и всея Руси Пимена (Извекова) и Свящ. Синода 28-летний К. был назначен ректором Ленинградских ДАиС; он стал самым молодым ректором в истории академии. Офиц. вступление в должность состоялось 12 янв. следующего года. На богослужении в Троицком соборе Александро-Невской лавры в присутствии ленинградского духовенства, преподавателей, учащихся духовных школ и многочисленных верующих митр. Никодим, вручая новопоставленному ректору жезл, так определил задачи буд. ректорского служения К.: «...возглавление воспитания и формирования тех, которые будут благовестниками Евангелия, священниками Бога Вышнего и служителями Господа Иисуса

Христа... развитие отечественной богословской науки, что является непрременной обязанностью духовной академии, центра научной богословской мысли» (ЖМП. 1975. № 5. С. 25). Выполнить этот наказ в условиях постоянного противодействия со стороны советских властей, стремившихся к разрушению богословских и образования и науки, было не просто.

Молодой ректор дал новый импульс работе Библистической группы, созданной в 1969 г. Ее задачей было возрождение отечественной библистики «на основе методологических принципов, выработанных исследователями в кон. XIX — нач. XX в., и на базе организационных принципов работы над Библией, предложенных Святейшим Синодом в 1850–1860-е гг.» (Доклад председателя Библистической группы при Ленинградской Духовной академии *еп. Выборгского Кирилла* на Филаретовском вечере в Московской Духовной академии 14 дек. 1976 г.— Архив СПбДАиС). В 1975 г. группа опубликовала в «Богословских трудах» ряд важных архивных документов. В 1976/77 уч. г. ректор приступил к пересмотру учебных планов, чего не делалось в ЛДАиС более 20 лет. Это была длительная и слож-

журналы совета ЛДАиС свидетельствуют, что, напр., самостоятельная работа над книгами из библиографических списков внедрялась под нажимом ректора в течение неск. лет, пока не стала нормой в учебном процессе. Еще одной задачей стала корректировка содержательного наполнения учебных курсов, чтобы сделать изучение богословских дисциплин более концентрированным и избежать повторения семинарских и академических предметов. Традиционно основные богословские курсы сначала преподавали в семинарии, а затем — по более расширенной программе — вновь читали в академии. По настоянию ректора учебные программы были реформатированы таким образом, чтобы в академии основой стала самостоятельная научная работа студентов. Одновременно началась работа по описанию в рукописном отделе Государственной публичной б-ки им. М. Е. Салтыкова-Щедрина архивов СПбДА, Н. Н. Глубоковского, И. И. Бриллиантова.

3 марта 1976 г. Свящ. Синод под председательством патриарха Пимена принял решение о возведении ректора Ленинградских духовных школ в сан епископа Выборгского, викария Ленинградской епархии. К этому времени К. помимо ректорского нес и церковно-адм. послушание — являлся председа-



*Хиротония
архим. Кирилла (Гундяева)
во епископа Выборгского.
14 марта 1976 г.*

ная работа, призванная путем системных преобразований повысить уровень подготовки семинаристов и студентов академии, приучить их к самостоятельной научной работе. В учебный процесс были введены семинары, на которых студенты в докладах осмысливали лекционный материал, к курсам лекций были составлены обязательные для самостоятельной проработки учащимися библиографические перечни, одновременно повышались требования к дипломным и курсовым работам. Не все удавалось сделать сразу:

телем епархиального совета Ленинградской митрополии (это послушание сохр. за ним все время служения в Ленинграде). 13 марта 1976 г. в храме ЛДА состоялось наречение К. во епископа, 14 марта, в Неделю Торжества Православия, в Свято-Троицком соборе Александро-Невской лавры была совершена епископская хиротония К., к-рую возглавил митр. Никодим. При вручении архиерейского жезла митр. Никодим сказал новопоставленному епископу: «...мне введома сила призвания твоего, настроения и желания твои, мне известен тот внутренний пламень, с которым ты служишь Спасителю мира. Таким пришел ты в духовную школу, таким

стал ты священномонахом, таким был ты на всех послушаниях, куда направляла тебя Десница смотрения Божия. Послушания, которые ты проходил, и для людей с годами и жизненным опытом были бы серьезны, и трудны, и сложны, нелегки они были и для тебя в юные годы твои, но силы твоего существа, отданные навсегда Святой Церкви, ты посвящал без остатка порученному тебе делу и был верный сын послушания. Будь таким до конца твоих дней, совершая Божие дело, врученное твоему попечению, в искренней простоте и с сердечным усердием. Служи Богу твоему так, как служили Ему все избранные Им» (ЖМП. 1976. № 6. С. 11–12). В окт. 1976 г., высоко оценив научно-образовательные достижения ЛДАиС и стремление профессорско-преподавательского коллектива во главе с ректором к повышению уровня преподавания и богословских исследований, патриарх Пимен удостоил академию ордена равноап. кн. Владимира 1-й степени.

В 1978 г. на обучение в регентский класс при ЛДС были приняты 4 девушки. Чтобы преодолеть сопротивление властей этой инициативе ректора, было организовано прошение правосл. женщины из Финляндии, выразившей желание обучаться церковному пению при академии. В 1979 г. состоялось офиц. открытие регентского отделения, поддержанное председателем учебного комитета при Свящ. Синоде митр. Таллинским и Эстонским Алексием (Ридигером; вполн. патриарх Московский и всея Руси Алексий II), к-рое стало важным событием в жизни Ленинградских духовных школ. К. писал в те годы: «Пению в христианском богослужении отведено чрезвычайно видное место. В многочисленных произведениях древней гимнографии — стихирах, тропарях, кондаках и акафистах, положенных на музыку, раскрываются перед молящимися догматы Церкви, в них прославляются величие и благодать Божии, изъясняется значение празднуемого события». Однако в послевоенный период, когда после жесточайших гонений 20–30-х гг. вновь открылись сотни храмов, культура церковного пения уже была во многом утеряна. К кон. 70-х гг. XX в. положение оставалось не многим лучше, в основном вслед. отсутствия профессиональных регентов и учебных заведений для их подготовки. Создавая ре-



*Божественная литургия
в храме св. Иоанна Богослова
Ленинградских духовных школ.
1976 г.*

гентское отд-ние в ЛДАиС, ректор так сформулировал свою задачу — учреждение «такой школы, которая бы явилась воплощением желаний регентов старой России, школы, в которой будущие руководители церковных хоров получили бы все необходимые знания» (К реорганизации регентского класса при Ленинградских духовных академии и семинарии // ЖМП. 1980. № 5. С. 13–15). 1 сент. 1979 г. 20 студенток регентского отд-ния приступили к учебе.

Особой заботой ректора было преподавание древних и новых языков: были разработаны новые курсы церковнослав. языка, оборудован лингфонный кабинет, в академии в рамках преподавания греч. языка был введен курс по текстологии НЗ с самостоятельными работами студентов. В годы ректорства буд. Патриарха ЛДАиС фактически стали одним из образовательных центров мирового Православия: число сту-



*Благословение детей.
Храм св. Иоанна Богослова
Ленинградских
духовных школ.
1976 г.*

дентов из братских правосл. Церквей все время возрастало, в результате в 1981/82 уч. г. был образован фак-т иностранных студентов с программами преподавания рус. языка. Ректору удалось организовать новые научные кафедры (кафедру литургики в 1981/82 уч. г., кафедры общецерковной истории и истории Русской Церкви и слав. Церквей в 1982/83 уч. г.). Новые учебные курсы настоятельно требовали и др. учебников. Были созданы новые или серьезно переработаны прежние пособия по Свящ. Писанию, основному богословию, византологии, церковной археологии, новейшей истории, истории унии (что было очень важно в связи с большим числом учащихся из зап. областей Украины, где исторически позиции унии были сильны). Ректор принимал непосредственное участие в рецензировании и научном редактировании новых учебников и пособий. Важнейшей задачей духовной школы К. считал преодоление разрыва между рус. богословской наукой, находившейся в вынужденной изоляции, и достижениями зап. богословской мысли. Он поставил на систематическую основу перевод сочинений зап. авторов на рус. язык: «Я организовал целый цех переводчиков, которые занимались переводом современной богословской литературы, как католической, так и православной. До сих пор у меня в моей личной библиотеке хранятся напечатанные на машинке эти переводы: итогов богословия двадцатого века, книга Карла Ранера, Бальтазара и так далее. И мы не держали это просто в каких-то запасниках, мы вводили всю эту литературу в учебный процесс» (L'Évangile et la liberté. 2006. P. 32).

Помимо административной работы ректор вел преподавательскую деятельность. Начиная с 1975/76 уч. г. он читал на 1-м курсе академии лекции по патрологии, в нач. 80-х гг. также читал лекции по

истории экуменизма в аспирантуре при МДА. К. выступал с лекциями в богословских центрах

Финляндии: в ун-те в Хельсинки, на пастырском семинаре в Куопио, в Турку, в отечественных академических ин-тах, напр. в Ин-те востоковедения АН СССР в Ленинграде, издавал свои научные статьи и исследования. После публичной лекции «Особенности раннехристианского церковного устройства в свете решения вопроса о времени и месте происхождения Дидахи» (20 марта 1978) К. было присвоено звание доцента (28 марта 1978).

Одну из главных своих задач как организатора церковной науки и образования К. видел в соединении церковного знания с нуждами совр. церковной и общественной жизни: открытые и сформулированные отцами и учителями Церкви знания о Боге, Церкви, человеке необходимо вписывать в конкретный историко-культурный контекст.

Ректор активно вовлекал преподавателей и студентов Ленинградских духовных школ в международную деятельность. Представители ЛДА участвовали в богословских диалогах, в ассамблеях Синдесмоса, в заседаниях центрального комитета и различных рабочих групп ВСЦ. В Ленинградских духовных школах проводились международные семинары и конференции, на к-рые приглашали видных богословов из-за рубежа; студенты и преподаватели ЛДА смогли посетить Св. землю (дек. 1980). Активная международная научная деятельность Ленинградских духовных школ не только расширяла богословский кругозор преподавателей и студентов, но и способствовала укреплению авторитета и позиции ЛДА в ее противостоянии богоборческой власти.

Академическую деятельность К. совмещал с работой на церковно-дипломатическом поприще. Спустя полгода после хиротонии он был назначен заместителем патриаршего экзарха Зап. Европы в помощь в этом служении митр. Никодиму. После назначения экзархом митр. *Филарета (Вахромеева)* К. было поручено окормление патриарших приходов в Финляндии. В 1976 г. К. вошел в Комиссию Свящ. Синода по вопросам христ. единства и межцерковных сношений (с 1979 Комиссия по вопросам христ. единства) и стал принимать самое активное участие в работе этого органа, в к-ром под председательством митр. Никодима разрабатывалась стратегия диплома-

тической деятельности Русской Церкви в международной обстановке «холодной войны». К. сразу стал одним из ведущих дипломатов Русской Церкви. В наиболее драматичный период международного противостояния эта ответственность только возрастала — и в связи с преждевременной кончиной митр. Никодима 5 сент. 1978 г., и в результате смены руководства ОВЦС в 1981 г. (35-лет-



Заупокойное богослужение на могиле митр. Ленинградского и Новгородского Никодима (Ротова). Изуменское кладбище Александро-Невской лавры. 1978 г.

ний К. был одним из 4 кандидатов, предложенных митр. Ювением (Поярковым), на должность председателя ОВЦС в 1981).

2 сент. 1977 г. решением патриарха Пимена К. был возведен в сан архиепископа. К. сопровождал патриарха Пимена в зарубежных поездках, в т. ч. во время офиц. визита к К-польскому патриарху *Димитрию I* (окт. 1977), участвовал в интронизации Католикоса-Патриарха всей Грузии *Илии II* (дек. 1977), в праздновании 1300-летия основания Болгарского гос-ва (нояб. 1980) и др. 23 дек. 1980 г. К. был назначен членом Комиссии по организации празднования 1000-летия Крещения Руси.

В годы ректорства в ЛДАиС К. активно трудился и в сфере международных контактов. В окт. 1978 г. участвовал в беседах с представителями Римско-католической Церкви, представлял РПЦ на 1-й встрече Смешанной Православно-Римско-католической комиссии на островах Патмос и Родос в мае-июне 1980 г. По сути, будучи с 1977 г. секретарем Межправославной технической богословской комиссии по подготовке богословского диалога с Римско-католической Церковью, К. во многом определил позицию правосл. Церкви в преддверии начала богословского диалога. Принцип равенства и доверия в диалоге сохранился до рубежа 80-х и 90-х гг. XX в., когда отношения между правосл. и католич. Церквями осложнились из-за агрес-

сивной деятельности греко-католич. Церкви на Украине.

Много сил требовалось для постоянной работы в ВСЦ, где с 1975 г. К. представлял РПЦ в качестве члена ЦК и исполкома ЦК ВСЦ, работал в комиссии «Вера и церковное устройство», в 1976 г. был включен в состав важного рабочего органа — Комитета по пересмотру программ и деятельности ВСЦ. Его избрание в ЦК ВСЦ состоялось на V ассамблее ВСЦ (Най-

роби, 23 нояб.— 10 дек. 1975). На этой ассамблее

позиции правосл. делегаций были учтены не в полной мере и по вопросам о единстве Церкви, о развитии миссии, и о едином дне празднования Пасхи. Через неск. дней после возвращения рус. делегации Свящ. Синод поручил Комиссии по вопросам христианского единства и межцерковных сношений проанализировать документы ассамблеи и подготовить заявление Русской Церкви. Подготовить этот проект митр. Никодим поручил К. В принятом на заседании Свящ. Синода 3 марта 1976 г. послании Свящ. Синода РПЦ председателю ЦК ВСЦ архиеп. Эдуарду Скотту и генеральному секретарю ВСЦ д-ру Ф. Поттеру были сформулированы основополагающие тезисы отношения Русской Православной Церкви к вопросам экуменизма: «Миссионерство и «совместное свидетельство»... без достижения единства в вере и в основах канонического устройства не только не действуют подлинно единству, но могут быть препятствием на пути к нему, принося трудно и медленно достигаемое единство в жертву внешним эффектам, когда искусственно замалчиваются вероисповедные различия перед внешним миром... По нашему глубокому убеждению, без достижения единства в вере и основах церковного устройства не может быть подлинно «общего христианского свидетельства», а следовательно, и достаточного успеха объединенных действий в миссии...



Другой опасностью, серьезно угрожающей христианскому единству... является питаемая некоторыми участниками экуменического движения иллюзия, что Всемирный Совет Церквей будто бы может достичь такой степени сближения своих Церквей-членов, что одна из будущих его генеральных ассамблей превратится во Всехристианский Собор. Думать так — значит предполагать, что Всемирный Совет Церквей может в будущем стать некоей «сверх-церковью»... Священное Писание и опыт Церкви исключают возможность конвергенции христианства с секулярными идеологиями. Именно поэтому диалог должен априори не допускать идеи таковой конвергенции. Что касается диалога с представителями нехристианских религий, то он на тех же основаниях ни в какой степени не должен вести к синкретизму. Православная Церковь не может присоединиться к позиции протестантского большинства, допускающего возможность женского священства, нередко выражающего свое отношение к этой проблеме в чуждых Божественному Откровению секулярных категориях...» (ЖМП. 1976. № 4. С. 7–13). Важность этого послания была особо отмечена в докладах на 1-м Всеправославном предсоборном совещании в нояб. 1976 г. Стало очевидно, что следует принципиально усилить позиции правосл. Церквей в ВСЦ. Эта задача была возложена на новый состав Комиссии Свящ. Синода по вопросам христ. единства и межцерковных сношений, в к-рую был включен К.

В янв. 1979 г. в Кингстоне (Ямайка) на заседании ЦК ВСЦ К. вновь стал членом исполкома ВСЦ. В июле 1979 г. К. возглавлял делегацию РПЦ на Всемирной конференции «Вера, наука и будущее», проходившей в Массачусетском технологическом ин-те (США), и являлся президентом конференции. Его доклад «Основные аспекты христианской ответственности в перспективе ядерного разоружения» был принят с большим вниманием и получил поддержку форума. Позиции РПЦ в международной сфере видимо укреплялись.

В 1984 г. состоялось празднование 175-летия ЛДА. 9 окт., в день памяти ап. и евангелиста Иоанна Богослова, в академическом храме была совершена Божественная литургия, а затем в зале академии в присут-

ствии многочисленных гостей состоялся торжественный акт, на котором К. произнес речь. 26 дек. академия праздновала 10-летие пребывания К. в должности ректора. Прямо во время празднования ректору принесли телеграмму, в к-рой сообщалось, что решением патриарха и Свящ. Синода он освобождается от должности ректора и назначается архиепископом Смоленским и Вяземским. Для К. и для всего профессорско-преподавательского состава академии это было полной неожиданностью. Но не для следивших за Церковью спецслужб, у к-рых деятельность молодого архиепископа вызывала раздражение. В документе Ленинградского областного управления КГБ К., по свидетельству бывш. начальника Смоленского областного управления КГБ А. И. Шиверских, был охарактеризован как «фанатик», который «проводит большую работу по вовлечению молодежи в православную веру», а т. к. он «умело использует средства массовой информации в пропаганде религии», то круг его последователей растет (об этом см. в кн.: *Шиверских А. И.* Разрушение великой страны: Записки генерала КГБ. Смоленск, 2005). Т. о., для ссылки активного архиерея в глухую провинциальную епархию у властных структур имелось немало причин.

Служение на Смоленской кафедре в 1985–1989 гг. 17 янв. 1985 г. К. прибыл в Смоленск. К этому времени Смоленская епархия была одной из беднейших в России. Большинство из действующих храмов находилось в аварийном состоянии и располагались в глухих деревнях и селах. Из 43 священнослужителей, окормлявших многотысячную паству, не было ни одного с высшим богословским или светским образованием. К тому же не все духовенство встретило новоизбранного архиепископа приветливо. Некоторые вначале старались препятствовать деятельности К. Впрочем, очень скоро оппозиционные настроения исчезли, за владыкой потянулись его ученики из Ленинграда и клирики из др. епархий. Первоочередной задачей К. стало восстановление храмов в деревнях и селах Смоленщины. Уже в 1985 г. был осуществлен ремонт в кафедральном Успенском соборе и в Богоявленском соборе Смоленска, восстановлены иконостасы во Введенской ц. в с. Докудове, Борисоглебской и Ниловской церквах

в Новодугинском р-не. В следующем году отреставрированы еще 12 храмов. Для их ремонта и восстановления, а также для помощи малообеспеченным сельским и деревенским приходам были созданы кассы взаимопомощи, что по действовавшему законодательству было незаконным.

На заседании Свящ. Синода 19 апр. 1985 г. к Смоленской епархии был присоединен 1-й приход, открывшийся в Калининграде. Это был единственный правосл. приход на всю Калининградскую обл., окормление которой также поручили К. Сразу после регистрации прихода встал вопрос о выборе места для строительства храма. После долгих и трудных переговоров с властями приходу был выделен участок на месте, где стояла полуразрушенная кирха Юдиттен. После того как место строительства посетил К. и был устроен временный домовый храм, число прихожан стало стремительно расти, и церковное здание было восстановлено за 8 месяцев.

Если ремонтировать уже действующие храмы еще удавалось, то, чтобы преодолеть сопротивление местных властей и добиться разрешения на открытие новых приходов, требовались особые усилия. Тем не менее на Пасху 1986 г. было совершено богослужение в частном доме в г. Ярцево, а в следующем году здесь был основан приход ц. в честь св. апостолов Петра и Павла. К 1988 г. количество приходов увеличилось до 40, в 1988 г. их стало уже 46. В 1986 г. был открыт 2-й приход в Калининградской обл. — в г. Советске, затем ежегодно открывалось по неск. новых приходов. В Калининграде Русской Церкви было передано неск. зданий бывш. нем. кирх, в к-рых открылись кафедральный Крестовоздвиженский собор, храм Покрова, храм Рождества Пресв. Богородицы. Было образовано Калининградское благочиние в составе Смоленской епархии. Определением от 10–11 апр. 1989 г. Свящ. Синод изменил титул правящего архиерея епархии на «архиепископ Смоленский и Калининградский»; этот титул сохранялся за К. вплоть до его избрания Патриархом Московским и всея Руси.

Изменения в отношениях Церкви и гос-ва произошли во время празднования 1000-летия Крещения Руси. В Смоленской области событие было отмечено не только церковными торжествами, но и многими еще непри-



вычными для региона научно-общественными мероприятиями с участием ведущих российских ученых, видных отечественных и зарубежных церковных деятелей. Подлинной победой в юбилейном году стало разрешение на открытие в Смоленске 1-го в Советском Союзе меж-епархиального ДУ, занятия в к-ром



тур (в июле 1993 был организован информационно-издательский отдел, возобновлено издание «*Смоленских епархиальных ведомостей*», в дек. 1996 создан миссионерский отдел). В эти годы К. активно продолжал общецерковное служение. Юбилейный Собор 1988 г., посвященный 1000-летию Крещения Руси, принял подготовленный К. Устав РПЦ. Ярким и актуальным стал его доклад на *Архиерейском Соборе РПЦ*

Перед великим входом на Божественной литургии. Смоленск. 1989 г.

9–11 окт. 1989 г. «Церковь в отношении к обществу в условиях перестройки», в котором впервые были сформули-

на 2 отделения — пастырском и регентском — начались уже в марте 1989 г.; 15 окт. 1990 г. было открыто новое здание уч-ща. Сфера церковной жизни в Смоленской обл. стремительно расширялась: каждый следующий год учреждалось неск. новых приходов (в 1989 открылось 7 приходов), началось восстановление монашеской жизни (возрожден *взвезский во имя св. Иоанна Предтечи муж. мон-рь*, затем *Герасимов Болдинский во имя Св. Троицы муж. мон-рь*, еще через неск. лет — *рославльский в честь Преображения Господня муж. мон-рь*), была создана одна из первых в РПЦ воскресная школа при кафедральном соборе (1989), в к-рую

ронованы основные направления социальной работы РПЦ, определялось общественное значение Церкви и ее задачи в стране, отказавшейся от политики гос. атеизма. Предшествующий опыт К., талант церковного политика, активная жизненная позиция и огромное трудолюбие определили его будущее служение: вскоре после Архиерейского Собора ему было предложено возглавить ключевой в структуре управления Русской Церкви Отдел внешних церковных сношений. К. так расценивал это предложение: «Конечно, у меня был некий опыт межцерковной и церковно-общественной деятельности. В 1989 году мы вступили в эпоху распада Советского Союза. Резко обострились межконфессиональные отношения на Украине. Нужно было сделать что-то, чтобы снять напряжение



Празднование 1000-летия Крещения Руси. Смоленск. Май 1989 г.

и конфронтацию в отношениях, в том числе и между православными и греко-католиками. И, может быть, эти трудности, которые так неожиданно

пришло 150 слушателей, выступления архиерея стали звучать по радио и публиковаться в местной печати, создавались основы для епархиальных СМИ и миссионерских струк-

возникли, и явились причиной того, что я был приглашен на эту должность». К. взял время подумать — он хорошо представлял себе и ответственность перед Церковью на этом

посту, и сложность исторической ситуации. По существу ему предлагалось взять на себя трудные обязательства в момент нарастания кризисных явлений и в Церкви и в стране: «Я понимал, что страна входит в эпоху радикальных перемен... И кто-то из мудрых людей мне говорил: «Ты подожди год, два и посмотри, что будет, и тогда уже соглашайся». Но были и люди, некоторые из них и сегодня работают, несут свое служение, в том числе и в Синоде Русской Православной Церкви, кто сказал мне, что если Бог призывает, то я нужен в этот момент. И не следует думать ни о чем другом. Это совпало с моими собственными убеждениями, что никогда не нужно думать о том, что ты можешь сделать в будущем. Нужно делать сейчас. Это принцип моей жизни. И я до сих пор стараюсь придерживаться именно этого принципа, и потому я принял тогда приглашение Святейшего патриарха Пимена и занял этот пост» (*L'Évangile et la liberté*. 2006. Р. 32–33). 13 нояб. 1989 г. К. был назначен председателем ОВЦС и постоянным членом Свящ. Синода по должности.

Служение на Смоленской и Калининградской кафедре в 1989–2009 гг. Почти 20 лет К. успешно совмещал напряженную общецерковную деятельность с епархиальным служением, продолжая развивать и укреплять одну из самых сложных епархий Русской Церкви — Смоленскую и Калининградскую; каждая из частей епархии, раздельной и географической и исторической, требовала своего подхода. Мн. важные общецерковные инициативы К. сначала осуществлял в Смоленской и Калининградской епархии, где разрабатывались методы управления в новых исторических условиях, приобретался новый опыт. В мае 1991 г. в Смоленске прошел 1-й в истории России церковно-гос. праздник — Дни славянской письменности и культуры — в честь равноапостольных Кирилла и Мефодия, учрежденный Президиумом Верховного совета РСФСР 30 янв. 1991 г. В 1993 г. в Смоленске начало работу 1-е региональное отделение Всемирного русского народного собора.

К нач. 1990 г. в епархии действовало ок. 80 приходов, в основном в Смоленской обл., ежегодно появлялись новые общины: в 1992 г. — 11 в Смоленской обл. и 7 в Калининградской обл., в 1993 г. — соответственно 6 и 5 новых

приходов, в 1994 г.— 4 и 1 новая община и т. д., так что к 1 янв. 2009 г. общее количество приходов достигло 218: 140 — в Смоленской обл. (1 приход на менее чем 7 тыс. жителей) и 78 приходов в Калининградской обл. (1 приход на менее чем 12 тыс. жителей) (Отчет по Смоленско-Калининградской епархии Московского Патриархата за 2008 г.— Архив Смоленско-Калининградского епархиального управления). Росло число социально ориентированных храмов: к 2009 г. в епархии имелось 11 храмов в больницах, 12 — в домах престарелых, 27 храмов в тюремных учреждениях, приходы и монастыри окормляли 10 воинских частей, действовали 4 храма в правосл. гимназиях и 7 храмов в светских учебных заведениях. Рост числа правосл. общин стал результатом постоянного внимания К. к приходской жизни. Несмотря на огромную загруженность общецерковными делами, он регулярно совершал в храмах епархии богослужения, посещал самые отдаленные приходы. Особой заботой К. стало строительство новых храмов как в Смоленской, так и в Калининградской области. Храм в честь Новомучеников и исповедников Российских стал первой за 170 лет новопостроенной церковью в Смоленске. Собор Христа Спасителя в Калининграде ведет свою историю с 30 апр. 1995 г., когда общегородской крестный ход во главе с К. прошел от Крестовоздвиженского собора к месту строительства храма и в основание будущего собора был заложен первый камень. В 1996 г. К. вместе с Президентом России Б. Н. Ельциным установил в фундаменте постройки капсулу с землей, взятой от московского храма Христа Спасителя. 10 сент. 2006 г. патриарх Алексей II освятил верхний храм нового кафедрального собора Калининграда в честь Рождества Христова. На освящение прибыл Президент России В. В. Путин, вызвавший уверенность, что «это величественное сооружение превратится в духовный центр, который будет способствовать развитию дружбы и взаимодействия во всем Балтийском регионе Европы». 27 сент. 2007 г. К. совершил освящение нижнего храма собора в честь Нерукотворного образа Спасителя.

В епархии, где к 1985 г. не было ни одного действующего мон-ря, в кон. 2008 г. имелось уже 10 обителей,



*Молебен
на начало строительства
храма Новомучеников
и исповедников Российских.
Смоленск. Авг. 1994 г.*

среди к-рых возрожденные древние монастыри: *Авраамиев смоленский в честь Положения ризы Пресв. Богородицы во Влахерне* (кон. XII — нач. XIII в., возрожден в 2001), *Свято-Троицкий Герасимов Болдинский* (XVI в., возрожден в 1991), *рославльский Спасо-Преображенский* (XVI в., возрожден в 1996); *Иоанно-Предтеченский* в Вязьме, *Рождественский* и *Троицкий* в Смоленске, *вмч. Димитрия Солунского* в Дорогобуже; в Калининградской обл. при К. были основаны первые обители: *калининградский во имя свт. Николая Чудотворца жен. мон-рь* (1998) и *Приозерский во имя прмц. вел. кнг. Елисаветы Феодоровны жен. мон-рь*



*Встреча
патриарха Московского
и всея Руси Алексея II
в Смоленске.
1 мая 1993 г.*

(2000). Последним в период управления епархией К. был основан *Свято-Никольский скит* смоленского *Герасимова Болдинского монастыря* в бывш. с. Николо-Яровня Кардымовского р-на Смоленской обл. (2007). При поддержке К. мон-ри епархии становились центрами не только духовной и богослужебной жизни, но и социальной и благотворительной деятельности: к 2009 г. под постоянным попечением обителей находились Смоленский областной онколо-

гический центр и больницы, детские дома и дома престарелых, мон-ри окормляли воинские части, при них действовали правосл. гимназия, воскресные школы для детей и взрослых. Как Божие благословение на труды по церковному возрождению духовенство и паства епархии восприняли чудо слезоточения иконы Божией Матери «*Скоропослушница*» 22 нояб. 1991 г. в Успенском кафедральном соборе Смоленска. Вскоре К. передал в Свящ. Синод акт об этом событии, и Синод, рассмотрев обстоятельства чуда, постановил считать происшедшее знаком «особой Божией милости, даруемой всем нам, проходящим через тяжкие исторические испытания» и совершать молитвенное воспоминание ежегодно 22 нояб. как местночтимый праздник.

В мае 1993 г. Смоленскую епархию посетил патриарх Алексей II. Во время первосвятительского визита состоялся многотысячный крестный ход от собора к памятнику защитникам Смоленска, патриарх побывал в Герасимо-Болдинском монастыре, в приходах Вязьмы. Патриарх высоко оценил труды К. по восстановлению святынь и по развитию религ. образования. В 1996 г. К. совершил перезахоронение в усыпальнице кафедрального смоленского Успенского собора праха своих предшественников на Смоленской кафедре: митрополитов св. *Симеона (Милюкова)*, *Сильвестра (Черницкого)*

и *Дорофея (Короткевича)*, чьи останки в нач. 30-х гг. XX в. тайно были перемещены из некропо-

ля смоленского Троицкого мон-ря на городское кладбище. 20 июля 2001 г. состоялось обретение мощей прп. Герасима Болдинского под руинами Иоанно-Богословского придела монастырского Троицкого собора.

Столкнувшись в первые годы епархиального служения с острой нехваткой подготовленных священнослужителей и религ. необразованностью паствы, К. начал развивать в Смоленской епархии как систему духовного образования для

священнослужителей, так и катехизацию паствы. 27 мая 1991 г. состоялся 1-й выпуск Смоленского межъепархиального ДУ; в мае 1995 г. уч-щу был присвоен статус духовной семинарии. В 2000 г. в Смоленской ДС учебный процесс был реформирован согласно определениям Архиерейского Собора от 2 дек. 1994 г. и Свящ. Синода от 19 июля 1999 г. о преобразовании духовных семинарий из 4-годичных средних учебных заведений в высшие учебные заведения с 5-летним сроком обучения. Следуя традициям ЛДАиС, К. особое внимание уделял научной деятельности в духовных учебных заведениях, в т. ч. посредством организации больших научных симпозиумов, с приглашением известных отечественных и зарубежных ученых читать лекции для студентов семинарии, что постоянно расширяло кругозор учащихся и сферу научных интересов преподавателей (в числе преподавателей к кон. 2008 было 3 д-ра наук и 13 канд. наук). К 2009 г. Смоленскую ДС окончили 412 выпускников (пастырское отд-ние — 320 чел., регентское отд-ние — 92 чел.), 223 выпускника приняли священный сан (в т. ч. 135 чел. — в Смоленской и Калининградской епархии). В 1998–1999 гг. по благословению К. было вновь создано Смоленское межъепархиальное ДУ, в составе к-рого было 4 отд-ния: регентское, катехизаторское, иконописное и отделение подготовки сестер милосердия. В 2008 г. в уч-ще обучалось более 50 чел., трудилось 37 преподавателей, студенты вели детскую художественную студию.

Подготовка для епархии квалифицированных кадров позволила К. развернуть широкую катехизаторскую и просветительскую деятельность: уже летом 1991 г. в епархии были созданы 4 молодежных правосл. лагеря, в 1992 г. открылась первая в

России правосл. гимназия. Во время визита в Смоленскую епархию в мае 1993 г. патриарх Алексей II освятил здание правосл. детского сада и отметил, что Смоленская епархия стала первой в РПЦ, где создана целостная система религиозного образования (к 2009 действовали 3 правосл.



*Празднование
Дней славянской письменности
и культуры.
Смоленск. 2003 г.*

детских сада в Смоленской обл., 1 — в Калининградской, 2 православные гимназии в Смоленской обл. и 1 — в Калининграде). Тысячи детей свое первое знакомство с Православием смогли осуществить в воскресных школах.

С 1993 г. К. ввел факультативное преподавание Закона Божия в школах и др. учебных заведениях. Были подписаны соглашения с руководством областей о совместной воспитательной и образовательной деятельности (в 2003 — с руководством Смоленской обл., в 2006 — с властями Калининградской обл.). В 2008/09 уч. г. духовно-нравственным образованием было охвачено в Смоленской обл. более 17 тыс. учащихся общеобразовательных школ и школ-интернатов, студентов

*Урок в православной гимназии.
Смоленск. 2000 г.*

среднего специального и высшего образования и др. В 8-х классах школ Смоленской обл. факуль-

тативно изучали предмет «История православной культуры земли Смоленской» (ок. 9 тыс. учащихся почти в 500 школах); еще более 4 тыс. детей в 255 школах изучали основы веры в специализированных кружках. В Калининградской обл. в 2008/09 уч. г. предмет «Православная культура» изучали более 8 тыс. учащихся, еще ок. 7 тыс. детей осваивали предмет «Истоки» как введение в изучение отечественной истории и культуры. С 2002 г. в Смоленской и Калининградской епархии проводятся Сретенские молодежные образовательные чтения.

К. находил возможность для встреч с учителями, врачами, представителями технической интеллигенции, к-рые становились его деятельными помощниками в просвещении паствы. В 2004 г. в Смоленске начала работу 2-годичная школа подготовки учителей по специальности «Культурология. Православная культура», первый набор составил 100 чел. В 2006 г. двухгодичная школа возобновила работу, число слушателей составило 85 чел. В 2001–2008 гг. по программе «Православная культура» прошли обучение 833 учителя образовательных учреждений, воспитателя детских садов, преподавателя средних специальных учебных заведений и дополнительного образования. Подобные же курсы К. создал и в Калининграде, где к 2008 г. подготовку по программе «Православная культура» прошли более 100 педагогов. Ежегодно проводились смоленские областные Рождественские педагогические чтения, в Калининграде — научно-практическая конференция «Вера, надежда, любовь в российской семье». В 120 библиотеках епархии к 2008 г. общий книжный фонд составлял ок. 150 тыс. книг.

В апр. 1991 г. было учреждено Смоленское отд-ние Всецерковного правосл. молодежного движения (основано в янв. 1991), в 1993 г. создана правосл. скаутская орг-ция. В нач. 2000-х гг. начали работу епархиальный молодежный центр и созданные на его основе правосл. молодежный дискуссионный клуб «Логос» и арт-студия «Город мастеров», организованная выпускниками Смоленского гос. ун-та; приступили к осуществлению программы социализации детей-сирот «С надеждой на счастье» (помощь семьям, взявшим сирот на воспитание); были учреждены



Смоленское братство правосл. следопытов, правосл. военно-патриотический клуб «Сокол» в Десногорске, приходский юношеский поисковый отряд «Гвардеец» в г. Ельня.

В 90-х гг. в епархии началось социальное служение, оказание помощи незащищенным слоям населения. Выпускники отделения подготовки сестер



Митр. Смоленский и Калининградский Кирилл и митр. Крутицкий и Коломенский Ювеналий с детьми. Смоленск. 10 марта 2001 г.

милосердия Смоленского межепархиального ДУ работают в военном госпитале при Смоленской областной больнице, в Геронтологическом центре Смоленска и в хосписе. В Смоленске, Калининграде, Светлогорске, Правдинске, Черняховске, Балтийске организованы благотворительные столовые.

Развивая взаимодействие с воинскими частями и военными учебны-



Освящение домового храма во имя ап. Луки в Смоленске. Сент. 2003 г.

ми заведениями, К. поручал приходам, мон-рям и священнослужителям епархии окормление более 100 военных подразделений (пограничных, авиационных и железнодорожных частей, Военной академии ПВО, Военно-морского и Пограничного ин-тов, военных госпиталей). Архиеп-рей неоднократно посещал военные части, беседовал с офицерами и солдатами, освящал военную технику. К. уделял особое внимание развитию епархиальных СМИ и взаимодействию со светскими изданиями, радио и телевидением. Ежекварталь-

ные «Смоленские епархиальные ведомости» в нач. 2000-х гг. имели тираж в 1 тыс. экз. Начался выпуск миссионерской газ. «Смоленск православный». К 2008 г. смоленские и калининградские приходы выпускали 23 периодических издания. С 2004 г. кафедральный собор Христа Спасителя в Калининграде издает газ. «Спас». В 2007 г. была организована епархиальная телестудия «Про-

свещение», программы к-рой выходили в эфире региональных телекомпаний. По инициативе К. правосл. полосы или приложения были не только в областных, но и во всех районных газетах Смоленской обл. и более чем в 20 калининградских изданиях.

За время управления К. Смоленской и Калининградской епархией количество приходов в ней увеличилось: в Смоленской обл.— до 140, в Калининградской обл.— до 78. Ко дню вступления К. на первосвятительский престол в Смоленской и Калининградской епархии строилось еще 39 храмов,

в процессе восстановления находились 16 церквей, возрождено и открыто 10 мон-рей, действовали семинария, ДУ, 3 правосл. гимназии, 4 правосл. детских сада, велась широкая социальная и просветительская работа, церковными хорами епархии руководили 80 профессиональных регентов; клир епархии состоял из 200 священников, 12 диаконов, ок. 50 монахов и монахинь (Отчет по Смоленско-Калининградской епархии Московского Патриархата за 2008 г. // Архив Смоленско-Калининградского ЕУ). Свой первый после патриаршей инициативы первосвятительский визит К. совершил в Смоленскую и Калининградскую епархию.

Председатель Отдела внешних церковных сношений. 1989–2009 гг. К кон. 80-х гг. XX в. ОВЦС сохранил роль главного интеллектуального и организационного центра Русской Православной Церкви, к-рую он приобрел при митр. Никодиме (Ротове), возглавлявшем отдел в 1960–1972 гг. Однако и по структуре, рассчитанной на деятельность в условиях жестких гос. ограничений, и по составу сотрудников, среди которых были в т. ч. люди, инкорпорированные по инициативе властей и выполнявшие функции информаторов, отдел не был готов к решению новых масштабных задач как в сфере церковно-дипломатической деятельности, так и в области церковно-гос. и церковно-общественных отношений. «Надо было его радикально реформировать изнутри,— вспоминал К.,— чтобы он мог справляться с теми задачами, которые сегодня общество ставит перед Церковью» («Сопrotивляться злу и утверждать добро». 2001. С. 24). В интервью, опубликованном в сер. 1990 г., К. определил новые задачи ОВЦС как подразделения, призванного осуществлять связь Церкви «в экклезиологическом смысле слова» с внешним миром. Он признал несвоевременным сужение деятельности ОВЦС до функций «иностранного отдела», напротив, «акцент должен сейчас делаться на внешней деятельности Церкви внутри нашей страны» (Интервью [для] ЖМП. 1990. № 6. С. 14–18). Т. о., «возникла острая необходимость, исходя из норм церковного Предания, определить принципы, на которых должны строиться отношения Церкви с внешним миром» (Речь на торжественном акте, посвященном 60-летию ОВЦС // ЦиВр. 2006. № 3(36). С. 20). Кроме того, высоко оценивая научно-образовательный потенциал ОВЦС, К. считал, что отдел «может внести заметный вклад» в развитие богословской мысли, духовных школ; стать «церковным исследовательским центром» прежде всего в новой для РПЦ «сфере решения социальных вопросов», творчески используя при этом опыт др. Церквей. Столь существенное расширение сферы деятельности ОВЦС новому председателю необходимо было реализовать в условиях, во-первых, возросшего напряжения в «традиционной» для ОВЦС сфере церковной дипломатии (которая расширилась за счет активного

миротворческого участия Церкви в разрешении международных политических проблем), во-вторых, при жесткой экономии ресурсов в связи с общим падением доходов РПЦ. К. вспоминал о кризисе 1992 г.: «Никогда не забуду той гнетущей атмосферы, которая возникла и в обществе, и в Церкви, и в Отделе внешних церковных сношений. У нас тогда работали сто пятьдесят четыре человека, которые в один момент лишились всего: скромных трудовых сбережений, зарплаты, надежды на будущее. Возникла даже угроза уничтожения ОВЦС, потому что не было денег» (Выступление на Торжественном акте. 2001. С. 11). В этих условиях К. удалось не только сохранить работоспособный ОВЦС, но и укрепить его новыми молодыми кадрами, сочетать традиции с адаптацией к новым условиям и новым задачам.

В 1990 г. в Русской Церкви было уже более 10 тыс. приходов. Количественный рост Церкви сопровождался кардинальными переменами в ее социальном и политическом положении. Впервые после более чем 70 лет Церковь вновь стала неотъемлемой частью общества, признанной духовно-нравственной силой, обладающей высоким авторитетом, и, что не менее важно, обрела право самостоятельно, без вмешательства со стороны светских властей, определять свое место в обществе. «Во многом тот образ Церкви, который сформировался сегодня, — вспоминал впоследствии К., — зависел от работы Отдела внешних церковных сношений, хотя я ни в коем случае не берусь утверждать, что это целиком и полностью результат нашей работы: вся Церковь в этом участвовала во главе со Святейшим патриархом. Но на своем участке мы делали все, что было можно, чтобы место Церкви в нашем обществе изменилось. Ведь мы начали с того положения, которое занимали во времена Советского Союза, когда Церковь была практически вне общественной жизни, была искусственно изолирована от общества». В эти годы ОВЦС стал своеобразным «инкубатором», в котором рождались и развивались новые направления деятельности РПЦ, в посл. по инициативе К. переданные из Отдела внешних церковных связей в самостоятельные синодальные учреждения (напр., в Отдел религиозного обра-

зования и катехизации в 1991, в Отдел по взаимодействию с Вооруженными силами (ВС) и правоохранительными органами в 1995, в Миссионерский отдел в 1995, в Отдел по делам молодежи в 2000).

В 1995 г. К. представил Свящ. Синоду далеко не полный перечень задач ОВЦС в области «внутренней политики»: выработка концептуальных решений по устройству Церкви; поддержание связей с гос. органами РФ и стран ближнего зарубежья, культурными, научными, предпринимательскими, общественными организациями, СМИ; межнациональные отношения; противостояние прозелитизму и сектам; возрождение взаимодействия с армией, социальная работа и т. д. (ЖМП. 1995. № 1/4. С. 11). 21 авг. 1997 г. структура ОВЦС была реформирована: вместо ранее существовавших секторов, отвечавших за отдельные узкие направления деятельности отдела, были образованы секретариаты: по межправосл. связям и загранучреждениям Русской Церкви во главе с игум. *Елисеем (Ганайой)*, по межхрист. связям во главе с иером. *Иларионом (Алфеевым)*, по взаимоотношениям Церкви и общества во главе со свящ. Всеволодом Чаплиным и административно-финансовый во главе с А. Р. Тыщуком. Эта структура в целом сохранялась до 2009 г., когда на основе секретариатов ОВЦС возникли самостоятельные общецерковные учреждения: Синодальный отдел по взаимоотношениям Церкви и общества и Управление Московской Патриархии по зарубежным учреждениям.

Общецерковная законодательная и правовая деятельность ОВЦС. В 1990 г. деятельность РПЦ определялась Уставом об управлении РПЦ 1988 г., к-рый требовал обновления в связи с постоянно расширявшейся сферой общественной ответственности Церкви, с распадом

СССР и образованием на канонической территории РПЦ новых суверенных государств, с менявшимся гражданским законодательством в России и др. странах, церковные органы к-рых входят в юрисдикцию РПЦ. Необходимо было постоянно вносить поправки в действующие уставные документы и одновременно готовить принципиально новые основополагающие акты, соответствующие духу времени и совр. задачам Церкви. «Начиная с 1990 г., — вспоминал К., — вырабатываются документы огромной церковно-исторической важности, которые свидетельствуют о способности Церкви после долгих лет контроля со стороны власти развернуться к современной общественной, политической и просто человеческой проблематике» (Выступление на Торжественном акте. 2001. С. 13). Новые сферы ответственности ОВЦС требовали непрестанного внимания к ним председателя отдела и его личного участия.

В нач. 1990 г., когда в стране началась активная законодательная деятельность, необходимо было изменить правовой статус Церкви, добиться признания РПЦ «в качестве целостной религиозной организации, уравненной в юридических правах с другими общественными организациями страны» (Церковь в отношении к обществу. 1990. С. 38). Еще при жизни патриарха Пимена († 3 мая 1990) в ОВЦС под рук. К. началась работа над поправками к готовившемуся новому гос. закону о положении Церкви. «Нашей главной задачей было в период огромных преобразований в жизни страны помочь Церкви создать новую модель церковно-государственных отношений, — писал в посл. К. — Впервые Церковь оказалась действительно свободной, и необходимо было заложить фундамент здания отношений свободной Церкви с государством, которое декларирует демократические принципы» («Сопротивляться злу и утверждать добро». 2001. С. 24–25). На Помест-



Поместный Собор РПЦ.
Москва. Июнь 1990 г.

ном Соборе 1990 г. К. был основным докладчиком по опубликованному 5 июня 1990 г. проекту



Закона СССР «О свободе совести и религиозных организациях», в котором, как и раньше, отсутствовало признание единой иерархической структуры Церкви, а церковная полнота была представлена лишь как объединение разрозненных «групп верующих», общин. Тем самым, по словам К., новый закон представлял опасность для единства Церкви. Обсуждение проекта закона было бурным: впервые Церковь открыто выступила против намерения гос-ва препятствовать возрастанию ее роли в жизни общества. 8 июня, подводя итоги соборной дискуссии по этому вопросу, новоизбранный патриарх Алексий II, четко сказал, что принятие закона в таком виде — «шаг назад» в церковно-гос. отношениях. Собор принял обращение к Верховному Совету СССР с требованием признать юридические права за Церковью в целом, а не только за ее общинами, предоставить Церкви право преподавания религ. предметов в школах, признать за Церковью права собственности на церковные здания и другое имущество.

В принятом Верховным Советом СССР 1 окт. 1990 г. Законе «О свободе совести и религиозных объединениях» статус юридического лица был впервые с 1918 г. предоставлен религ. общинам и церковным учреждениям, которые могли владеть недвижимостью, заниматься хозяйственной деятельностью, создавать учебные заведения для детей и взрослых, а также свободно распространять религ. лит-ру. Закон сохранил существовавший ранее орган по взаимодействию с церковными учреждениями — Совет по делам религий при Совете министров СССР, но лишил его властных полномочий. Параллельно с выработкой общесоюзного Закона аналогичный Закон разрабатывался гос. органами РСФСР. Российский закон «О свободе вероисповеданий» был принят 25 окт. 1990 г. на заседании Верховного Совета РСФСР во главе с Б. Н. Ельциным. Российский закон упразднил Совет по делам религий, сделал возможным преподавание религ. дисциплин в гос. учебных заведениях. Однако вопреки позиции Поместного Собора ни общесоюзный, ни республиканский Законы не предоставили Русской Церкви как единой орг-ции статус юридического лица, о чем с сожалением свидетельствовал *Архиерейский Собор РПЦ*

25–27 окт. 1990 г. (разрешить эту проблему удалось только при принятии нового Закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» в 1997).

В связи с изменениями в гос. законодательстве необходимо было срочно внести изменения в Устав РПЦ и разработать уставы ее структурных подразделений. На октябрьском 1990 г. заседании Свящ. Синода К. поручили возглавить синодальную комиссию по изменению Устава РПЦ, а вместе с ним и уставов Патриархии, типовых уставов епархиальных управлений, ставропигиальных и епархиальных монастырей, духовных школ и общецерковных производственных предприятий (опыт работы над базовыми каноническими документами у К. уже был: в 1988 г. он представил на Юбилейном Соборе проект подготовленного им Устава РПЦ, к-рый был принят, в окт. 1989 г. Свящ. Синод поручил К. разработать раздел Устава об управлении РПЦ, касающийся статуса и деятельности Экзархов; раздел был одобрен на *Поместном Соборе РПЦ 1990 г.*). В янв. 1991 г. К. представил Свящ. Синоду проект Гражданского устава РПЦ в связи с новым законодательством СССР. Синод постановил проект одобрить и предпринять шаги для регистрации Устава (30 мая 1991 патриарху Алексию II вручили свидетельство о регистрации Гражданского устава РПЦ). В марте и июне того же года К. представил Синоду поправки к гражданским уставам епархий, монастырей и приходов РПЦ, поправки были одобрены. Высокой оценкой работы К. в этот сложный период стало возведение его 25 февр. 1991 г. в сан митрополита.

Осознавая резко возросшую роль Церкви в общественной жизни, священноначалие ясно представляло себе и связанную с этим опасность — желание разных политических сил втянуть Церковь в прямое участие в политических процессах, опереться на ее нравственный авторитет. Следовало принять ясные определения по церковно-гос. и церковно-политическим вопросам. Еще в 1990 г. церковное руководство приняло решение ограничить выдвижение священнослужителей кандидатами в депутаты на выборах в республиканские, областные и местные советы. Тогда это вызвало многочисленные

недоумения, и К. взял на себя ответственность за разъяснение непопулярного решения: «Нас критиковали, утверждая, что церковное руководство лишает священнослужителей прав, к-рые они имеют как советские граждане. Однако решение Синода было продиктовано совсем иными соображениями. Что представляла бы собой большая группа депутатов, одетых в рясы и заседающих в советах? Волей-неволей она воспринималась бы как некий блок, а порой, весьма возможно, и действовала бы как блок, создавая в обществе опасную иллюзию неформального существования церковно-политической партии. Церковь не только не желает быть политической силой, но и не желает отождествлять себя ни с одной политической партией» (Выступление... на XIX съезде профсоюзов в Кремлевском Дворце съездов 23 окт. 1990 г. // ЖМП. 1991. № 2. С. 50).

8 окт. 1993 г. Свящ. Синод принял постановление, предписывающее священнослужителям воздержаться от участия в выборах в Федеральное Собрание РФ в качестве кандидатов в депутаты. Вопрос о возможности участия священнослужителей в работе любых органов власти был рассмотрен на *Архиерейском Соборе РПЦ 1994 г.* Запрет на выдвижение священнослужителей кандидатами на выборах в органы представительной власти как на государственном, так и на местном уровне был распространен на страны СНГ и Балтии; было признано крайне нежелательным членство священнослужителей в политических партиях, движениях, союзах, блоках и иных подобных орг-циях, в первую очередь ведущих предвыборную борьбу. При этом Собор подтвердил позицию руководства Церкви о «невозможности для церковной Полноты поддержки каких-либо из действующих в странах СНГ и Балтии политических партий, движений, союзов, блоков и тому подобных организаций, а также отдельных их деятелей, в первую очередь в ходе предвыборных кампаний» и о «непредпочтительности для Церкви какого-либо государственного строя, какой-либо из существующих политических доктрин, каких-либо конкретных общественных сил и их деятелей, в том числе находящихся у власти».

Во время заседаний Собора стала очевидной насущная необходимость



разработать целостное учение о церковно-гос. отношениях, и Собор поручил Свящ. Синоду «создать рабочую группу для выработки проекта такого документа с последующим представлением его на обсуждение Поместного Собора». В июне 1995 г. Синод назначил К. руководителем «синодальной рабочей группы для выработки проекта концепции, отражающей общецерковный взгляд на вопросы церковно-государственных отношений и проблемы современного общества в целом». Это решение стало началом работы большой группы церковных и светских экспертов под рук. К. над всеобъемлющим документом «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви». Предстояло «сформулировать общецерковную социальную концепцию — не партийную, «правую» или «левую», а укорененную в Священном Писании и Священном Предании, следующую в русле и в духе нашей богословской традиции» (Доклад об «Основах социальной концепции РПЦ» на Юбилейном Архиерейском Соборе РПЦ 13–16 авг. 2000 г. // ЖМП. 2000. № 10. С. 38).

Назначение руководителем рабочей группы именно К. было обусловлено не только наличием в ОВЦС необходимых интеллектуальных ресурсов, но и тем, что сфера церковно-общественных отношений уже с нач. 90-х гг. XX в. стала средоточием усилий и деятельности митрополита. В нач. 1990 г. в ст. «Церковь в отношении к обществу в условиях перестройки» (ЖМП. 1990. № 2. С. 32–38) К. определил новые задачи в этой сфере: «Церкви нужно проявлять внимание к экономическим условиям жизни людей и к процессу развития демократических институций», активно заниматься благотворительностью, помощью обездоленным, религиозно-нравственным воспитанием. В февр. 1990 г. К. докладывал Свящ. Синоду об установлении через ОВЦС взаимодействия РПЦ с Министерством здравоохранения СССР по программе преодоления алкоголизма и наркомании. Вскоре К. подписал ряд документов, ставших первым опытом сотрудничества Церкви и гос-ва.

20 марта 1990 г. была образована Комиссия Свящ. Синода по возрождению религиозно-нравственного воспитания и благотворительности, председателем к-рой стал К. Архие-

рей полагал, что «комиссия призвана стать органом, способным координировать инициативы, возникающие «снизу», стать платформой для дискуссий и местом примирения различных групп церковной общественности. Однако комиссия не должна быть контролирующим и направляющим учреждением. Ее задача — аккумулировать идеи, сформулировать стройную программу действий и помогать новым движениям сохранять единство с Церковью» (ЖМП. 1991. № 4. С. 51). Особое внимание К. уделял самоорганизации православных мирян, всемерно поддерживая процессы объединения их в братства. 12 окт. 1990 г. под его председательством прошел учредительный съезд Союза правосл. братств, председателем к-рого стал заместитель К. в ОВЦС игум. Иоанн (Экономцев). Еще одним направлением деятельности комиссии стала помощь пострадавшим от аварии на Черно-



Подписание совместного коммюнике между РПЦ и Минздравом СССР. Свято-Данилов мон-рь, Москва. Февр. 1990 г.

быльской атомной станции (26 апр. 1986), была организована общецерковная и епархиальная помощь пострадавшим. Тогда же К. сформулировал общие принципы общественно значимой деятельности РПЦ: «Церковь, участвуя в общественной жизни, не преследует политических целей. Церкви чуждо стремление к политическому лидерству, она лишена политических амбиций. ... Она стремится стать голосом совести своего народа, выражая не сиюминутные политические, национальные, классовые или прочие корпоративные интересы, но служа интересам народа, как она понимает эти интересы в свете великих и неизменных нравственных ценностей Евангелия» (Выступление... на XIX съезде профсоюзов // ЖМП. 1991. № 2. С. 50).

В докладе на заседании Свящ. Синода 25 окт. 1990 г. К. подчеркнул ак-

туальность разработки концепции религиозно-нравственного воспитания и церковной благотворительности. Синод одобрил это предложение и поручил К. незамедлительно приступить к созданию такого документа (он был представлен уже летом 1991 — ЖМП. 1991. № 7. С. 40–41). Также К. было поручено создать на базе синодальной Комиссии по возрождению религиозно-нравственного воспитания и благотворительности «многопрофильную церковную школу по подготовке тружеников в сфере религиозно-нравственного воспитания, благотворительности и милосердного служения страждущим, включая наркологических больных». Спустя неполный год на основе деятельности комиссии по инициативе К. был образован синодальный Отдел по церковной благотворительности и социальному служению, его первым председателем стал многолетний сотрудник ОВЦС Солнечногорский архиеп. *Сергий (Фомин)*. За короткое время своего существования синодаль-

ная Комиссия по возрождению религиозно-нравственного воспитания и благотворительности успе-

ла провести неск. конференций, учредить 1-е правосл. братство трезвости «Отрада и утешение», братство Покрова Божией Матери, начала работу по созданию молодежного центра и центра правосл. женщин.

Работа над «Основами социальной концепции РПЦ» стала первым опытом подготовки церковного документа с привлечением большого круга участников: ученых, политологов, юристов, экономистов и т. д. Было проведено ок. 30 заседаний рабочей группы. В февр. 1997 г. Свящ. Синод принял предложение К. о новой методике разработки общецерковных документов, предусматривающее предварительное широкое обсуждение отдельных разделов на симпозиумах с привлечением экспертов, церковной и светской общественности. В нач. 2000 г. на симпозиуме «Церковь и общество — 2000» проект прошел окончательное

экспертное обсуждение и 19 июля был одобрен Свящ. Синодом.

Представляя «Основы социальной концепции РПЦ» на *Архиерейском юбилейном Соборе РПЦ 2000 г.*, К. сформулировал основную задачу этого документа: «Нам необходимо дать принципиальный, богословский ответ на проблемы церковно-государственных и церковно-общественных отношений, предназначенный для всех наших пастырей, для всей паствы. А они живут в многочисленных странах, как на канонической территории Русской Церкви, так и за ее пределами. И цель работы мы видели в том, чтобы подготовить базовый документ, рассчитанный не на год-два, но, по крайней мере, на ближайшие десятилетия». Разработчики «Основ...» исходили из того, что «в условиях колоссальных исторических перемен, которые произошли в нашем обществе, да и в мире в целом в конце второго тысячелетия, мы не можем ограничиваться отдельными заявлениями по злободневным вопросам. Необходимо долгосрочная программа общественного служения Церкви, опирающаяся на православное осмысление положения Церкви в плюралистическом секулярном обществе. Общество, к которому принадлежит большинство нашей Церкви, не определяется более идеологией государственного атеизма, как в предшествовавшие десятилетия, но отнюдь не является и однородно-православным, как это было на протяжении долгих веков — большей части второго тысячелетия» (ЖМП. 2000. № 10. С. 37–38).

В принятых Архиерейским Собором «Основах социальной концепции РПЦ» последовательно раскрыта система взаимоотношений Церкви с гос-вом и обществом как в целом, так и в актуальных аспектах: Церковь и нация, Церковь и государство, Церковь и политика, Церковь и светские СМИ, христианская этика и светское право, взаимоотношения христианства и светской науки, культуры и образования; изложено правосл. учение о труде, собственности, личной, семейной и общественной нравственности, о личном и общенародном здоровье; сформулировано отношение к вопросам глобализации и секуляризации как мировых тенденций развития к войне и миру, явлениям преступности

и системе наказаний, к проблемам биоэтики, экологии (см. разд. «Мировоззрение» наст. статьи). «Основы социальной концепции РПЦ» стали базовым документом для мно-



Патриарх Московский и всея Руси Алексий II, митр. Смоленский и Калининградский Кирилл, митр. Киевский и всея Украины Владимир, митр. Санкт-Петербургский и Ладоский Владимир в Успенском соборе Московского Кремля в день открытия Юбилейного Архиерейского Собора РПЦ. 13 авг. 2000 г.

гих общецерковных решений на последующее время.

В 1995 г. Президент России создал при себе консультативный орган «Совет по взаимодействию с религиозными организациями», активным членом к-рого стал К. Предстояло многое сделать для выстраивания церковно-гос. отношений, прежде всего внести существенные коррективы в основной гос. закон, регламентирующий церковную деятельность. Архиерейский Собор 1994 г. поставил перед священноначалием



ментации профессиональной религиозной деятельности иностранных граждан в России и ряде др. стран и т. д.

По сути решение этих вопросов требовало пересмотра Закона «О свободе вероисповеданий» 1990 г. Эта работа потребовала 3-летних напряженных переговоров, в к-рых К. сыграл самую активную роль. В 1997 г. уже подготовленный и даже принятый Государственной думой и Советом Федерации новый Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» столкнулся с жесточайшим противодействием со стороны зап. гос-в и их агентов влияния в российской

Патриарх Алексий II и архипастыри РПЦ на Юбилейном Архиерейском Соборе РПЦ. Авг. 2000 г.

политической элите. На Президента Б. Н. Ельцина оказывалось беспрецедентное давление с требованием отказаться

ряд задач в этой области, которые были сформулированы в особом определении, касающемся отношений Церкви и гос-ва: возвращение Церкви святынь, храмовых зданий и др. предметов, предназначенных для богослужебного употребления, а также той части т. н. некультурного имущества, к-рая жизненно необходима для нормальной деятельности епархий, мон-рей, приходов и др. церковных учреждений, для ведения ими благотворительной, просветительной и иной общественно полезной деятельности; обеспечение ве-

от подписания этого Закона, серьезное давление оказывалось и на руководство Русской Церкви. Причиной столь агрессивной позиции стали упоминание в преамбуле нового закона особой роли Православия в истории и культуре России (при уважении роли др. христ. конфессий, ислама, буддизма, иудаизма и др. религий, «составляющих неотъемлемую часть исторического наследия народов России») и введение временного ценза — 15 лет для гос. регистрации новой религ. орг-ции. Именно эти положения, призванные ограничить

распространение псевдорелиг., часто социально и общественно опасных сект и движений в России, вызвали такое неприкрытое раздражение.

17 июля патриарх Алексей II и епископат РПЦ обратились к президенту с настоятельной просьбой подписать и ввести в действие закон, выразив убеждение, что это «будет положительно воспринято подавляющим большинством российских верующих». Однако 22 июля 1997 г. Президент РФ Ельцин, поддавшись грубому политическому давлению (в котором участвовали и папа Римский *Иоанн Павел II*, и Президент США Б. Клинтон, и группа амер. конгрессменов), отклонил новый закон. Два дня спустя патриарх Алексей выступил с заявлением в связи с этим событием, в котором выразил сожаление об отклонении закона и удивление масштабностью агрессивного давления в духе «двойных стандартов» на российские власти. В тот же день К. дал пресс-конференцию, на которой твердо отстаивал позиции Русской Церкви. Он заявил, что упоминание особой роли Православия «не дает никому никаких привилегий», но «констатирует то, что запечатлено в истории нашего государства», а 15-летний мораторий на деятельность новых религ. организаций даст время, «в течение которого общество, народ, государство могли бы убедиться в благонамеренности действий этих организаций» (ЖМП. 1997. № 8. С. 18–22).

К. ясно дал понять, что в вопросе о новых религ. орг-циях, а также о различных протестант. сектах, активно развернувших прозелитическую деятельность в России в нач. 90-х гг. XX в., речь идет не о борьбе Церкви за особые права и привилегии, а о сохранении нравственного, психического и зачастую физического здоровья народа. Архиерейский Собор 1994 г. констатировал: «Возрождаются старые гностические культы и возникают так называемые новые религиозные движения, которые подвергают пересмотру всю систему христианских ценностей, пытаются найти мировоззренческую основу в реформированных восточных религиях, а подчас обращаются к оккультизму и колдовству. Эти движения целенаправленно подрывают многовековые традиции и устои народов, вступают в конфликт с общественными института-

ми, объявляют войну Церкви Христовой». На канонической территории РПЦ эти явления приобрели особенно угрожающий характер: «Через открывшиеся границы в наши страны хлынули проповедники лжехристианства и псевдорелигий, приходящие с Запада и Востока», они «используют самые различные формы для расширения сферы своего влияния: открыто выступают в средствах массовой информации, в концертных залах, в домах культуры и на стадионах; распространяют литературу, напечатанную на Западе и у нас; организуют свои издательства; открывают школы и курсы; финансируют обучение молодых людей за рубежом; оказывают населению гуманитарную помощь, которая сопровождается пропагандой их воззрений; проникают в светские школы и высшие учебные заведения» (ЖМП. 1995. № 12. С. 2–3). Особенно опасным явлением стало активное проникновение сектантов в систему гос. образования: в школы и вузы при отсутствии контроля, а иногда и при поддержке гос. органов образования. Осенью 1994 г. ОВЦС и Национальный совет Церковью Кореи провели совместную конференцию, посвященную сектам корейского происхождения, в т. ч. «Церкви объединения» (см. *Мун Сан Мён*). На конференции корейские христиане говорили об опасности, к-рую эти секты представляют для человека, его психического здоровья и социальной жизни. К. довел эти сведения до Министерства образования, но гос-во проигнорировало это предупреждение.

Стремясь противодействовать влиянию сект, Русская Церковь усилила миссионерскую работу: на основе проводившейся ОВЦС миссионерской деятельности в 1995 г. были созданы синодальный Миссионерский отдел и Православный миссионерский фонд РПЦ. *Архиерейский Собор 1997 г.* в обращении к председателю Государственной думы Г. Н. Селезнёву предложил «внести в законодательство конкретные нормы, регламентирующие создание и деятельность иностранных религиозных организаций и их представительств. Надобно также усилить положения, касающиеся защиты личности и общества от разрушительной деятельности псевдорелигиозных структур». Требования Церкви и российского

общества все же были услышаны, и отвергнутый проект Закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» стал дорабатываться при активном участии РПЦ. В заявлении патриарха Алексея II и Свящ. Синода от 31 июля 1997 г. говорилось, что ради сохранения мира в обществе Русская Церковь согласилась участвовать в доработке закона, при этом «Церковь никогда не сойдет и не сможет сойти с ранее занятой позиции, ибо речь идет о духовном здоровье народа, о будущем Отечества, о сохранении ее неповторимого лика». К. и возглавляемый им ОВЦС стали участниками сложного процесса согласования нового текста. К. был непосредственным соавтором проекта преамбулы Закона, к-рый дал возможность согласовать разнонаправленные позиции участников дискуссии. Т. о., удалось отстоять церковную позицию, так что патриарх Алексей смог констатировать, что «эти поправки никоим образом не противоречат ранее высказанной позиции Русской Православной Церкви. Сохраняя в неприкосновенности основу закона, они одновременно позволяют достичь согласия по рассматриваемому вопросу между ветвями государственной власти, что послужит укреплению гражданского мира в обществе в нынешнее непростое время» (ЖМП. 1997. № 11. С. 12). 19 сент. 1997 г. доработанный закон был принят Государственной думой, 24 сент. одобрен Советом Федерации и 26 сент. подписан Президентом РФ Ельциным и вступил в силу.

В 1998 г. под рук. К. шла кропотливая работа над новым Гражданским Уставом РПЦ. 29 дек. 1998 г. патриарх Алексей сообщил Свящ. Синоду о регистрации нового Гражданского Устава РПЦ Министерством юстиции РФ (зарегистрирован 23 нояб.).

Перед К. как председателем Синодальной комиссии по внесению поправок в Устав об управлении РПЦ встала задача в кратчайшие сроки подготовить столь существенные поправки в действующий Устав об управлении РПЦ, что по сути речь шла о разработке нового канонического документа. Требовалось дать более четкое определение канонической территории и церковной диаспоры, утвердить новый статус церковных институтов в странах Содружества Независимых Государств и Балтии,



очертить компетенцию новых синодальных учреждений, духовных школ, производственных учреждений РПЦ, более четко прописать сферу деятельности церковного суда. В течение 2 лет в Синод были представлены и получили одобрение типовые уставы епархий, приходов, монастырей и др. церковных подразделений. На Архиерейском юбилейном Соборе 2000 г. К. представил проект нового Устава Русской Православной Церкви, который заменил Устав 1988 г.

Новый Устав РПЦ и «Основы социальной концепции» дали правовой базис для все более расширяющейся деятельности Церкви, в которой принимали участие уже сотни тысяч мирян из мн. стран. Церковно-общественные и церковно-гос. отношения охватывали все новые темы и сферы сотрудничества. На Архиерейском Соборе 2008 г. отмечалось, что «предметом взаимных консультаций и общих усилий все чаще являются не только вопросы, относящиеся к узкоцерковным интересам, но также проблемы общенационального и международного значения, такие как забота о нравственном воспитании юношества, поддержка семьи, противостояние наркомании, алкоголизму и другим общественно опасным порокам».

В нач. 2000-х гг. в обществе все активнее развивалась дискуссия вокруг базовых понятий устройства человеческого сообщества: права человека, свобода и ответственность индивидуума, соотношение личного и общественного. Было очевидно, что дискуссия затрагивает не только политические аспекты, но и основополагающие мировоззренческие понятия. С учетом того что в «комплекс прав и свобод человека постепенно интегрируются идеи, противоречащие не только христианским, но и вообще традиционным моральным представлениям о человеке» (ЦиВр. 2006. № 2(35). С. 7), требования к гос. законодательству со стороны приверженцев полной свободы и безответственности отдельной человеческой личности становятся все более категоричными, вопрос о правах и свободе человека приобрел сотериологическое значение, стал вопросом о спасении человека. Позиция Русской Церкви, основанная на евангельском учении, церковном Предании и 2000-летнем историческом опыте, была крайне

востребована в этой дискуссии, тем более что история XX в. предопределила неучастие не только России, но и фактически всей Вост. Европы в выработке международных стандартов, приобретающих в эпоху глобализации статус «универсальных» и распространяющихся на все человечество. К. обратился к этой проблематике еще в 1999 г., инициировав общественную дискуссию, необходимость которой, по свидетельству К., ощущалась «повсеместно и с чрезвычайной остротой». Он констатировал: «Суть проблемы видится не в том, что сформулированный на уровне международных организаций либеральный стандарт полагается сегодня в основу международной политики, а в том, что этот стандарт предлагается в качестве обязательного для организации внутренней жизни стран и народов, включая те государства, культурная, духовная и религиозная традиция которых практически в формировании этого стандарта не представлена» (Обстоятельства нового времени. 1999. С. 83–84). «Фундаментальное противоречие нашей эпохи и одновременно вызов человеческому сообществу в XXI в. — это противостояние либеральных цивилизационных стандартов, с одной стороны, и ценностей национальной культурно-религиозной идентичности, с другой» (Норма веры как норма жизни // ЦиВр. 2000. № 2. С. 203). К. сформулировал свое видение разрешения этого конфликта: «Вызов эпохи, в которую всем нам выпало жить, состоит, по моему глубоко убеждению, в необходимости выработки человечеством такой цивилизационной модели своего существования в XXI в., которая предполагала бы всемерную гармонизацию драматически разнонаправленных императивов неолитерализма и традиционализма» (Обстоятельства нового времени. 1999. С. 79). Наиболее актуальная задача для совр. правосл. богословской науки — исследование генезиса и поиск возможных путей преодоления противоречий между этими решающими факторами совр. развития.

Еще более резко К. изложил эту задачу в выступлении на X Всемирном Русском народном соборе: «Православная традиция, являющаяся культурообразующей для русской цивилизации, не может не ответить на этот вызов, иначе рус-

ский мир превратится в маргинальное явление в современном мире» (Права человека. 2006. С. 6). При этом К. ясно дал понять, что поиск гармонизации разных систем базовых мировоззренческих ценностей совершенно не предполагает отказ Православия от своих традиц. культурно-религ. основ под давлением мирового сообщества, «под псевдонимом которого чаще всего выступает одна из множества ныне существующих культур — западная». Напротив, «происходя из теоцентрической духовной традиции», Православие воспринимает «антропоцентрический гуманизм как чуждое для себя мировидение» и «никогда не сможет принять его в качестве абсолютной и безусловной положительной ценности». При этом, писал он, «мы желаем понять других, но и сами хотим быть услышаны и поняты» (Обстоятельства нового времени. 1999. С. 87).

Наиболее острой темой в этом мировоззренческом споре стало понимание человеческой свободы. «Сегодня, — писал К. в 2005 г., — как никогда, более всего говорится о свободе». Он усматривал причину этой остроты в том, что под громкими речами о непреложности высочайшей ценности личной человеческой свободы «государства и международное сообщество вводят в законодательство такие общественно-политические нормы, которые противоречат нормам жизни верующего человека, принадлежащего к традиционным религиям», при этом «постепенно складывается механизм контроля за деятельностью отдельной личности как на национальном, так и на международном уровне» (Замысел Божий о человеке. 2005. С. 15–16). Т. о., к сер. 2000-х гг. определились ключевые понятия, позицию по которым требовалось сформулировать Русской Церкви, если она хотела быть услышанной в этой дискуссии, — свобода, достоинство и права человека.

В нач. апр. 2006 г. Всемирный Русский Народный Собор, основываясь на докладе К. «Права человека и нравственная ответственность» (ЦиВр. 2006. № 2. С. 6–20) и последовавшей дискуссии, принял декларацию «О правах и достоинстве человека», к-рая, как отмечал митрополит в докладе на Архиерейском Соборе 2008 г., «вызвала живую реакцию со стороны как российского



общества, так и мировой общественности». 11 апр. 2006 г. Свящ. Синод РПЦ поручил группе во главе с К. разработать общецерковную позицию по этим вопросам. Два года спустя, докладывая Архиерейскому Собору о проделанной работе, К. вспоминал: «Не скрою, что к своей работе члены группы приступали, имея двойственное чувство к предложенной теме. С одной стороны, у нас перед глазами было положительное воздействие прав человека на жизнь людей. Благодаря озабоченности по соблюдению этих прав в послевоенные годы советское государство сдерживало свои гонения на верующих. Однако с другой стороны, за прошедшие десятилетия мы стали свидетелями того, как права человека могут становиться инструментом, направленным против духовных и нравственных основ жизни людей. Сегодня через обращение к правам человека в наших обществах стремится укрепиться мировоззрение, которое является безрелигиозным, этически релятивистским и гедонистическим. Это происходит не только в странах, находящихся на канонической территории Русской Церкви, но и во многих других... В процессе работы над документом мы постарались прийти к согласию и выработать общий церковный подход к правам человека. Это была далеко не простая дискуссия. Порой мы возвращались к одной проблеме по несколько раз. При обсуждении принималась только та аргументация, которая опиралась на Священное Писание и Священное Предание Православной Церкви. Все другие доводы не включались в текст, хотя принимались во внимание» («Об основах учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека»: Доклад митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла, председателя Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата, на пленарном заседании Архиерейского Собора Русской Православной Церкви 26 июня 2008 — РПЦ; Официальный сайт ОВЦС).

По сути необходимо было провести историко-богословское исследование, чтобы ответить на вопросы: связаны ли права человека генетически с христианством или родились из источников чуждых ему, что говорит об этом духовный и исторический опыт Церкви. С лета 2006 по



X Всемирный Русский Народный Собор.
Москва. 4–6 апр. 2006 г.

июнь 2008 г. было проведено 15 заседаний группы, в ходе работы над документом организовывались экспертные консультации со светскими философами и юристами, которые позволили предметно обсудить актуальные научные подходы к проблемам прав человека. Между встречами велась исследовательская и реферативная работа. Многие идеи, сформулированные в группе, представлялись на международных конференциях, круглых столах, в многочисленных интервью и статьях. Множество раз они обсуждались в личных беседах и в ходе официальных встреч с представителями христианских конфессий и традиций, религий, а также с государственными и общественными деятелями, учеными и деятелями культуры.

Документ получил название «Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека». В преамбуле говорится: «В современном мире значительное распространение получило убеждение, что институт прав человека сам по себе может наилучшим образом способствовать развитию человеческой личности и организации общества. При этом со ссылкой на защиту прав человека на практике нередко реализуются такие воззрения, которые в корне расходятся с христианским учением. Христиане оказываются в условиях, когда общественные и государственные структуры могут принуждать, а зачастую уже принуждают их мыслить и поступать вопреки Божиим заповедям, что препятствует дости-

жению самой важной цели в жизни человека — избавлению от греха и обретению спасения. В этой ситуации Церковь, основываясь на Священном Писании и Священном Предании, призвана напомнить основные положения христианского учения о человеке и оценить теорию прав человека и ее осуществление в жизни». Очевидно, что в основе христианской позиции лежит учение о достоинстве человека, созданного по образу и подобию Божию.

Исследуя свободу человека как одно из проявлений образа Божия в человеческой природе, авторы документа заключают, что «свобода выбора не есть абсолютная и конечная ценность. Она поставлена Богом на службу человеческому благу. Осуществляя ее, человек не должен причинять зла самому себе и окружающим. ...Подлинно свободен тот, кто идет путем праведной жизни и ищет общения с Богом, источником абсолютной истины. Напротив, злоупотребление свободой, выбор ложного, безнравственного образа жизни в конце концов разрушает саму свободу выбора, так как ведет волю к порабощению грехом». Т. о., «признавая ценность свободы выбора, Церковь утверждает, что таковая неизбежно исчезает, когда выбор делается в пользу зла. Зло и свобода несовместимы». Однако именно эту несовместимость и отказываются признавать многие защитники прав человека, которые, «защищая свободу выбора, все менее и менее учитывают нравственное измерение жизни и свободу от греха. Нельзя защищать одну свободу, забывая о другой. Свободное стояние в добре и истине невозможно без свободы выбора. Равно и свободный выбор теряет свою ценность и смысл, если обращается ко злу». Права человека «не могут быть выше ценностей духовного мира», таких как вера в Бога и общение с Ним. Следовательно, концепцией прав человека нельзя оправдать «надругательство в публичной сфере над предметами, символами или понятиями, которые почитаются верующими людьми». Права человека не должны вступать в конфликт с Божественным Откровением, а общество при устройении «земной жизни должно учитывать не только человеческие интересы и желания, но и Божию правду, данный Творцом вечный нравственный закон». Когда же этого не происходит,



то возникает «огромная опасность в законодательной и общественной поддержке различных пороков, например, половой распущенности и извращений, культа наживы и насилия», возведение в норму «безнравственных и антигуманных действий по отношению к человеку, таких как аборт, эвтаназия, использование человеческих эмбрионов в медицине, эксперименты, меняющие природу человека, и тому подобного». Не обходит документ вниманием и особую агрессивность безрелиг. учения о правах человека, выражающуюся в игнорировании «духовных и культурных традиций стран и народов», когда под предлогом защиты прав и свобод человека навязывается чуждый уклад жизни, правозащитная деятельность служит политическим и экономическим интересам отдельных стран, оправдывая хищническое отношение к менее развитым странам.

Говоря о свободе совести как одном из фундаментальных прав человека, документ подчеркивает, что это понятие подчас «трактруется как требование религиозной нейтральности или индифферентности государства и общества». Иногда в понятие свободы совести вкладывается представление об относительности и равноистинности всех исповеданий. «Это неприемлемо для Церкви, которая, уважая свободу выбора, призвана свидетельствовать о хранимой ею Истине и обличать заблуждения». Принцип свободы слова, по мысли авторов документа, должен быть уравновешен принципом ответственности человека за свои слова. «Публичные выступления и заявления не должны содействовать распространению греха, порождать распри и нестроения в обществе. Слово должно созидать и поддерживать добро... Ответственность за слово многократно возрастает в современном мире, переживающем бурное развитие технологий хранения и распространения информации». Свободное научное и художественное творчество человека рассматривается как дар Божий, открывающий новые горизонты для духовного возрастания человека и для познания сотворенного мира, именно в этом благословение Божие, но не в «нигилистическом отношении к культуре, религии и нравственности», не в эпатаже и оскорблении убеждений и образа жи-

ни других членов общества. Очевидно, что «пользование политическими и гражданскими правами не должно приводить к разделением и вражде. Православная традиция соборности предполагает сохранение единства общества на основе непреходящих нравственных ценностей. Церковь призывает людей сдерживать свои эгоистические устремления ради общего блага». В документе подчеркивается недопустимость тотального контроля над частной жизнью, мировоззрением и волей людей: «Для общества опасны манипуляции выбором людей и их сознанием со стороны властных структур, политических сил, экономических и информационных элит».

Помимо индивидуальных прав существуют коллективные права, в том числе права семьи, права различных религ., национальных и социальных сообществ, а также право на мир, право на окружающую среду, право на сохранение культурного наследия и внутренних норм, регулирующих жизнь различных общин. В документе подчеркивается важность семьи, к-рая является «началом общинной жизни»: «В семье человек обретает опыт любви к Богу и ближнему. Через семью передаются религиозные традиции, социальный уклад и национальная культура общества. Современное право должно рассматривать семью как законный союз мужчины и женщины, в котором создаются естественные условия для нормального воспитания детей. Закон также призван уважать семью как целостный организм и защищать его от разрушения, провоцируемого падением нравственности. Охраняя права ребенка, юридическая система не должна отрицать особую роль родителей в его воспитании, неотделимом от мировоззренческого и религиозного опыта».

Христ. понимание прав и свобод человека формирует основные направления правозащитной деятельности РПЦ. В области свободы совести — отстаивание права людей на свободное исповедание веры, сохранение духовно-культурных традиций, следование религ. принципам как в частной жизни, так и в сфере общественного действия, на противостояние преступлениям на почве национальной и религ. вражды. В сфере защиты права на жизнь — забота об уважении достоинства и прав людей, находящихся в соци-

альных учреждениях и местах заключения, с сугубым вниманием к положению инвалидов, сирот, престарелых и др. беспомощных людей, защита жизни в ходе межнациональных, политических, экономических и социальных конфликтов, попечение о тех, чьи права, свобода и здоровье страдают из-за действий деструктивных сект. В сфере защиты достоинства человека — охрана личности от произвола лиц, облеченных властью, работодателей, защита от насилия и унижения в семье и коллективе, противодействие вовлечению людей в коррупцию и др. виды преступности, проституцию, наркоманию, игроманию, недопущение тотального контроля над человеческой личностью, ее мировоззрением и частной жизнью через использование совр. технологий и политических манипуляций. В сфере защиты прав семьи — поддержка семьи в ее традиц. понимании: отцовства, материнства и детства. В области защиты прав общества и нации — защита прав наций и этнических групп на их религию, язык и культуру, забота о справедливом экономическом и социальном устройстве общества, воспитание уважения к законности, распространение положительного опыта реализации и защиты прав человека, экспертиза правовых актов, законодательных инициатив и действий органов власти с целью предотвращения попрания прав и достоинства человека, участие в общественном контроле за исполнением законодательства, в частности регулирующего церковно-гос. отношения, участие в контроле за исполнением справедливых судебных решений. Документ, принятый Архиерейским Собором 2008 г., существенно расширил правовую базу для церковной деятельности, ясно очертил позицию РПЦ в дискуссии о соотношении прав личности и общества.

Необходимо было донести эту позицию как до широкого круга ответственности, так и до тех, кто давно уже участвовали в дискуссии, имея иную т. зр. Эти задачи взял на себя К., представив позицию РПЦ в Страсбурге на семинаре «Эволюция моральных ценностей и прав человека в многокультурном обществе» в окт. 2006 г. (см.: Опыт рассмотрения проблем прав человека. 2006. С. 5–14), на международном семинаре «Диалог культур и цивилиза-



ций: Мост между правами человека и нравственными ценностями» в Париже в марте 2007 г., на 3-й Европейской межхрист. ассамблее в Румынии в сент. 2007 г. (Свет Христов и Церковь. 2007. С. 5–13), в дискуссии «Межкультурный диалог по правам человека» в рамках 7-й сессии Совета по правам человека ООН в марте 2008 г. и т. д. Этой тематике были посвящены книги К.: «L'Évangile et la liberté: Les valeurs de la Tradition dans la société laïque» (2006) и «Свобода и ответственность: В поисках гармонии: права человека и достоинство личности» (2008), десятки статей и выступлений, телепрограмм.

«Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека» вместе с новым Уставом РПЦ, «Основами социальной концепции» и еще одним документом, также утвержденным на Соборе 2008 г., — «Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославиям» — образовали базу для дальнейшей масштабной и систематической церковно-правовой деятельности, развернувшейся уже во время Патриаршества К.

Участие К. в церковно-государственных отношениях. В трагические дни августовского кризиса 1991 г. Церковь оказалась перед новым вызовом: обретая общественный авторитет, она впервые за мн. десятилетия должна была сформулировать свое отношение к текущим политическим событиям и сделать это в условиях, когда на нее оказывалось сильнейшее давление. К. вспоминал, что решено было при выработке позиции Церкви исходить из правосл. учения о Церкви и гос-ве, а не из прагматических соображений: «Церковь по природе своей не может быть ни в оппозиции, ни во власти... основное для Церкви — дело человеческого спасения. Ничем другим она не занимается. Поэтому все проблемы, что ей приходится решать, должны рассматриваться с этой точки зрения» (Интервью в газ. «Московские новости». 24.11.2006).

По предложению К. патриарх Алексей II, совершавший 19 авг., в праздник Преображения Господня, торжественное богослужение в Успенском соборе Московского Кремля, отказался поминать гос. власть. А в ночь с 20 на 21 авг. голос Церкви прозвучал на всю страну — пат-

риарх Алексей выступил с публичным обращением, проект которого готовился в ОБЦС под рук. К.: «Братья и сестры! Взорван хрупкий гражданский мир в нашем обществе. По поступающим сообщениям, начинается открытое вооруженное столкновение и кровопролитие. В этих условиях мой долг патриарха



*Патриарх Алексей II
и митр. Кирилл
с Президентом ПАСЕ
Рене ван дер Линденом.
Страсбург. 2 окт. 2007 г.*

предупредить всех, кому слово Церкви дорого и безразлично: всякий, кто поднимает оружие на своего ближнего, против безоружных людей, — принимает на душу тягчайший грех, отлучающий его от Церкви, от Бога. О таких подобало бы проливать больше слез и молитв, чем об их жертвах. Да избавит нас Господь от страшного греха братоубийства! Потому и предупреждаю я всех соотечественников: Церковь не благословляет, не может благословить незаконные, насильственные, кровопролитные действия. Я прошу всех вас, дорогие, сделать все, чтобы не вспыхнул пламень междоусобной войны. Остановитесь! Я прошу солдат и их командиров вспомнить, что цену за человеческую жизнь не может назначить и уплатить никто». Патриарх выступил в поддержку Конституции и потребовал возможности «услышать голос» М. С. Горбачёва.

Августовский кризис привел к окончательному распаду СССР. Спустя 20 лет К. говорил: «В этом году мы вспоминаем 20-летие крушения Советского Союза. Я в связи с этим предпочитаю говорить о крушении исторической России. Так вот, многие задаются вопросом: почему это произошло. Существует много ответов экономических, политических, общественно-психологических. Но среди причин, несомненно, упадок национального самосознания,

национальной гордости, восприятия истории Отечества во всей ее совокупности, понимания огромного значения исторической общности людей... Мы все должны заботиться и о росте национального самосознания, о росте национального достоинства, для того чтобы больше никогда в истории не повторилось то,

что произошло в начале 1990-х годов. И чтобы никакие ссылки на неудовлетворительное правление, на неправильную

идеологию не подталкивали людей к тому, чтобы разрушить государственность. Потому что целились в режим, а попали

в историческую Россию» (Речь на 24-м совместном заседании Наблюдательного, Попечительского и Общественного советов по изданию «Православной энциклопедии» 11 нояб. 2011).

Возвысить свой голос против кровопролития Церкви пришлось и в дни октябрьского кризиса 1993 г., когда противостояние между Президентом России Ельциным и его политическими оппонентами — вице-президентом А. В. Руцким и Председателем Верховного Совета Р. И. Хасбулатовым — привело страну на грань гражданской войны. 21 сент. Ельцин издал указ № 1400 о роспуске Верховного Совета. Оппоненты расценили это решение как гос. переворот, а Конституционный суд РФ признал его незаконным. Оппозиционеры заняли здание Верховного Совета (Белый дом), к которому стали стягиваться добровольцы со всех концов страны. Образовался стихийный митинг, продолжавшийся неск. дней. Патриарх Алексей в это время находился в США. 23 сент. в аэропорту Сан-Франциско он сделал заявление, в котором призвал все ветви власти воздержаться от любого рода насильственных действий. Однако, поскольку кризис продолжался, по предложению К. патриарх прервал свою поездку по США и вылетел в Москву. Во время полета между патриархом и митрополитом шли

интенсивные консультации, был разработан план действий. 28 сент. в Москве патриарх выступил с беспрецедентным заявлением: он предложил враждующим сторонам свое посредничество в деле урегулирования конфликта. 29 сент. патриарх принял мэра Москвы Ю. М. Лужкова, стоявшего на стороне президента, а затем встретился с группой депутатов Верховного Совета. На следующий день патриарх вместе с митрополитами Ювеналием и К. посетил Президента Ельцина в Кремле. В тот же день иерархи приняли личного представителя Руцкого, к-рый передал послание вице-президента России, выражающее согласие с миротворческой инициативой патриарха и готовность не допустить кровопролитие. В письме говорилось, что Руцкой согласен сложить оружие. Противоборствующие стороны решили провести переговоры при посредничестве Церкви. В заявлении Свящ. Синода РПЦ от 1 окт. 1993 г. говорилось: «Из нынешнего опасного тупика есть только один достойный выход: диалог, сопряженный с соблюдением законного порядка и отказом от насилия. Человеческая кровь не может пролиться ни при каких условиях. Иначе всякая надежда на мир будет потеряна, ибо пролитая кровь моментально воздвигает непреодолимую стену между вовлеченными в конфликт людьми. Мы должны понять, что никакие разногласия не дают нам права относиться друг к другу как к врагам. Мы убеждены: никто из противостоящих ныне людей не враг друг другу. Пусть каждый из них вспомнит, что по другую сторону баррикад — его брат и сестра, к которым нужно проявить милосердие». Церковь осознавала и главную политическую опасность смуты, в которую погрузилась Россия, — «распад единства России». Предваряя прямые переговоры противоборствующих сторон, высшая иерархия РПЦ предупредила: «Властью, данной нам от Бога, мы заявляем, что тот, кто поднимет руку на незащитного и прольет невинную кровь, будет отлучен от Церкви и предан анафеме» (ЖМП. Офиц. хроника. 1993. № 11/12. С. 14–15).

Переговоры в Свято-Даниловом монастыре, начавшиеся 1 окт., шли трудно: были предложены различные варианты решения, которые, однако, были отвергнуты противобор-

ствующими сторонами, переговоры прервались, и вооруженный конфликт возобновился. 3 окт. Ельцин подписал указ о введении чрезвычайного положения, начался об-



стрел Белого дома из танков, в здании вспыхнул пожар. 4 окт. Белый дом был взят штурмом, все находившиеся там сторонники Верховного Совета были выведены из здания бойцами спецподразделения «Альфа». В ходе операции погибли как военные, так и мирные жители, собравшиеся вокруг здания Верховного Совета. 8 окт., в день памяти прп. Сергия Радонежского, было принято обращение патриарха и Свящ. Синода к пастве РПЦ: «С горечью и скорбью ныне говорим: велики грехи народа нашего! Он не услышал призыв Церкви. Брат поднял руку на брата, пролив кровь ближнего своего. Нет нам сегодня оправдания. Мы наказаны по грехам нашим, ибо отвергли пути мира и направили стопы свои на путь вражды... Что будет дальше с Россией — зависит от нас... Все мы сегодня под духовными руинами. И надо помочь друг другу выбраться из-под этих руин, расчистить их и в мире и согласии снова воздвигать дом наш... Как можно скорее необходимо вернуться к мирной жизни, к обеспечению человеческих прав и гражданских свобод, к установлению законного порядка в стране. Надо оставить все распри и созидать жизнь нашего отечества». Хотя посредничество Церкви не принесло желаемого результата, все участники событий согласны в том, что без этого посредничества события могли развернуться по значительно худшему сценарию. Патриарх Алексей в посл. сказал: «Политический кризис 1993 г. мог обернуться большой кровью и распадом государства на удельные княжества» (РПЦ: Офиц. сайт ОВЦС).

В янв. 1998 г., выступая перед делегацией фонда «Де Бюрхт», К. изложил свое видение церковно-государственных отношений, сложившихся после принятия в 1997 г. Закона «О свободе совести и о религиозных объединениях». Обозначив тему

*Патриарх Алексей II,
митр. Смоленский
и Калининградский Кирилл
и митр. Крутицкий
и Коломенский Ювеналий
на переговорах
в Свято-Даниловом мон-ре.
Москва. 1 окт. 1993 г.*

своего выступления — «Церковь большинства в условиях религиозной свободы» (ЦиВр. 1999. № 1. С. 85–100), К. возобновил дискуссию, которая шла при обсуждении проекта закона и продолжилась после его принятия: она изобиловала обвинениями против РПЦ в желании узурпировать религ. сферу в жизни российского общества и приобрести гос. статус. К. предложил в дискуссии исходить из фактов и действительной позиции Русской Церкви в ее отношениях с Российским гос-вом. Непреложным фактом является то, что «большинство населения страны крещены в православной вере, то есть принадлежат к православной Церкви», этим «определяется значительное нравственное воздействие Церкви на жизнь государства и общества». Таким же непреложным фактом является то, что «именно Православие стояло у истоков русской государственности, его животворящими токами пронизаны величайшие творения отечественной культуры, в его лоне формировался национальный идеал и даже язык», поэтому существует и «очень глубоко и живо ощущается» гражданами России связь Православия с «Россией как государством и русскими как нацией». Понимая и высоко ценя эту связь, руководство РПЦ ясно осознает, что «Церковь способна сохранить свою идентичность и верность исконному предназначению лишь при условии, что она будет существовать вне политических страстей и интересов, не соблазняясь отождествлением себя с каким-либо режимом или движением». Главную задачу Церкви в ее отношениях с гос-вом К. видит «в том, чтобы и в будущем сохранять свободу,



необходимую ей для нестесненного исполнения своего пророческого служения в мире». К теме построения модели церковно-гос. отношений обратился К. и в докладе на 7-м международном симпозиуме по рус. духовности в мон-ре Бозе (Италия) 16 сент. 1999 г.: «Отделение Церкви от государства при любом государственном строе — несомненное благо для Церкви, и мы будем неизменно настаивать на этом основном принципе... Церковь и государство имеют свои отдельные сферы действия, свои особые средства и в принципе не зависимы друг от друга». Совершенно иной вопрос — нередко раздающиеся требования «отделения веры от жизни, а Церкви от общества». Жизнь общества, большинство которого составляют чада Русской Церкви, жизнь конкретного прихожанина и его семьи — это сфера несомненной ответственности и Церкви и гос-ва: «В политическом плане это означает необходимость диалога и взаимодействия Церкви и власти в интересах народа» (Русская Православная Церковь на пороге 3-го тысячелетия. 2001. С. 91–93).

Этот диалог шел непросто. В марте 2001 г. К. в интервью сравнил власть с «многослойным пирогом», в к-ром на разных уровнях есть и те, кто за такой диалог, и равнодушные, и открытые противники, в т. ч. и такие, «кто использует свою личную власть для компрометации Церкви» (Интервью для ЖМП. 2001. С. 26). Неприятие Церкви со стороны ряда людей, облеченных властными полномочиями, вызывалось ясной позицией Церкви по вопросу о природе власти: «С христианской точки зрения, — писал К. в нач. 2002 г., — власть оправдана только в том случае, если способность одного управлять другими обращается ко благу всех. Если же власть употребляется для личного обогащения или сверхдолжной концентрации влияния, то она становится бессмысленной и даже греховной» (От социальной элиты к аристократии духа // ЦиВр. 2002. № 1(18). С. 10). Характеризуя церковно-гос. отношения в мае 2004 г. на парламентских слушаниях, посвященных совершенствованию законодательства о свободе совести и религ. организациях, К. высказал удовлетворение состоянием российского законодательства в религ. сфере. «Основанием так считать явля-

ется то, что в России нет межрелигиозных конфликтов, все основные религиозные объединения свободно осуществляют свою деятельность, в стране достигнут высокий уровень межрелигиозного диалога и сотрудничества». Одновременно К. обратил внимание парламентариев на ряд еще не решенных проблем: «Это, прежде всего, некоторые положения нового налогового и земельного законодательства, которые, к сожалению, ведут к ограничению сферы социального служения и благотворительной деятельности религиозных организаций. Во многом остается неразрешенным вопрос о порядке передачи памятников культуры и архитектуры религиозным организациям в целях их дальнейшего использования в церковной деятельности». Самым актуальным, по мнению К., оставался вопрос о праве граждан России на общедоступное религ. образование.

2 авг. 1999 г. между РПЦ и Министерством образования России был подписан договор о совместной деятельности, создан координационный совет при Министерстве образования, было разрешено религ. обучение детей в гос. школах, началась подготовка к введению в светских образовательных учреждениях предмета «Основы православной культуры». Однако диалог с гос. властью и обществом о новом учебном курсе, предложенном Русской Церковью, длился более 10 лет, и К., опираясь в т. ч. и на свой опыт епархиального архиерея (на территории Смоленской епархии этот курс преподавался с 1995, в нач. 2009 — в 544 общеобразовательных школах), принял в нем самое активное участие. К. напрямую связал преподавание «Основ православной культуры» с необходимостью гармонизации национального самосознания, усвоения подрастающим поколением тех норм, на к-рых на протяжении веков строился семейный уклад наших предков, тем самым продолжив на новой дискуссионной площадке важную для него тему сохранения традиц. религиозно-нравственных и культурных ценностей: «Наша борьба за человеческую нравственность — это борьба за жизнь, за спасение человеческой личности и всего рода людского... Как люди верующие мы знаем, что спасение переходит в вечность. Но и далекий от Церкви человек, если он только не утратил способно-

сти додумывать мысли до конца, должен понимать и признавать, что борьба Церкви за общественную и личную нравственность — это борьба и за его собственное спасение, за достойное качество его жизни. В связи с этим решение вопроса о преподавании «Основ православной культуры» — не рядовой эпизод церковной истории, но дело огромной важности, от успеха которого во многом зависит, какое будущее ожидает наше Отечество» (Единая Церковь — единое свидетельство. 2005. С. 14–15). Именно нравственный аспект нового учебного курса, по мнению К., делал невозможным подмену его уроками конфессионально нейтрального обзорного религиозно-педагогического курса, как предлагала часть педагогического экспертного сообщества: «Речь должна идти не о тепло-хладном религиоведении, сводящем сведения о разных религиях в один учебник и развивающем у детей скептически-релятивистское отношение к религии». Напротив, «для того, чтобы мировоззренческий и нравственный потенциал традиционных религий России мог реально повлиять на нравственное состояние молодежи и всего общества, важно использовать этот потенциал прежде всего в системе образования» (ЦиВр. 2005. № 1. С. 11). К. настаивал, что преподавание нового предмета должно вестись на альтернативной основе: «Если в классе есть мусульмане, для них могут вестись «Основы исламской культуры»». Такая же возможность должна быть у атеистически настроенных родителей, напр. в виде изучения основ светской этики.

Сталкиваясь с многолетним противодействием введению нового предмета, К. не устал разъяснять, что преподавание этого предмета не означает ни клерикализации светской школы, ни желания Церкви увеличить за счет школьников свою паству. «Опасаются, что преподавание «религиозной» дисциплины в школах повлечет за собой увеличение доли верующих в структуре нашего общества, которые в соответствии с их убеждениями и представлениями смогут более активно влиять на развитие страны. Прежде всего замечу, что и обществу и государству это будет только на пользу. Но для того чтобы стать религиозным человеком, недостаточно простого знания нормы веры. Необходимо иметь





реальный религиозный опыт, быть в общении с Богом в Его Церкви, а научение всему этому как раз не является целью школьного образования, в том числе и в рамках «Основ православной культуры». Однако совершенно очевидно, что преподавание этой культурно-исторической и духовно-нравственной дисциплины будет содействовать известной гуманизации общества. Это подтверждается и опытом в тех странах, где такое преподавание существует» (Единая Церковь — единое свидетельство. 2005. С. 17). И вновь потребовались десятки статей, телевизионных интервью и выступлений, чтобы донести до взбудораженного общества мысль о нравственной составляющей предмета «Основ православной культуры» и о той очевидной общественной пользе, к-рую может принести преподавание этого предмета. «Знаю по своему опыту: даже те родители, к-рые не очень желают, чтобы их дети росли «набожными», стремятся дать им духовно-нравственное образование в воскресной школе, православной гимназии или лицее, отстаивают преподавание «Основ православной культуры» в светских средних учебных заведениях. Почему это происходит? Да потому, что многие взрослые понимают: современный мир слишком коварен и жесток, и ребенок, чтобы не стать наркоманом, алкоголиком, преступником, то есть пропащим человеком, должен возрастить в своей душе ростки добра, нравственной красоты, духовного здоровья. Если же молодой человек не обладает крепким нравственным чувством, то бурное житейское море разрушит здание его жизни» (Российская газ. 2009. 23 янв.).

Преподавание «Основ православной культуры» поставило новые задачи перед системой духовного образования РПЦ. Выступая в нач. 2006 г. на XIV международных Рождественских чтениях, К. говорил о необходимости не просто повысить уровень преподавания в семинариях и академиях, но превратить духовную школу в источник общенационального знания, способного вести диалог по актуальным проблемам современной жизни: «Богословие должно быть актуальным, как актуальной должна быть и церковная проповедь» (Проблемы духовного образования. 2006. С. 22–23, 26). От Церкви же требуется активная вос-

питательная работа, к-рая должна проводиться вне зависимости от того, помогает ли в ней гос-во или нет, противодействуют ли ей атеисты или нет. Миссия Церкви в отношении молодежи и детей остается неизменной в любую эпоху: «Сегодня мы не имеем права на бездействие. В центре миссионерской работы радеющей о своем единстве Церкви должна быть забота о подрастающем поколении, воплощенная, в частности, в конкретных и продуманных образовательных программах. Только в случае успешной их реализации грядущие нам во след поколения, сумевшие сберечь христианскую веру и способные привить ее своим детям, сумеют противостоять разрушительным тенденциям, наблюдаемым ныне» (Единая Церковь — единое свидетельство. 2005. С. 17–18). Процесс поиска консенсуса по вопросу преподавания «Основ православной культуры» продолжался до 2012 г., когда этот курс был введен во всех субъектах РФ.

Усилия по сохранению единства Церкви. На рубеже 80-х и 90-х гг. XX в. нарастали центробежные процессы в СССР, страну захлестнули межэтнические конфликты (в Карабахе и Сумгаите в 1988, в Кишинёве и Сухуми в 1989, в Баку и Цхинвали в 1990), к-рые вскоре спровоцировали и распад СССР (с осени 1989 в течение года все республики СССР приняли документы о гос. суверенитете). В ст. «Церковь в отношении к обществу в условиях перестройки» К. предупредил о несовместимости представлений о национальном превосходстве с христ. мировоззрением: «Сам факт принадлежности к Церкви бросает вызов национализму, ибо национализм есть национальная гордыня и национальный эгоизм». Задача Церкви в условиях нарастающих национальных конфликтов — «нести слово примирения» и своими действиями не допускать кровопролития (Церковь в отношении к обществу. 1990. С. 35–36).

Необходимо было сохранить каноническое единство Русской Церкви на ее исторической территории. 22 окт. 1991 г. по предложению К. было принято обращение патриарха и Свящ. Синода: «Мы сознаем, что существующие структуры церковного управления, сложившиеся исторически, могут претерпевать изменения. Однако мы решительно

выступаем против того, чтобы эти изменения осуществлялись вопреки воле народа Божия, составляющего Церковь, с пренебрежением к священным канонам и в силу чуждых политических расчетов». В этом заявлении содержался и четкий ответ тем националистическим силам, которые выступили против единства Русской Православной Церкви, обвиняя ее в «имперских» амбициях. Откликаясь на создание Содружества Независимых Государств (СНГ) (8 и 21 дек. 1991) Свящ. Синод принял заявление, в котором говорится: «...отстаивая собственную свободу, нельзя ограничивать свободу ближнего», нельзя воздвигать искусственные барьеры непонимания и отчуждения между народами, соединенными историческими, религиозными, культурными связями. Сохранение и укрепление единства РПЦ требовало неотложных мер. В решении этой задачи К. как председатель ОВЦС принимал непосредственное участие: «Сепаратистские тенденции, которые возникли с распадом Советского Союза, отразились на жизни Церкви самым непосредственным образом. Не все расколы удалось предотвратить, некоторые процессы выходят не только за рамки возможностей Отдела внешних церковных сношений, но даже и за пределы возможностей всей Церкви... И все же мне кажется, если бы не участие Отдела внешних церковных сношений в решении ряда вопросов, все там происходило бы гораздо более драматично» (РПЦ: Офиц. сайт ОВЦС).

I. С особой остротой сепаратистские тенденции проявились на Украине, где в февр. 1989 г. при поддержке националистических движений и орг-ций («Народного руха Украины», об-ва «Мемориал» и др.) был образован Комитет по возрождению т. н. *Украинской автокефальной православной церкви* (УАПЦ), призывавший правосл. приходы Украины к отделению от Московского Патриархата. Этому призыву последовали некоторые приходы, прежде всего на западе Украины, в раскол перешел и находившийся на покое бывш. Житомирский еп. Иоанн (Боднарчук) (см. ст. *Боднарчук*), вскоре возглавивший автокефалистское движение.

Одновременно началась мощная атака на правосл. приходы Русской Церкви на Украине со стороны гре-



ко-католич. структур, легализованных после встречи Горбачёва с папой Римским Иоанном Павлом II 1 дек. 1989 г. В результате действий греко-католиков были практически разгромлены 3 правосл. епархии: Львовская, Ивано-Франковская и Тернопольская. В сер. янв. 1990 г. ОВЦС провел переговоры с представителями Римско-католической Церкви о нормализации отношений между православными и католиками вост. обряда на Зап. Украине. Был совместно выработан ряд рекомендаций, к-рые, однако, не соблюдались униатами на местах, а уже в марте представители греко-католиков отказались от участия в согласительной комиссии. В этих условиях важным достижением церковной дипломатии была консолидация позиции правосл. Церквей в отношении греко-католич. агрессии на Украине: в сент. 1990 г. полную поддержку позиции Русской Церкви выразили К-польский патриарх *Димитрий I*, Александрийский патриарх *Парфений III*, Иерусалимский патриарх Диодор I, Грузинский патриарх Илия II, главы Польской, Чехословацкой Православных Церквей, Православной Церкви в Америке. Важным было и заявление Конференции европейских Церквей, выразивших сожаление в связи с трагическими событиями по захвату правосл. храмов на Зап. Украине.

Католич. и греко-католич. экспансия еще долгие годы оставалась причиной межконфессионального напряжения на Украине. В 2002 г. без предварительного информирования РПЦ на Украине были учреждены новые католич. епархии (Одесско-Симферопольская и Харьковско-Запорожская), тогда же появился греко-католич. «Донецко-Харьковский экзархат», а руководство Украинской греко-католич. Церкви заявило о планах переезда из Львова в Киев и учреждения там «патриаршей кафедры». В заявлении патриарха Алексия II и Свящ. Синода от 17 июля 2002 г. говорилось: «Жители Юга и Востока Украины всегда твердо стояли за православную веру. Попытки латинизировать их или насадить унию неизменно терпели крах... данный регион никогда не имел греко-католическую иерархию». Действия Римской курии ясно свидетельствовали «о стратегическом намерении Ватикана продолжать экспансию на Восток любой ценой

и любыми средствами», игнорируя «позиции нашей Церкви по вопросам прозелитизма и разделения сфер пастырской ответственности». В заявлении ОВЦС от 30 июля 2002 г. Ватикан предупреждался о «серьезном уроне отношениям между двумя Церквями», который нанесет его действия на Украине (ЦиВр. 2002. № 3(20). С. 11–20).

Главной претензией, выдвигаемой униатами и раскольниками-автокефалистами против Украинского Экзархата РПЦ, была зависимость последнего от высшего управления РПЦ. 9 июля 1990 г. Синод Украинского Экзархата направил в адрес Свящ. Синода РПЦ обращение укр. архиереев о предоставлении Украинской Православной Церкви независимости и самоуправляемости. В кон. июля патриарх Алексий II в сопровождении К. посетил Украину, где встретился с укр. епископатом, часть к-рого пыталась убедить его в необходимости срочного предоставления самостоятельности правосл. церковной организации на Украине. Очевидно, что и Поместный Собор 1990 г., и Свящ. Синод главную опасность для церковного единства видели в то время в греко-католич. агрессии, имевшей ярко выраженный националистический и полити-



*Архиерейский Собор РПЦ.
Москва.
31 марта – 5 апр. 1992 г.*

ческий характер, и в распространении опиравшегося на крайне националистические политические движения автокефалистского раскола. Летом 1990 г. по заказу ОВЦС Ин-т социологических исследований АН СССР провел исследование состояния межконфессиональных отношений в зап. областях Республики Украина, к-рое еще раз подтвердило: именно национально-политический, а не религ. фактор стал определяющим для поведения раскольнических группировок на Украине. 25–27 окт. 1990 г. был созван внеочередной Ар-

хиерейский Собор РПЦ, главной задачей к-рого стала выработка мер, призванных воспрепятствовать дальнейшему распространению раскольнических движений на канонической территории РПЦ. Архиерейский Собор согласился с просьбой укр. епископата и предоставил Украинской Православной Церкви независимость и самостоятельность в управлении. Патриарх Алексий II направил в адрес укр. правительства офиц. письмо, в котором объявил об отказе Русской Церкви от права на собственность и имущество, до сих пор ей принадлежавшие на территории Украины, равно как и на собственность, экспроприированную ранее у нее коммунистическим режимом. Правопреемницей Русской Церкви на Украине объявлялась Украинская Православная Церковь (УПЦ).

Это решение не предотвратило раскол, т. к. не учитывало личных амбиций Киевского митр. Филарета (Денисенко) и председателя Верховной рады Украины Л. М. Кравчука. В нояб. 1991 г. митр. Филарет созвал собор Украинской Православной Церкви, принявший определение с требованием полной автокефалии. 31 марта 1992 г. в Москве начал работу экстренный Архиерейский Собор, на к-ром укр. церковная ситуация подверглась детальному обсуждению. К. выступил с сообщением, в котором

информировал членов Собора о намерении ряда укр. архиереев обратиться к К-польскому патриарху с просьбой о предоставлении автоке-

фалии Украинской Церкви. «У нашей Церкви есть расхождение с Константинополем в понимании того, как предоставляется автокефалия. Вместе с нами весь негреческий мир считает, что автокефалию дает Мать-Церковь. Константинополь и некоторые греческие Церкви считают, что только он может предоставить автокефалию. На этом противоречии возникает соблазн продвинуть дело автокефалии через Константинополь». К. сообщил, что К-польская Патриархия заверила, что предоставление автокефалии



УПЦ будет возможно только при условии согласия на это Московского Патриархата (ЖМП. 1992. № 8. С. 7). Твердая позиция патриарха Алексия и епископата РПЦ, отвергших просьбу об автокефалии, и осознание того, что др. правосл. Церкви не поддержат раскол, отрезвили большую часть укр. архиереев: они заявили об отказе от своей подписи под требованием автокефалии, подписанном, как выяснилось, на Соборе под страхом прещений со стороны митр. Филарета и репрессий со стороны светских властей Украины. Хроника Собора сохранила описание наиболее острого момента в его развитии: 2 апр. в 1.45 ночи, когда дискуссия об автокефалии приняла особую остроту, митр. Филарет со словами: «На таком Соборе мне делать нечего», — поднялся и направился к выходу. За ним встали 2 укр. епископа. В этот момент раздался решительный голос К., который предупредил, что действия укр. архиереев ведут Церковь к расколу. Все трое, включая митр. Филарета, вернулись на свои места. Патриарх Алексий поставил вопрос об отставке митр. Филарета, что было поддержано большинством Архиерейского Собора. Филарет дал слово архиерею, что не будет чинить никаких препятствий свободному волеизъявлению Украинской Церкви при избрании ее первоиерарха. Митр. Филарет целовал крест и Евангелие, чтобы подтвердить истинность своих обещаний (ЖМП. 1992. № 7. С. 4–11). Однако он выставил условием своего ухода проведение выборов нового митрополита Киевского в Киеве, а не в Москве. С этим не был согласен К., сказавший, что, общаясь с укр. епископатам, «понял, что большая его часть испытывает страх пред владыкой Филаретом» (Там же. № 8. С. 7). Поэтому, для того чтобы волеизъявление Украинской Церкви по вопросу о ее предстоятеле было свободным, этот вопрос должен решаться не в Киеве, а в Москве. Однако Собор поверил митр. Филарету, а патриарх Алексий от лица епископата даже выразил Филарету благодарность за жертву, приносимую ради Церкви.

Три дня спустя в проповеди на Благовещение во Владимирском кафедральном соборе Киева митр. Филарет отказался от своей клятвы Архиерейскому Собору и заявил, что останется на посту главы УПЦ.

Понимая, что он не сможет вопреки воле Архиерейского Собора сохранить свой пост, 26 мая митр. Филарет собрал в Киеве своих сторонников на «Всеукраинскую конференцию по защите канонических прав Украинской православной церкви». Группа сторонников Филарета, стремясь вовлечь в церковный конфликт на Украине К-польского Патриарха *Варфоломея I*, обратилась к нему с посланием, в котором заявлялось об отвержении акта 1686 г. о передаче Киевской митрополии из юрисдикции К-польской Церкви в ведение Московского Патриархата. Епископы Украинской Церкви не поддержали Филарета, и на *Харьковском Архиерейском Соборе 27–28 мая 1992 г.* предстоятелем УПЦ Московского Патриархата был избран митр. *Владимир (Сабодан)*, а митр. Филарет был запрещен в священнослужении.

30 мая Филарет направил Патриарху Варфоломею послание, в котором обвинил Московскую Патриархию в «антиканонической деятельности» и в том, что она «фактически учинила раскол в лоне Украинской православной церкви». Филарет просил Варфоломея I принять его вместе с ближайшими помощниками в свою юрисдикцию. Письмо осталось без ответа. На Архиерейском Соборе РПЦ в июне 1992 г. за продолжение раскольнической деятельности митр. Филарет был лишен сана.

При поддержке Президента Украины Кравчука Филарет сохранил за собой контроль над денежными средствами УПЦ. Кравчук объявил незаконными решения Харьковского Собора УПЦ. Президиум Верховной Рады Украины принял заявление, в котором Харьковский Собор был назван не только незаконным, но и неканоническим. 25–26 июня 1992 г. в киевской приемной Филарета прошло собрание неск. епископов УАПЦ, депутатов Верховной Рады Украины, обслуживающего персонала митрополии, именовавшееся Объединительным собором 2 церквей — Украинской православной и Украинской автокефальной. Решением «собора» эти орг-ции были упразднены, их имущество, финансы и средства были объявлены собственностью вновь созданной структуры, названной «Украинская православная церковь Киевского патриархата» (УПЦ КП). Ее руководителем решено было считать жившего в

США 94-летнего патриарха УАПЦ Мстислава *Скрыпника*, заместителем — Филарета Денисенко. Понимая, что его раскольническая группировка окажется вне общения с др. правосл. Церквями, Филарет отправился в Стамбул, где был принят главой К-польского Патриархата. Факт встречи К-польского Патриарха с лидером раскола вызвал удивление в Москве: ведь на недавней встрече глав Поместных Православных Церквей в Стамбуле 15 марта 1992 г. в совместном комюнике было ясно выражено общее согласие на то, чтобы «святые Церкви при полной солидарности друг с другом осудили раскольнические группы и воздержались от общения с ними». Более того, в интервью после встречи Патриарх Варфоломей отдельно высказался о ситуации с раскольниками, имея в виду «тех, кто основал «Православную автокефальную церковь» на Украине, преступив каноническое право»: «Мы были единодушны в их осуждении». Столь резкое изменение позиции было, очевидно, вызвано желанием Патриарха Варфоломея приобрести новое средство давления на Русскую Церковь в условиях сложной дискуссии между двумя Церквями по вопросам диаспоры, статуса Константинопольского Патриарха и порядка дарования автокефалии.

Важно было незамедлительно церковно-дипломатическими мерами пресечь возникающий межправосл. конфликт, который мог осложнить и без того непростое положение Православия на Украине. Патриарх Алексий направил Патриарху Варфоломею резкое письмо, в котором разъяснил, что целью визита Филарета является попытка легализовать учиненный им раскол. Сообщая главе К-польской Церкви, что «в дни пребывания в Стамбуле монаха Филарета (Денисенко) некие средства массовой информации Украины широко распространяют сообщения о якобы успешном течении его миссии и о намечающемся будто бы благоприятном для него ее завершении», патриарх Алексий твердо настаивал на поддержке К-польским Патриархом «канонической правды и наших усилий по недопущению распространения на Украине нового церковного раскола» (ЖМП. 1992. № 9. Офиц. хроника. С. VIII–IX). В эти же дни в Москву прибыла делегация К-польского Патриархата,





к-рой патриарх и сотрудники ОВЦС полностью прояснили позицию Русской Церкви. Вскоре поступило сообщение, что Патриарх Варфоломей не поддержал просьбу раскольников принять их в общение и даровать им автокефалию, отказал им в выдаче св. мира и не допустил литургического общения с раскольниками. 26 авг. 1992 г. К-польский Патриарх известил патриарха Московского о том, что он признает митр. Киевского Владимира (Сабодана) единственным каноническим главой Украинской Церкви и что он поддерживает решение о лишении Филарета священного сана.

При поддержке Президента Украины Кравчука раскол на Украине стремительно разрастался (на 1 янв. 1995 филаретовский «Киевский патриархат» насчитывал уже 1753 прихода). 14 июля 1995 г. при загадочных обстоятельствах умер глава «Киевского патриархата» Владимир Романюк, и Филарет был избран «патриархом Киевским и всея Руси—Украины». В февр. 1997 г. Филарет был предан анафеме Архиерейским Собором Русской Православной Церкви. Главной целью раскольников оставалась легализация своей лже-Церкви в мировом правосл. сообществе, и пути достижения этой цели они искали прежде всего в К-польском Патриархате. В 1995 г. К-польский Патриархат принял в свою юрисдикцию т. н. Украинскую православную церковь в США, раскольническую группировку, созданную укр. эмигрантами в 1919 г. С 1971 г. эту непризнанную Поместными Православными Церквями группировку возглавлял «митрополит» Мстислав Скрыпник, в 1990 г. избранный в Киеве главой неканонической УАПЦ. После его смерти в 1993 г. новым главой группировки «митрополит» Константин Баган стал активно искать пути легализации своего раскольнического сообщества и 12 марта 1995 г. добился вхождения в качестве автономной Церкви в состав К-польского Патриархата. РПЦ не признала этот антиканонический акт. Т. о. был создан еще один очаг напряжения в укр. Православии.

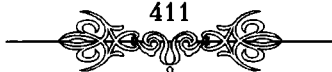
На встрече патриарха Алексия II с Патриархом К-польским Варфоломеем в сент. 1997 г. удалось добиться поддержки со стороны К-польского Патриархата канонической Украинской Православной Церкви Москов-

ского Патриархата во главе с митр. Киевским и всея Украины Владимиром. Однако уже в марте 2000 г. напряжение вновь стало нарастать: после кончины главы пребывающей в расколе «Украинской автокефальной православной церкви» лжепатриарха Димитрия Яремы со стороны этой группировки стали предприниматься попытки вхождения в структуру Украинской православной церкви в США в юрисдикции К-польского Патриархата. 28 марта 2000 г. К. провел переговоры с генеральным секретарем Свящ. Синода К-польского Патриархата митр. Филаретом Мелитоном и митр. Пергамским *Иоанном*, во время которых участники «договорились о необходимости координации совместных действий в целях достижения мира и канонического единства в церковной жизни на Украине». 25–28 авг. 2001 г. в Киеве прошло празднование 950-летия Киево-Печерской лавры, в котором приняли участие делегации всех Поместных Православных Церквей, что было особенно важно для поддержки канонического Православия на Украине.

Опасность односторонних действий со стороны К-польского Патриархата была устранена, хотя и в последующие годы К-поль на 2-сторонних переговорах проявлял заинтересованность в том, чтобы активно подключиться к решению украинской проблемы. Активизации этих планов способствовало избрание Президентом Украины В. А. Ющенко, к-рый занял позицию поддержки «Киевского патриархата» и активизировал контакты с К-польским Патриархом с целью признания этой раскольнической структуры. На Архиерейском Соборе 2008 г. митр. Владимир (Сабодан) так охарактеризовал сложившуюся на Украине ситуацию: «Сейчас мы сталкиваемся с новой угрозой фрагментации Православия в Украине по тем линиям, которые разделяют цивилизационно-культурные общности внутри нашей страны. Этому способствуют политические силы как внутри, так и за пределами Украины. В результате Церковь в Украине может быть разделена на несколько православных юрисдикций». Летом 2008 г. Патриарх Варфоломей встретился с лидерами раскольнической структуры Украины — Филаретом Денисенко («Киевский патриархат») и Мефодием

Кудряковым (УАПЦ). Спустя несколько дней открылся «архиерейский собор» самопровозглашенного «Киевского патриархата», по итогам которого было объявлено, что якобы канонический статус этой раскольнической структуры урегулирован и К-поль поможет решить ее проблемы.

Еще один амбициозный политический проект администрации президента Украины предусматривал создание новой независимой правосл. Церкви, в к-рую вошли бы все «ветви» укр. Православия: каноническая Церковь Московского Патриархата, филаретовский раскол («Киевский патриархат») и автокефалисты (УАПЦ). Патриарх Алексий, К. и ОВЦС предпринимали все возможные церковно-дипломатические меры для предотвращения такого развития событий: были проведены встречи и переговоры патриарха и К. с Президентом Украины Ющенко (в 2005 и 2008). 23 июля 2008 г. К. принял участие во внеочередном заседании Свящ. Синода Украинской Церкви. Синод принял «Обращение к Святейшему архиепископу Константинополя — Нового Рима и Вселенскому Патриарху Варфоломею I», в котором отметил, что возвращение к спасительному лону Христовой Церкви чад Божиих, отпавших от нее, требует пастырской мудрости и осторожности: «Особенно нежелательно вмешательство в этот процесс каких-либо внецерковных чиновников, в частности, государственной власти и различных политических и общественных сил. Многовековой опыт церковной жизни свидетельствует, что вмешательство политических сил в церковные дела всегда приводит к тяжким конфликтам, преодоление которых может продолжаться многие годы. ...Мы убеждены, что Украинская Православная Церковь способна самостоятельно решить свои внутренние проблемы. Помощь же иных Поместных Церквей не должна превращаться во вмешательство во внутренние дела нашей Церкви» (РПЦ: Офиц. сайт ОВЦС). Делясь своими впечатлениями от заседания укр. Синода, К. подчеркивал, что все архиереи «выступили с горячей поддержкой идеи сохранения единства нашей Церкви и заявили о том, что никакого изменения канонического статуса они не допустят. Это был голос Церкви, выраженный ее



архиереями, но когда мы услышали голос народа Божия, который полностью совпал с позицией епископата, это стало свидетельством соборной позиции всей Украинской Православной Церкви, которая заявила о желании оставаться в единстве, образуя единое целое с Русской Православной Церковью» (Православие и мир: интернет-портал — www.pravmir.ru/printer_3185.html).

25 июля 2008 г. в Киев для участия в торжествах празднования 1020-летия Крещения Руси прибыл Патриарх К-польский Варфоломей. Его принимали по протоколу, предусмотренному для гос. лидеров. В аэропорту его встречал Президент Украины В. А. Ющенко. На центральных улицах и площадях Киева были вывешены плакаты, на которых были изображены Патриарх Варфоломей и Ющенко. Когда же 26 июля на торжества прибыл патриарх Московский и всея Руси Алексей, его встречали без почестей. Во время самих торжеств Президент Украины всячески подчеркивал свое расположение к К-польскому Патриарху, пытаясь максимально принизить значение патриарха Московского. Однако народ Украины встречал именно Московского патриарха как своего церковного лидера. Вечером 26 июля на центральной улице Киева — Крещатике, состоялся гала-концерт, на который собрались более 100 тыс. чел., преимущественно молодежь. Перед ними с пламенной речью о единстве слав. народов, получивших крещение в днепровской купели равноап. кн. Владимира, выступил К., который процитировал прп. *Лаврентия Черниговского*: «Россия, Украина, Беларусь — это есть Святая Русь! А Святая Русь — это не империя, это не союз бывший или какой-то будущий. Святая Русь — это идеал любви, добра и правды. Святая Русь — это непобедимость. Святая Русь — это красота. Святая Русь — это сила. И мы все с вами — единая Святая Русь!» (*Ревенко Е.* Православных не удалось разделить // Вести: Интернет-газ. — www.vesti.ru/doc.html?id=197376). Вспоминая об этом концерте, К. в посл. говорил: «Нужно было видеть лица молодых людей, нужно чувствовать их реакцию, их колоссальную поддержку простой истины, к-рая была высказана одним преподобным и богоугодным человеком: «Россия, Украина, Беларусь — это и есть Святая

Русь». Сознание принадлежности к единой духовной, цивилизационной системе ценностей в крови у всех нас».

27 июля на Владимирской горке состоялось совместное богослужение, совершенное Патриархами Варфоломеем и Алексием. К. на пресс-конференции, посвященной итогам



Празднование 1020-летия Крещения Руси в Киеве 27 июля 2008 г.

визита патриарха Алексея на Украину, рассказал: «Их никто не собирал, не привозил в автобусах — и однако тысячи людей пришли по велению своего сердца. И когда Его Святейшество вышел из машины, он услышал сначала, как кто-то начал скандировать его имя: «Алексий!», затем стало слышно, как нарастает глас народа, который свидетельствовал о своем выборе, выраженном в словах: «Алексий — наш патриарх!». Под скандирование этой фразы Святейший патриарх прошел через главную площадь *Киево-Печерской лавры*. И везде, где бы он ни появлялся, он и все окружающие, а вместе с нами весь мир слышали внятное и совершенно ясное свидетельство. Это было, можно сказать, народное голосование за единую Церковь, во главе которой — Патриарх Московский и всея Руси» (Православие и мир: интернет-портал www.pravmir.ru/printer_3185.html). Т. о. торжества, задуманные президентом Украины с целью отделить Украинскую Церковь от Московского Патриархата, вылились в мощную демонстрацию единства между верующими Украины и России.

По итогам переговоров между патриархом Алексием и Патриархом Варфоломеем, в которых принял участие К., удалось не допустить односторонних действий со стороны К-польского Патриархата. По окончании переговоров К. сказал: «Сегодня с облегчением вздохнули не только верующие на Украине и в России, но и православные во всем

мире, поскольку не произошло самого опасного — церковного разделения, но мы засвидетельствовали свое единство, к-рое превыше всего» (Там же).

II. Церковный кризис в Эстонии начался в 1992 г. как внутренний конфликт, инспирированный националистическими кругами во власти и отчасти небольшой группой эст. духовенства. Казалось, что предоставление Православной

Церкви в Эстонии автономии в составе РПЦ сможет разрешить конфликтную ситуацию. Эст. раскольники, использо-

вавшие тот же политический тезис, что и на Украине: «суверенному государству — независимую Церковь», ни по своему числу (в учредительном собрании раскольнической группы в апр. 1993 участвовали 5 клириков Эстонской Православной Церкви (ЭПЦ)), ни по своему минимальному влиянию на паству, казалось, не представляли реальной угрозы единству Православия в Эстонии. Полномасштабный эст. церковный кризис, затронувший все Православные Поместные Церкви, разразился тогда, когда раскольники приобрели себе сильных покровителей в лице гос. власти и К-польского Патриарха.

Православная Церковь в Эстонии прошла сложный исторический путь в XX в. В 1920 г. патриарх Тихон даровал ей автономию в составе РПЦ. В 1923 г., ссылаясь на тяжелое положение Православия в России, без ведома и согласия РПЦ К-польский патриарх Мелетий издал томос о включении Православной Церкви в Эстонии в состав К-польского Патриархата в качестве «отдельного церковного округа». В 1978 г. патриарх К-польский Димитрий I, исходя из исторической и канонической справедливости, отменил томос патриарха Мелетия, подтвердив реальное положение вещей: Православная Церковь в Эстонии является неотъемлемой частью РПЦ. В нач. 90-х гг. XX в. раскольники, возглавляемые клириком К-польского Патриархата прот. Николаем Суурсеетом, действуя в согласии с правительством Эстонии, объявили томос 1978 г. не-

действительным. Обращения законного еп. Таллинского и всея Эстонии *Корнилия* к К-польскому Патриарху Варфоломею, к президенту и министрам Эстонии оставались без ответа. Власти Эстонии признали наследниками церковного имущества и всех прав исторической Церкви группу раскольников, каноническая Церковь оказалась лишенной своих законных прав и имущества. Осенью 1994 г. власти Эстонии начали серию обращений к К-польскому Патриарху Варфоломею с просьбой поддержать их курс на силовой отрыв Эстонского Православия от Московского Патриархата.

В этих условиях 5 окт. 1994 г. Свящ. Синод РПЦ поручил К. вступить в переговоры с К-польским Патриархатом. В ноябре К. во главе делегации РПЦ встретился с Патриархом Варфоломеем, но удалось добиться лишь решения о более внимательном изучении положения дел в Эстонии специальной делегацией К-польского Патриархата. К. срочно приехал в Эстонию, где провел ряд встреч со всеми участниками конфликта, в т. ч. с министром внутренних дел Эстонии Х. Арике, однако столкнулся с полным отсутствием воли властей к поиску мирного решения конфликта. После визита к-польской делегации в февр. 1995 г. в Эстонию (осуществленного без согласования с РПЦ) начались сложные переговоры в Москве. И патриарх Алексей, уроженец Эстонии, прослуживший в ней в общей сложности почти 50 лет, и К., ясно представлявший себе религ. и политическую обстановку в Эстонии, попытались донести до представителей К-польского Патриархата очевидное — поддержка К-полем неправомысленных устремлений эст. властей лишь ухудшит ситуацию, нарушит принципы братского мира среди Православных Поместных Церквей, создаст крайне опасный прецедент межцерковного «рейдерства». Достичь взаимопонимания на переговорах не удалось. 29 мая 1995 г., во время визита в Финляндию, Патриарх Варфоломей обратился к православным Эстонии как к «своей пастве» и заявил о скором восстановлении действия томоса патриарха Мелетия 1923 г. 12 июля о своем намерении захватить эст. паструч под видом «восстановления исторического церковного порядка» он уведомил и патриарха Алексея.

К кон. 1995 г. напряжение в «эстонском конфликте» достигло предела, в связи с чем 3 янв. 1996 г. К. вновь посетил Стамбул, желая предотвратить худший сценарий развития события — разрыв отношений между Русской и К-польской Церквами. Основываясь на решениях Поместного Собора Эстонской Апостольской Православной Церкви (ЭАПЦ) от 17 нояб. 1993 г., К. внес ряд компромиссных предложений, предусматривавших определенные шаги навстречу тем, кто желали бы перейти в юрисдикцию К-польского Патриархата. Предложенный план подразумевал, что ЭАПЦ, возглавляемая архиеп. Корнилием, регистрируется в полном составе как правопреемница исторической Эстонской Церкви; после регистрации все приходы получают возможность самоопределения в выборе юрисдикции; процесс перехода общин, изъявивших желание войти в К-польский Патриархат, должен осуществляться, согласно каноническим нормам, после 2-стороннего соглашения Московского и К-польского Патриархатов. Удалось достичь согласия лишь в том, что все правосл. приходы в Эстонии независимо от их канонического самоопределения должны быть зарегистрированы как правопреемники соответствующих довоенных приходов со всеми вытекающими имущественными последствиями. Предполагалось продолжить переговоры в феврале. Однако уже на следующий день вопреки достигнутым соглашениям К-польский Патриархат объявил о своих намерениях «возобновить деятельность автономной Эстонской Апостольской Православной Церкви на основе томоса патриарха Мелетия IV от 1923 г. Такая автономная Церковь может включать в себя все православные общины на территории Эстонии с отдельной епархией для русскоязычных приходов» (Православие в Эстонии: Исследования и документы. М., 2010. Т. 2. № 103. С. 286–287).

К. отозвался заявлением от 17 янв. 1996 г., в к-ром выразил энергичный протест Русской Церкви: «Сам факт направления такого послания православным общинам Эстонии является грубейшим нарушением православных канонов, запрещающих епископу одной поместной Церкви обращаться к пастве другой поместной Церкви». В заявлении была из-

ложена позиция делегации РПЦ на встрече в Стамбуле 3 янв. 1996 г. и выражена озабоченность выходящими за рамки 2-сторонних обсуждений акциями К-польского Патриархата, которые несут серьезную угрозу межправосл. миру и каноническому единству (Там же. № 108. С. 293–294). РПЦ предлагала продолжить поиски мирного разрешения конфликта, К-польский Патриархат уклонялся от переговоров. Известив глав всех правосл. Церквей о сложившейся ситуации, РПЦ в лице своего Предстоятеля дважды обращалась к Патриарху Варфоломею, взывая к его архипастырской ответственности. Все оказалось напрасно, 20 февр. 1996 г. Патриарх Варфоломей подписал «Патриарший и синодальный акт о возобновлении действия Патриаршего и синодального томоса от 1923 г. об Эстонской православной митрополии». В этом документе законными преемниками Эстонской Апостольской Православной Церкви названы «принимавшие данный томос и сохранившие непрерывное каноническое преемство данной Церкви». Важной частью своей архипастырской деятельности в Эстонии К-польский Патриарх посчитал разделение правосл. паствы на основе дискриминационного по отношению к русским эстонского гражданского законодательства. Русской Церкви о своем деянии К-польский Патриархат не сообщил.

23 февр. 1996 г. Свящ. Синод РПЦ постановил: «Ввиду того что неоднократные братские увещания Патриарха Московского и всея Руси Алексея II и его обращение от имени Священного Синода и епископата Русской Православной Церкви к Патриарху К-польскому Варфоломею были им проигнорированы, с глубокой скорбью и сожалением должны признать данную акцию раскольнической, вынуждающей нашу Церковь приостановить каноническое и ехаристическое общение с К-польским Патриархатом и Финляндской автономной архиепископией, а также прекратить поминовение К-польского Патриарха по диптиху Предстоятелей поместных православных Церквей» (Там же. № 127. С. 328). Перед К. и ОВЦС встала задача незамедлительно разъяснить главам др. Поместных Православных Церквей истинные причины межправосл. кризиса. 8–9 марта 1996 г. К. находился в Сирии для



переговоров с Антиохийским патриархом *Игнатием IV*, 9–10 марта — в Израиле, где он встретился с Иерусалимским патриархом Диодором. Заместитель К. Калужский и Боровский архиеп. *Климент* 11–12 марта провел встречи в Болгарии, 12–13 марта — в Польше. Митр. Крутицкий и Коломенский Ювеналий 8–10 марта посетил Сербскую Православную Церковь. К. продолжил консультации и с к-польской стороной: 10–13 марта в Швейцарии он провел переговоры с представителями К-польской Патриархии.

Необходимо было искать путь к компромиссу ради сохранения единства мирового Православия, к-рому односторонними действиями К-польского Патриархата был нанесен тяжелый урон. 3 и 22 апр. 1996 г. в Цюрихе состоялись переговоры по эст. вопросу, на к-рых были выработаны предложения, одобренные Синодами Русской и К-польской Церквей 16 мая 1996 г. В соответствии с этими предложениями правосл. клирикам и мирянам ЭАПЦ предоставлялась свобода выбора юрисдикционной принадлежности. Запрещенные клирики и отлученный от церковного общения мирянин были признаны Свящ. Синодом Русской Православной Церкви освобожденными от прещений. Не определившись в своем выборе приходом предоставлялся 4-месячный срок для принятия решения. К-польский Патриархат приостановил на это время исполнение своего постановления от 20 февр. 1996 г. о возобновлении действия томоса 1923 г. На этих условиях восстанавливалось прерванное ранее общение между двумя Патриархатами. Сохранялась надежда, что это с трудом достигнутое решение, на к-рое Русская Православная Церковь пошла по крайнему снисхождению и лишь ради предотвращения раскола всемирной правосл. семьи, будет реализовано и положит конец противостоянию в Эстонии. Однако в течение 2 последующих лет, несмотря на постоянные напоминания, письменные и на переговорах, К-польский Патриархат всячески затягивал окончательное выполнение своей части обязательств.

Вслед за проблемами определения юрисдикционной принадлежности приходов стал актуальным вопрос о порядке регистрации учреждений Московского и К-польского Патри-

архатов в Эстонии. В 1997 г. состоялись встречи К. и секретаря ОВЦС по межправосл. отношениям игум. Елисея (Ганабы) с министром внутренних дел Эстонии Р. Лепиксоном, в ходе к-рых министр высказался в пользу скорейшей регистрации церковной структуры Московского Патриархата в Эстонии. Необходимость этого была обусловлена подготовкой к принятию нового закона, согласно к-рому все религ. орг-ции Эстонии должны были пройти перерегистрацию в МВД. Однако представители эстонского правительства предлагали самоуправляемой Эстонской Православной Церкви в составе Московского Патриархата регистрироваться в качестве епархии, представляющей подразделение иностранной религ. орг-ции и не могущей претендовать на правопреемство по отношению к довоенной ЭАПЦ, что фактически означало бы отказ от прав на историческое церковное имущество. Главным препятствием для справедливого разрешения этого вопроса власти Эстонии называли позицию К-польского Патриархата.

28 марта 2000 г. в Женеве вновь состоялись переговоры между делегациями Московского и К-польского Патриархатов. Делегация Русской Церкви, которую возглавлял К., выдвинула предложение решить проблему, заключив юридическое соглашение между 2 параллельными церковными структурами в Эстонии, предусматривающее право собственности на de facto используемое историческое имущество. Однако митр. Стефан, глава к-польской юрисдикции в Эстонии, участвовавший во встрече, выставил категорическое условие: не заключать никаких юридических соглашений, пока Московский Патриархат не признает возглавляемую им структуру единственной в Эстонии автономной правосл. Церковью. Делегация РПЦ отвергла это условие, справедливо считая, что так и не реализованные в полной мере цюрихские договоренности 1996 г. на данном этапе представляют собой предельный возможный церковный компромисс. При этом К-польский Патриархат, заявляя, что осложнение в решении имущественного вопроса «происходит от эстонского законодательства», отказался от дальнейших прямых переговоров между руководством 2 Церквей, со-

славшись на достаточные для решения этих вопросов полномочия архиеп. Стефана.

Юбилейный Архиерейский Собор РПЦ 2000 г. констатировал, что эст. кризис остается неурегулированным в связи с неисполнением к-польской стороной соглашений 2 Церквей, достигнутых в мае 1996 г. в Цюрихе, о предоставлении одинаковых прав, включая права на историческое церковное имущество, для всех православных в Эстонии. Конец 2000 г. ознаменовался новым витком эстонского кризиса, вызванным визитом Патриарха Варфоломея в Эстонию 26 окт.— 1 нояб. 2000 г. Русская Церковь не была уведомлена об этом посещении. И все же ОВЦС Московского Патриархата предпринял все усилия, для того чтобы использовать и этот случай для урегулирования 4-летнего конфликта. Представителям 2 правосл. юрисдикций в Эстонии было предложено издать в соответствии с достигнутыми в Цюрихе договоренностями совместную декларацию о восстановлении одинаковых прав для всех правосл. приходов, в т. ч. на историческое церковное имущество. Эти предложения были представлены на переговорах К. с к-польской делегацией во главе с митр. Мелитоном в Москве 20 окт. 2000 г. Однако к-польская сторона отказалась от предложенных инициатив. Более того, в ходе визита Патриарх Варфоломей и члены к-польской делегации неоднократно заявляли, что договоренности между 2 Церквами относительно церковного положения в Эстонии, заключенные в Цюрихе в 1996 г., нельзя толковать как «соглашение, допускающее существование в Эстонии двух параллельных православных юрисдикций», что в Эстонии может быть только один митрополит или архиепископ с титулом «всея Эстонии» «и в дополнение к нему — экзарх приходов, подчиненных другой, например Русской, Церкви» (Там же. № 167. С. 422–423). Выдвигалось даже требование, чтобы Московский Патриархат сместил архиеп. Корнилия.

К кон. 2000 г. стало очевидно, что К-польский Патриархат, пренебрегая договоренностями, достигнутыми в Цюрихе в 1996 г., осуществляет наступление на права Московского Патриархата и стремится вытеснить его из Эстонии. В заявлении Свящ. Синода РПЦ от 8 нояб. 2000 г.



в связи с положением в Эстонии было отмечено, что «в сложившихся условиях было бы лицемерием демонстрировать миру наше единство, когда разрушено доверие и попорчены основы братского сотрудничества на пути к подлинному урегулированию тягостного разделения Православия в Эстонии». А потому «до времени восстановления согласия в вопросах канонического бытия православной Церкви в Эстонии и достижения мира и справедливости по отношению ко всем православным в этой стране Московский Патриархат решительно отстраняется от любых собраний с участием Патриарха К-польского Варфоломея, Преосвященного Иоанна, главы Финляндской архиепископии К-польского Патриархата, и Преосвященного Стефана, главы юрисдикции К-польского Патриархата в Эстонии» (Там же. № 168. С. 434). Русская Церковь отказалась от участия в проходившей в Стамбуле 25–26 дек. 2000 г. встрече глав и представителей Поместных Православных Церквей, в к-рой наряду с Патриархом Варфоломеем принял участие и митр. Стефан, а затем обратилась к главам Поместных Православных Церквей с просьбой дать оценку действиям К-поля в Эстонии. Ответные послания предстоятелей Александрийской, Антиохийской, Грузинской, Сербской, Румынской, Болгарской и Польской Православных Церквей не содержали поддержки позиции К-польского Патриархата. В них была выражена надежда, что эстонский церковный вопрос получит свое разрешение в ходе 2-сторонних переговоров К-польского и Московского Патриархатов.

Позиция братских правосл. Церквей помогла в продолжении переговорного процесса. Очередным его этапом стали встречи делегаций Московского и К-польского Патриархатов в 2001 г.: в Вене 16 янв. и в Берлине 19 февр. По инициативе К. участники переговоров обратились к Свящ. Синодам обоих Патриархатов с предложением призвать иерархов 2 правосл. юрисдикций в Эстонии заключить соглашение о прекращении имущественных споров, в соответствии с к-рым каждая из церковных структур получит права собственности на фактически используемое ею церковное имущество. Проект этого соглашения был одобрен на встрече в Берлине. Со-

глашение, текст которого был подготовлен для подписания митрополитами Корнилием и Стефаном, предусматривало, что структура, состоящая в юрисдикции К-польского Патриархата, «в течение 60 дней со дня регистрации устава структуры, находящейся в юрисдикции Московского Патриархата, либо передает в собственность последней вышеупомянутое церковное имущество на основании договоров дарения или купли-продажи по символической цене, либо передает его Эстонскому государству для последующей передачи этого имущества в собственность церковной структуры в юрисдикции Московского Патриархата» (Там же. № 172. С. 447). Подписание этого документа и воплощение в жизнь провозглашенных в нем намерений могло поставить точку в затянувшемся межцерковном конфликте. Московский Патриархат незамедлительно одобрил берлинский проект на ближайшем заседании Синода 22 февр. 2001 г. Содержательного ответа из К-поля пришлось ждать более 2 лет. 19–20 апр. 2001 г. в Цюрихе главы делегаций двух Церквей К. и митр. Филадельфийский Мелитон подписали коммюнике, подтверждавшее желание сторон «содействовать нормализации отношений между двумя православными юрисдикциями в Эстонии» (Там же. № 185. С. 470). К-польский Патриархат не мог более уклоняться от поиска совместных решений по преодолению кризиса в Эстонии.

Тем временем в янв. 2001 г. эст. Мин-во внутренних дел в очередной раз отказало в регистрации Эстон-

явила: «Московский Патриархат не оставит без внимания систематическое нарушение прав своих верующих и, взаимодействуя со всеми здоровыми общественными и политическими силами как Эстонии, так и России, употребит все возможности для скорейшего и справедливого решения вопроса... Положение, при к-ром значительная часть жителей европейской страны в течение длительного времени не может добиться легального статуса своей религиозной общины, является вызовом цивилизованному сообществу и не может не вызвать озабоченности международных организаций» (Там же. № 188. С. 480). К. предпринял энергичные шаги для обеспечения международной поддержки Эстонской Православной Церкви, а ОВЦС не упускал возможности свидетельствовать о продолжающемся нарушении прав православных верующих в Эстонии с трибун авторитетных международных орг-ций, включая Организацию по безопасности и сотрудничеству в Европе, в контактах с Комиссаром Совета Европы по правам человека А. Хиль-Роблесом и др. правозащитными органами. Инициативу К. поддержали мн. государственные и общественные организации России. Резонанс, к-рый эстонская церковная проблема вызвала в 2001 г., наносил все больший ущерб авторитету Эстонии и приводил к снижению внимания российских предпринимателей к сотрудничеству с эст. бизнесом.

Итогом совместных усилий Эстонской Православной Церкви, ОВЦС и широкой общественной поддержки стала регистрация 17 апр. 2002 г. МВД Эстонии Эстонской Православной Церкви. Впрочем, положение ЭПЦ Московского



Патриарх Алексей II и митр. Кирилл на переговорах с представителями власти Эстонской республики. Таллин. Февр. 2003 г.

Патриархата (МП) не было уравниено с положением ЭАПЦ К-польского Патриархата. В частности,

ЭПЦ МП является лишь арендатором церковной недвижимости, в то время как ЭАПЦ обладает правами собственности на здания, занимаемые ее приходами. Относительная

ЭПЦ МП является лишь арендатором церковной недвижимости, в то время как ЭАПЦ обладает правами собственности на здания, занимаемые ее приходами. Относительная

нормализация положения ЭПЦ сделала возможным визит в Эстонию 25–30 сент. 2003 г. патриарха Алексия II, к-рый до своего избрания на Московский Патриарший престол был в течение четверти века митрополитом Таллинским и Эстонским. В поездке патриарха сопровождал К. Во время переговоров с премьер-министром Эстонии Ю. Партсом, Президентом Эстонии А. Рюйтелем, представителями Совета Церквей Эстонии патриарх твердо свидетельствовал, что принципиальной позицией Русской Православной Церкви остается необходимость обеспечения равенства условий, на к-рых обе правосл. структуры использовали бы церковное имущество, о чем была достигнута договоренность в Цюрихе в 1996 г. Ту же позицию патриарх изложил и митр. Стефану, которого вместе с К. принял по его просьбе.

К-польский Патриархат неоднократно предпринимал попытки явочным порядком добиться межправосл. признания своей структуры в Эстонии и одновременно жестко блокировал участие ЭПЦ МП в международных орг-циях. На ежегодной сессии центрального комитета *Конференции европейских Церквей* (КЕЦ) в мае 2006 г. представитель К-польского Патриархата Сасимский митр. Геннадий неожиданно для всех зачитал заявку ЭАПЦ к-польской юрисдикции о соискании членства в КЕЦ. Встречное предложение принять в КЕЦ также ЭПЦ МП вызвало негодование со стороны представителей К-польского Патриархата. Инспекционные группы, направленные в Таллин для изучения соответствия ЭАПЦ и ЭПЦ МП критериям членства в КЕЦ, вынесли положительные решения в отношении обеих структур. 30 сент. 2008 г. в ходе встречи с патриархом Алексием II и К. в Москве генеральный секретарь КЕЦ обещал сделать все возможное для того, чтобы ЭПЦ МП была принята в члены КЕЦ. Однако на сессии центрального комитета КЕЦ 6–11 окт. 2008 г. в Паралимни перед началом голосования по вопросу о принятии ЭПЦ МП греч. участники демонстративно покинули зал заседания. ЭПЦ МП не была принята в КЕЦ. Результатом стала приостановка членства Русской Церкви в этой межхристианской орг-ции. 8 окт. 2007 г. в Равенне на-

чалась 10-я встреча Смешанной международной комиссии по диалогу между Православной и Римско-католической Церквами. После прибытия в Равенну делегации РПЦ обнаружилось, что сопредседатель комиссии митр. *Иоанн (Зизиулас)* в одностороннем порядке привлек к работе в комиссии представителей ЭАПЦ. Делегация Московского Патриархата опротестовала данное решение и покинула заседание. В окт. 2008 г. делегация Московского Патриархата во главе с патриархом Алексием приняла участие в межправосл. встрече, организованной Патриархом Варфоломеем в Стамбуле. 1 окт. 2008 г. в Стамбуле К. получил заверения от Патриарха Варфолоея в том, что ЭАПЦ не будет представлена на предстоящей встрече. Однако митр. Стефан прибыл на встречу, и председателю ОВЦС пришлось выступить с особым заявлением о том, что присутствие делегации Московского Патриархата на встрече предстоятелей и представителей Православных Поместных Церквей не означает



На встрече предстоятелей и представителей Поместных Православных Церквей в Стамбуле. 10–11 окт. 2008 г.

признания ЭАПЦ: «Наше участие в этой встрече не следует рассматривать как фактическое признание автономного статуса юрисдикции К-польского Патриархата в Эстонии. Подчеркиваем, что на данную встречу не следует ссылаться в будущем как на прецедент... Наше присутствие здесь является также ясным свидетельством готовности Московского Патриархата пройти свою часть пути, ведущего к преодолению существующих проблем во взаимоотношениях между Церквами» (Там же. № 230. С. 629).

В определении «О вопросах внутренней жизни и внешней деятельности Русской Православной Церкви» Архиерейский Собор 2008 г. заявил, что нынешнее особое «видение Константинопольским Патриархатом собственных прав и пол-

номочий вступает в непреодолимое противоречие с многовековой канонической традицией, на которой зиждется бытие Русской Православной Церкви и других поместных Церквей, а также с их реальными пастырскими задачами по духовному окормлению диаспоры». Собор призвал К-польскую Церковь до общеправославного рассмотрения данного вопроса «проявлять осмотрительность и воздерживаться от шагов, могущих взорвать православное единство». В определении Собор призвал «к полной реализации ранее достигнутых соглашений по эстонскому церковному вопросу» и решительно отверг попытки К-польского Патриархата «создать видимость всеправославного признания своей церковной структуры в Эстонии в качестве автономной поместной Церкви без учета мнения и интересов подавляющего большинства православных верующих в Эстонии».

III. Еще одна угроза единству Церкви, потребовавшая от К. и ОВЦС напряженных трудов, возникла в Молдавии, когда в дек. 1992 г. Румынский Патриархат создал на ка-

нонической территории Молдавской Православной Церкви Московского Патриархата г. н. *Бессарабскую митрополию* во главе с покинувшим юрисдикцию Московского Патриархата и запрещенным в служении еп. Петром (Пэдурару). В состав митрополии вошла территория, принадлежавшая Румынии в период между двумя мировыми войнами, включая Молдавию и некие приграничные районы Украины. Одновременно в Сербию был направлен «румынский епископ над валахами». Эти события вызвали серьезный кризис во взаимоотношениях между Патриархатами, с одной стороны, Румынским, с другой — Московским и Сербским.

В окт. 1994 г. К. совершил поездку в Молдавию, где встретился и обсудил сложившуюся ситуацию с Кишинёвским митр. *Владимиром (Кантаряном)*, Президентом Молдавии М. И. Снегуром и др. К. уда-



лось консолидировать позиции законной церковной и светской властей. Архиерейский Собор 1994 г. даровал Православной Церкви в Молдавии самостоятельность во внутренних делах. Было утверждено и решение Свящ. Синода о запрещении в священнослужении Петра (Пэдуару) за создание незаконных церковных структур на территории Московского Патриархата. В февр. 1997 г. в Женеве прошла рабочая встреча делегаций РПЦ и Румынской Православной Церкви по вопросу о ситуации, сложившейся в Молдавии, встречи были продолжены в июне и сент. в Граце и Женеве. 15 янв. 1999 г. завершающие переговоры по проблемам, связанным с присутствием юрисдикции Румынского Патриархата на территории Молдавии, прошли в Кишинёве. К., возглавлявший делегацию РПЦ, отмечал, что удалось достичь понимания, что необходим поиск решений, позволяющих перейти от конфронтации и вражды к примирению и сотрудничеству, к поиску взаимоприемлемого решения канонических вопросов. В связи с решением вопроса о ситуации в Молдавии в целом Свящ. Синод по представлению К. заявил о готовности снять прещение с еп. Петра (Пэдуару). В докладе патриарха Алексия на Юбилейном Архиерейском Соборе 2000 г. была сформулирована «единственная канонически безупречная модель присутствия одной церковной юрисдикции на территории другой» — «структура приходов, объединенных в Представительство Румынской Православной Церкви в Молдове».

В 2002 г. переговорный процесс между Московским и Румынским Патриархатами был фактически прерван: в июне Бессарабская митрополия под давлением Страсбургского суда по правам человека была официально зарегистрирована властями Молдавии. В авг. К., посещая Молдавию, расценил это деяние светского суда как «греховное решение с политической подоплекой». Митрополит подчеркнул, что мирской суд канонически и нравственно неправомочен выносить приговор по вопросам, относящимся к области внутрицерковной жизни и внутрицерковных отношений: «Здесь возникает принципиальный вопрос: насколько допустимо обращаться по каноническим вопросам в гражданский суд, заведомо зная, что суд этот

не принимает норм канонического права и основывает свое производство на мировоззренческих принципах, возникших вне какой-либо связи с церковной традицией». По его словам, «раскол в лоне Православной Церкви Молдовы невозможно оценить иначе, нежели беззаконие, противоречащее христианскому духу» (РПЦ: Офиц. сайт ОВЦС). В нояб. 2005 г. патриарх Алексей II в сопровождении К. посетил Молдавию, где встретился с президентом, премьер-министром и председателем парламента Молдавии; они обсудили пути выхода из сложившегося положения.

В окт. 2007 г. Синод Румынской Церкви заявил об открытии на территории Молдавии в составе т. н. Бессарабской митрополии Румынского Патриархата 3 епархий с центрами в городах Бельцы, Кантемир и Дубоссары. В заявлении Свящ. Синода РПЦ от 7 нояб. 2007 г. был выражен решительный протест против вторжения Румынской Церкви в канонические пределы Московского Патриархата. РПЦ призвала Свящ. Синод Румынской Церкви отменить принятые им постановления, разрушающие наметившиеся перспективы сотрудничества 2 Патриархатов и влекущие за собой хаос в мировой правосл. семье. В нояб. 2007 г. в Болгарии состоялись переговоры делегаций двух Церквей, завершившиеся безрезультатно. В июле 2008 г. группа из 44 священников «Бессарабской митрополии» во главе с одним из инициаторов раскола прот. Петром Бубурузом отказалась подчиняться Петру (Пэдуару). На специальном собрании клирики утвердили обращение к Румынскому патриарху *Даниилу* с просьбой принять их в свое прямое подчинение. Так образовался раскол внутри раскола. В докладе на Поместном Соборе 2009 г. К. подчеркнул, что Русская Церковь продолжает надеяться на урегулирование церковной ситуации в Молдавии: «Жизнь показала, что молдавское духовенство, как и прихожане, в подавляющем большинстве своем стремятся к сохранению церковного единства... Наша Церковь никогда не отказывалась от диалога и не прекращала общения с Румынской Православной Церковью, сознавая важность нахождения взаимоприемлемых решений, к-рые положили бы предел каноническому беспорядку и содействовали бы до-

стижению высокого уровня двусторонних отношений».

Окормление зарубежных приходов РПЦ. Одной из основных забот К. как председателя ОВЦС было духовное окормление многомиллионной русской диаспоры, создание приходов и строительство храмов в дальнем зарубежье, налаживание контактов с соотечественниками за рубежом, собрание «русского мира». Открытие границ, глубокий экономический кризис в странах бывш. СССР, политическая напряженность и межэтнические конфликты стали причиной новой многомиллионной волны эмиграции. Значительную часть трудовой эмиграции 90-х гг. XX в. составляли правосл. верующие, окормление к-рых в «странах рассеяния» стало насущной задачей РПЦ. Выступая в окт. 2001 г. на 1-м Конгрессе соотечественников, проживающих за рубежом, К. заявил о необходимости преодоления разделений по политическому признаку. На Всемирном конгрессе соотечественников, проживающих за рубежом, состоявшемся в С.-Петербурге через 5 лет, К. представил концепцию «русского мира» как феномена, порожденного «совокупностью определенных ценностей и исторического опыта, которая влияет на личное и общественное бытие людей, относящих себя к русской культуре». Ценностями для человека «русского мира» «являются преданность Богу, любовь к Родине, человеколюбие, справедливость, межнациональный и межрелигиозный мир, стремление к знаниям, трудолюбие».

Говоря о роли РПЦ в консолидации рус. диаспоры, К. обратил внимание на бурный рост приходов РПЦ за рубежом (к 1997 в дальнем зарубежье действовало 176 учреждений РПЦ, в 2004 — 227, в 2006 — ок. 300, в 2008 — 316 приходов и мон-рей): «Развитие заграничных приходов является мощным фактором, препятствующим ассимиляции русских людей. Религиозная жизнь, особенно для соотечественников за границей, является точкой сосредоточения русской культуры» (Интерфакс-Религия: Интернет-портал — www.interfax-religion.ru?act=documents&div=544). Практически во всех своих многочисленных зарубежных поездках К. встречался с рус. общинами, для многих из которых это была первая встреча с иерархом Русской Церкви (напр.,





их связь с родной Церковью и оказывая им необходимую поддержку. Его визиты, неизменно

Освящение митр. Кириллом церкви во имя прп. Сергия Радонежского в Мидранде (пригород Йоханнесбурга, ЮАР). 2 марта 2003 г.

включавшие встречи с руководством стран и городов, в которых жили соотечественники (переговоры с Президентом Аргентины К. С. Менемом во время посещения Аргентинской и Южно-Американской епархии РПЦ в дек. 1997, с мэром г. Эдмонтона при посещении приходов Канады в авг. 1998, с министром иностранных дел Норвегии во время посещения приходов РПЦ в Осло и Ставангере в июне 1999

в Ираке в марте 2002, в ЮАР в 2003, в Доминиканской Республике в нояб. 2004, в Йемене в дек. 2005 и т. д.). Иногда визиты К. были связаны с проблемами, возникшими у рус. общин вслед. неправомерной позиции властей относительно принадлежности РПЦ храмов (в 2004 в Венгрии К. обсуждал эти вопросы с президентом, премьером и председателем парламента Венгерской Республики) или с защитой прав рус. населения (в Эстонии). В 2003 г. для поддержания контактов между Московским Патриархатом и российским внешнеполитическим ведомством была создана рабочая группа по взаимодействию РПЦ и Мин-ва иностранных дел РФ. На 10-м заседании рабочей группы в нояб. 2007 г. отмечалась важнейшая роль ОВЦС в реализации гос. программы по работе с соотечественниками. «Наше министерство, посольства и консульства всегда сотрудничают с представителями Московского Патриархата, с приходами Русской Православной Церкви в различных странах», — сказал министр иностранных дел.

К. постоянно посещал приходы РПЦ в дальнем зарубежье, укрепляя



Митр. Кирилл и Председатель Госсовета Кубы Р. Кастро. Гавана. 19 окт. 2008 г.

и др.), играли определяющую роль в выстраивании взаимоотношений рус. приходов с местной властью.

Особой задачей были переговоры о возможности открытия приходов в тех странах, где русская православная диаспора находилась без пастырского окормления. В 1997 г. К. провел переговоры об открытии приходов в Па-

Митр. Кирилл в Свято-Сергиевском храме в Будапеште, Венгрия. 16 окт. 2004 г.

наме, на встрече с Президентом Панамы Э. Перес Бальядаресом была достигнута договоренность о «положительном реше-

нии вопросов, связанных с организацией приходской жизни россиян, проживающих в Республике Панама»; приход Покрова Пресв. Богородицы был открыт уже в следующем году. В июле 1998 г. К. посетил с этой же целью Кубу, где также достиг взаимопонимания с гос. властью по вопросу открытия рус. прихода в Гаване. В том же году был учрежден 1-й правосл. приход на Кубе, богослужения проводились в помещении российского торгового представительства, в нояб. 2004 г. К. встретился в Гаване с главой Кубинского государства Фиделем Кастро и согласовал строительство нового храма, который был заложен незамедлительно самим К., строительство завершилось в 2008 г. География открытия новых приходов РПЦ на рубеже XX и XXI вв. охватывает все континенты. При этом, если в 90-х гг. XX в. новые приходы возникали в основном в странах, где проживала эмиграция «первой» (послереволюционной) и «второй» (послевоенной) волн эмиграции (Германия, Франция, Ве-

ликобритания и т. д.), то с кон. 90-х гг. география существенно расширилась: уже в 2004 г. приходы РПЦ имелись в 44 странах мира, в 2008 г. —

в 51 стране, причем самый активный рост приходов наблюдался в странах Юж. Америки, Азии и Ближ. Востока, т. е. странах с уже новой русской эмиграцией. К. так охарактеризовал этот процесс: «Люди, живущие за границей, очень нуждаются в храме, потому что чаще всего это не очень устроенная публика. Им нужно место для встречи, им нужна связь с родной землей. И посещая храм, они, конечно, эту связь чувствуют. И кроме того, в тех экстремальных условиях, в которых многие из них живут, им особенно нужна духовная поддержка. Поэтому многие из тех, кто в России не ходил в церковь, оказываясь за границей, становятся верующими христианами». В связи с этим наряду с церковно-дипломатическим направлением в деятельности зарубежных



учреждений ОВЦС (связь с политическими структурами в др. странах, с властями, со средствами массовой информации, с деловым миром) «в последние годы сильно расширяется пастьерское направление в нашей работе» (Интервью для ЖМП. 2001.



С. 27). Во взаимодействии с Императорским Православным Палестинским об-вом (ИППО), членом которого К. стал в 1982 г. (в наст. время председатель комитета почетных членов ИППО), стали последовательно осуществляться возрожденные паломничества на Св. землю, возвращение собственности РПЦ в Израиле, научное освоение наследия Русской духовной миссии (РДМ), работа над новыми исследо-



ваниями. При участии К. стали проходить научные конференции по истории Св. земли и деятельности РДМ (Антониновские чтения), 15–16 апр. 1997 г. состоялась организованная ОВЦС юбилейная конференция, посвященная 150-летию РДМ в Иерусалиме. После визита делегации РПЦ во главе с патриархом Алексием II на Св. землю в июне 1997 г., во время к-рого патриарх и К. провели переговоры с Иерусалимским патриархом Диодором I, Президентом Израиля и премьер-министром страны, мэром Иерусалима, главой Палестинской автоно-

мии Я. Арафатом, ОВЦС начал активную подготовку к празднованию 2000-летия Рождества Христова на Св. земле. В нояб. 1998 г. К. провел на Св. земле еще один раунд встреч с государственными деятелями Израиля и Палестинской автономии. Проведенная работа позволила большой делегации РПЦ во главе с

Встреча митр. Кирилла с Председателем Национальной ассамблеи Республики Венесуэла С. Флорес. Каракас. 30 окт. 2008 г.

патриархом Алексием II 2–7 янв. 2000 г. принять участие в праздновании на Св. земле 2000-летия

Рождества Христова, совершить богослужения как на территории Израиля, так и в пределах Палестинской автономии. 7 янв. состоялось праздничное богослужение с участием глав Православных Церквей и глав правосл. гос-в (Белоруссии, Болгарии, Греции, Грузии, Кипра, Молдавии, Румынии, Украины); Россию представлял первый Президент РФ Ельцин. В окт. 2007 г. в Иерусалиме проходили торжества, посвященные 160-летию РДМ, которые возглавил К. В ходе визита состоялись его встречи с Пат-

Делегация Московского Патриархата в Вифлееме. 6 янв. 2000 г.

риархом Иерусалимским **Феофилом III**, Президентом Израиля, мэром Иерусалима, министром туризма Израиля, глав-

ным раввином Израиля, руководством Палестинской автономии. Главным событием торжеств стало малое освящение соборного храма Всех святых, в земле Российской просиявших, в *Горненском жен. монастыре*, совершенное К.

Постоянное внимание К. в эти годы было обращено на проблемы рус. присутствия на *Афоне*, где в нач. 80-х гг. XX в. оставалось всего ок. 20 рус. насельников. Постановлением правительства Москвы от 6 авг. 1991 г. в пользование Московскому подворью афонского Пантелеимонова мон-ря был передан

комплекс храма вмч. Никиты, что за Яузой, там проходили испытательный срок кандидаты на постоянное проживание на Св. Горе. Ко времени визита на Афон патриарха Московского и всея Руси Алексия II в июне 1992 г. братия Пантелеимонова мон-ря на Афоне насчитывала уже 40 чел. 25 окт. 1995 г. в Москву был привезен список Иверской иконы Божией Матери, созданный иконописцем афонского мон-ря Ксенофонт иером. Лукой специально для восстановленной *Иверской часовни* у Воскресенских ворот на Красной пл. В апр.—июне 1996 г. в Москве находилась принесенная из Пантелеимонова монастыря глава вмч. Пантелеимона, в июне—авг. 2000 г. святыня побывала в Киеве, С.-Петербурге и Москве. 15 сент. 2001 г. по распоряжению К. в ОВЦС была создана рабочая группа по Афону, к-рой было поручено рассмотреть все вопросы, связанные с положением в Пантелеимоновом мон-ре и паломничеством на Св. Гору. К 2002 г. численность братии Пантелеимонова мон-ря составляла ок. 50 чел. Наметились позитивные изменения в жизни мон-ря: восстановлены порядок и строй монашеской жизни, на средства жертвователей отремонтированы неск. корпусов и все храмы.

Труды по восстановлению Китайской Автономной Православной Церкви. В 1993 г. К. во главе делегации РПЦ посетил Китай, вскоре состоялся ответный визит кит. церковной делегации во главе со свящ. Григорием Чжу. Так начался многолетний труд по восстановлению Православия в Китае. 31 янв. 1994 г. вступило в силу «Положение о регулировании религиозной деятельности иностранных граждан на территории КНР», позволяющее иностранным священнослужителям «совершать богослужения по приглашению китайских религиозных организаций и при согласии Управления по делам религии при Госсовете КНР». В 1996 г. настоятель харбинского прихода (*Китайская Автономная Православная Церковь* (КАПЦ)) свящ. Григорий Чжу получил из Московской Патриархии миро и антиминс. В февр. 1997 г. Свящ. Синод по докладу К. поручил ему решение «практических вопросов по урегулированию православной жизни в Китае в рамках, соответствующих китайскому законодательству». Тогда же К. сформулировал



Китай заявил К-польский Патриархат, включив в юрисдикцию учрежденной в 1996 г. мит-

Встреча митр. Кирилла с главой буддистов Монголии Д. Чойжамцем. Москва. 26 нояб. 2001 г.

рополии Гонконга КНР и ряд гос-в Юго-Вост. Азии. В заявлении Свящ. Синода РПЦ по этому

принципиальный подход РПЦ к возрождению Православия в Китае: «Китай является зоной пастырской ответственности для Русской Православной Церкви до момента восстановления в полноте иерархии Китайской Автономной Православной Церкви. Китай не территория миссии для Русской Православной Церкви, а каноническая территория автономной Церкви, жизнь которой регулируется канонами вселенского Православия, внутренними определениями Китайской Автономной Церкви и китайским национальным законодательством» (Из доклада на 50-летию КАПЦ 23 нояб. 2007). 2 июня 1999 г. К. принял в ОВЦС делегацию Центра по изучению христианства Академии общественных наук КНР, в беседе с которой обсуждалось совр. положение Китайской Автономной Православной Церкви и расширение контактов РПЦ с научными, культурными и деловыми органами КНР.

В нач. 2000-х гг. РПЦ приступила к системному возрождению КАПЦ: по решению Свящ. Синода от 27 дек. 2000 г. временное попечение о пастве КАПЦ в автономном р-не КНР Внутренняя Монголия было возложено на епископа Читинского и Забайкальского, действовавшего в координации с ОВЦС. Непростые переговоры о правосл. общинах в Китае вел К. во время визитов в КНР в 2001, 2002 и 2003 гг. В 2007 г. в КНР проживало ок. 15 тыс. православных (в основном в Пекине, Шанхае, пров. Хэйлунцзян, автономных р-нах Синьцзян-Уйгурский и Внутренняя Монголия). В 2008 г. был восстановлен правосл. приход в Сянгане (Гонконге).

Работа РПЦ по восстановлению Православия в Китае сталкивалась с трудностями правового и адм. характера и межцерковными проблемами: в янв. 2008 г. свои права на

вопросу вновь было сказано, что, поскольку в наст. время КАПЦ не имеет своего председателя, впредь до его избрания Поместным Собором этой Церкви в соответствии с православными канонами управление епархиями КАПЦ осуществляется председателем Матери-Церкви — патриархом Московским и всея Руси.

Попечение о Японской Автономной Православной Церкви. В мае—июне 1995 г. состоялся визит главы Японской автономной Православной Церкви митр. Токийского *Феодосия (Нагасимы)* в Москву, во время к-рого К. подробно обсудил с ним положение Японской Церкви и ее насущные проблемы (ЖМП. 1995.



Митр. Кирилл зачитывает указ патриарха Алексея II об интронизации еп. Даниила и возведении его в сан митрополита Токийского и всей Японии. Токио. 14 мая 2000 г.

№ 6–8. С. 4). После кончины митр. Феодосия (7 мая 1999) остро встал вопрос о замещении вдовствующей Токийской кафедры. 14–15 июня 1999 г. на совещании клира Японской Церкви было принято решение

представить патриарху Алексею II и Свящ. Синоду РПЦ 3 кандидатов для хиротонии во епископа (вдовствующих прот. Кирилла Арихару и прот. Иуду Нусиро и celibатного свящ. Андрея Цудзиэ). В июле 1999 г. на внеочередном Поместном Соборе Японской Церкви, в к-ром принял участие заместитель К. митр. Калужский и Боровский Климент, было решено представить Свящ. Синоду всех 3 кандидатов. В авг. 1999 г. избранные кандидаты были приглашены в Россию, где в течение месяца знакомились с жизнью Русской Православной Церкви, ее епархий и мон-рей. 20 авг. 1999 г. в Троице-Сергиевой лавре был совершен монашеский постриг прот. Кирилла Арихары с именем Петр, прот. Иуды с именем Даниил, свящ. Андрея с именем Серафим. В сент. кандидаты были возведены в сан игумена. 6 сент. решением Свящ. Синода игум. Петру определено быть епископом Июкогамским, викарием Токийской епархии, с поручением временного управления Токийской епархией, игум. Даниилу — епископом Киотским; 28 дек. на заседании Свящ. Синода РПЦ игум. Серафиму определено быть епископом Сендайским.

9 окт. 1999 г. в Большом соборе в честь Донской иконы Божией Матери в Донском монастыре состоялась хиротония еп. Петра. 14 нояб. в Богоявленском соборе Москвы состоялась хиротония еп. Даниила. 4–5 марта 2000 г. К. принял участие в чрезвычайном Поместном Соборе Японской автономной Православной Церкви, избравшем Петра (Арихару) новым Предстоятелем Японской Церкви. Однако в связи с быстро развивавшимся онкологическим заболеванием митр. Петр (скончался 10 мая 2000) уже в апр. направил патриарху Алексею II послание с просьбой об отставке с должности председателя. В ответном послании от 24 апр. 2000 г. патриарх с глубоким сожалением принял отставку и благословил созыв Внеочередного Поместного Собора Японской Церкви. На Соборе, открывшемся 14 мая 2000 г., был избран новый председатель Японской Церкви еп. *Даниил (Нусиро)*. В эти переломные для Японской Церкви дни состоялся первосвятительский визит в Японию патриарха Алексея II в сопровождении К. Патриарх Алексей возглавил интронизацию митр. Даниила 14 мая 2000 г. в То-

кийском кафедральном соборе; на встречах с императором Японии, премьер-министром и министром иностранных дел обсуждалась деятельность Японской Православной Церкви. В 2005 г. по просьбе Токийского митр. Даниила (Нусиро) в его распоряжение был направлен иером. Троице-Сергиевой лавры Герасим (Шевцов), к-рый стал настоятелем первого в Японии мон-ря, освящен-



православным христианам России с призывом отвергнуть каноническую Церковь и переходить в их приходы и в подчинение зарубежным епископам. Выступая на Поместном Соборе в июне 1990 г., К. заявил: «...Мы готовы хоть сейчас начать полное общение, потому что считаем, что в основе разделения лежали исторические, политические факторы, а отнюдь не канонические, не богословские (если и канонические, то они были обусловлены политической ситуацией)», но си-

*Патриарх Алексей II,
митр. Кирилл
и митр. Токийский
и всей Японии Даниил.
Киото. 16 мая 2000 г.*

туация, когда «тот политический раскол, который пока был достоянием зарубежья, теперь переносится в недра нашей

ного в 2006 г. в честь равноап. Николая Японского. 12 сент. 2008 г. в Токио К. совершил освящение новопостроенного храма во имя св. кн. Александра Невского. В ходе визита в Японию состоялась встреча К. с митр. Токийским и всей Японии Даниилом; они обсуждали актуальные вопросы жизни Японской Автономной Православной Церкви и перспективы развития Православия в Японии.

Участие в развитии отношений с РПЦЗ. В одном из первых интервью после назначения председателем ОВЦС К., отвечая на вопрос о взаимоотношениях с Русской Православной Церковью за рубежом, сказал: «Миссия нашего поколения должна заключаться в том, чтобы исцелить этот конфликт, ликвидировать раскол в Русской Церкви» (ЖМП. 1990. № 6. С. 17). Однако в 90-х гг. XX в. Зарубежная Церковь начала активно открывать свои приходы на постсоветском пространстве; на служение в эти приходы во мн. случаях определялись бывш. клирики Московского Патриархата, запрещенные в служении за канонические преступления или нравственные пороки. В 1990 г. РПЦЗ приняла документы, к-рые могли спровоцировать новую смуту в Русской Церкви: положение о создании параллельных церковных структур на канонической территории РПЦ и послание к

Церкви», недопустима (ЖМП. 1990. № 9. С. 32–33). Архиерейский Собор РПЦ, состоявшийся 25–27 окт. 1990 г., ответил специальным воззванием, в к-ром подчеркивалась неканоничность последних действий руководства Зарубежной Церкви.

В авг. 1991 г. в Москве собрался 1-й Конгресс соотечественников, это был небывалый доселе опыт открытого обсуждения насущных проблем страны и диаспоры. 23 авг. конгресс, заседавший в ОВЦС, обратился к патриарху Алексею II и главе РПЦЗ митр. Виталию (Устинову) с просьбой начать переговоры на уровне делегаций, чтобы не допустить эскалации раскола в Церкви: «...встретиться не для спора и доказательства правоты одних и заблуждения других, а для того, чтобы благодатию милости Божией поднять на выш. человеческих суждений и искать того мышления, которое не разъединяет и озлобляет, а врачует изболелые разъединениями сердца наши» (ЖМП. 1991. № 12. С. 4). В ответном послании патриарха Алексея II содержалась программа действий по преодолению раскола: «Сегодня нужно преодолеть горечь, раздражение, личную неприязнь. Нужно отречься и от соблазна использовать мирские, политические критерии оценки друг друга. Да, между нами стоит много нерешенных вопросов. Да, мы не соглас-

ны с рядом действий и заявлений иерархов Русской Зарубежной Церкви. Но мы не перестаем считать ее частью Русской Православной Церкви и полны желаний разрешить все недоумения, препятствующие нам молиться в одном алтаре, у одного Престола. Со всей искренностью говорю: мы готовы к диалогу. Как только Священноначалие Русской Зарубежной Церкви выразит такую же готовность, мы незамедлительно встретимся с ее представителями для обсуждения того, что волнует их и нас. Целью диалога, на мой взгляд, должно стать восстановление литургического общения» (ЖМП. 1992. № 1. С. 15).

Офиц. позиция Зарубежной Церкви практически не менялась до ухода в отставку в 2001 г. ее первоиерарха митр. Виталия, занимавшего непримиримую позицию по отношению к Московскому Патриархату. Однако при поддержке и активном участии ОВЦС даже при митр. Виталии осуществлялись контакты на личном уровне и между отдельными епархиями Московского Патриархата и Зарубежной Церкви. В 1993 г. начались регулярные беседы между представителями Московского Патриархата во главе с Берлинским и Германским архиеп. *Феофаном (Галинским)* и клириками Берлинской епархии РПЦЗ во главе с архиеп. *Марком (Арднтотом)*. В определении Архиерейского Собора 1994 г. наряду с осуждением неканонических действий РПЦЗ по созданию параллельных структур на территории Московского Патриархата содержалась важная инициатива — «стремление нашей Церкви к диалогу с целью уречения существующего разделения». И эта работа принесла свои плоды: в докладе патриарха Алексея II на Архиерейском Соборе 1997 г. отмечалось, что «среди епископата Русской Зарубежной Церкви становится заметным стремление к поиску взаимоприемлемых форм диалога с Московским Патриархатом» и что, «хотя это стремление и не соответствует официальному курсу Архиерейского Синода, оно представляется отрядным и вселяет надежду на позитивное изменение наших отношений». В совместном заявлении участников 9-го собеседования, прошедшего в дек. 1997 г., было отмечено: «Все мы воспринимаем себя как чада духовных



устоев Русской Церкви. Она есть Матерь-Церковь для всех нас... Мы согласны в том и отмечаем, что благодатность таинств, священства и церковной жизни не должна ставиться под вопрос... Если в настоящий момент нет евхаристического общения клира Московского Патриархата и Русской Зарубежной Церкви, то этим не утверждается «безблагодатность» другой стороны» (РПЦ: Офиц. сайт МП).

Весной 2001 г. в интервью «Журналу Московской Патриархии» К., комментируя создание в РПЦЗ специальной комиссии для диалога с РПЦ, сказал: «Я глубоко убежден в том, что исчерпаны все причины — исторические, психологические, политические, которые спровоцировали этот раскол, которые его поддерживали и питали... Чем дольше затягивается решение этого вопроса, тем больше опасности для Русской Зарубежной Церкви самоизолироваться. Потому что никто не может понять, почему сегодня часть русских православных людей, живущих вне России, не желают иметь общения с Матерью-Церковью. Все аргументы против: экуменизм, канонизация Царской Семьи, сергианство, — все это исчерпано» (ЖМП.



Митр. Кирилл благословляет
наместника мон-ря в урочище Ганина Яма
(под Екатеринбургом). 23 дек. 2001 г.

2001. № 4. С. 28). В преддверии выбора нового первоиерарха Зарубежной Церкви на Архиерейском Соборе РПЦЗ в окт. 2001 г. патриарх Алексий и Свящ. Синод РПЦ обратились к РПЦЗ с братским посланием: «События, происшедшие за последние годы в жизни нашей Святой Церкви, в жизни российского общества и государства, ясно указывают, что ныне упразднились исто-

рические причины, которыми было обусловлено наше с вами разделение. Церковь в отечестве свободно совершает ныне свое спасительное служение... «Основы социальной концепции РПЦ» внесли необходимую ясность во взаимоотношения Церкви и государства... Свершилось прославление в лике святых великого сонма новомучеников и исповедников Российских, и в том числе царственных страстотерпцев... Многим членам Церкви в России доставило радость решение прошлогоднего Архиерейского Собора РПЦЗ о создании комиссии по вопросам единства Русской Церкви. Мы подтверждаем нашу готовность создать подобную комиссию со своей стороны, дабы в братском диалоге устранить недопонимание, которое все еще препятствует нашему объединению» (ЖМП. 2001. № 11. С. 14–15).

При новом первоиерархе РПЦЗ, митр. *Лавре (Шкурле)*, постепенно начала меняться и офиц. позиция Зарубежной Церкви. Был взят курс на сближение с Московским Патриархатом. Немалую роль в изменении отношения руководства Зарубежной Церкви к Московскому Патриархату и России сыграло участие президента России В. В. Путина в переговорном процессе. В нояб. 2001 г., находясь в Вашингтоне, Путин имел краткую встречу с представителем Зарубежного Синода, через которого передал приглашение митр. Лавру посетить Россию. В 2003 г. президент встретился с митр. Лавром и вновь от своего лица и от лица патриарха Алексия передал приглашение приехать в Россию. В нояб. 2003 г. состоялся 1-й офиц. визит делегации РПЦЗ в Россию по приглашению патриарха Алексия II. В Даниловом мон-ре прошли переговоры, в к-рых участвовал К. «На встрече была выражена воля обеих сторон к установлению молитвенно-евхаристического общения. Было принято решение о создании комиссий, призванных способствовать разрешению накопившихся за долгие годы проблем. Участники переговоров выразили готовность следовать по пути к церковному единству в духе истинного покаяния, опираясь на общее каноническое Предание и с уважением к церковно-административным реальностям, сложившимся в течение XX века» (ЖМП. 2004. № 1. С. 15). Вопрос о каноническом единстве

был обсужден на Архиерейском Соборе Зарубежной Церкви, состоявшемся 13–17 дек. 2003 г. Патриарх Алексий в послании Собору отметил, что слова и действия как представителей РПЦЗ, так и представителей Московского Патриархата не всегда соответствовали высокому призванию Церкви, что «определялось внешними обстоятельствами церковной жизни, а иногда и прямым давлением нецерковных сил». Предстоятель заявил: «Господь уберет Свою Церковь от уклонения в ереси, сохранил догматическое единство и апостольскую преемственность рукоположений. Врагами раздиралась внешняя риза церковная, но Тело Христово сохраняло сокровенное единство». В ответном послании Собора говорилось: «На нас возложена ответственность: вопреки всем препятствиям, могущим встретиться нам на пути преодоления преград, раскрыть свои сердца для восприятия Божьего промышления о Церкви Своей» (РПЦ: Офиц. сайт МП). Всезарубежный Собор принял решение о создании комиссии для обсуждения вопросов, препятствующих объединению. Решение о создании комиссии по диалогу с РПЦЗ в дек. 2003 г. было принято и Свящ. Синодом РПЦ. Регулярные встречи комиссий начались в 2004 г. В дни первой рабочей встречи состоялась беседа между К. и главой комиссии РПЦЗ по переговорам с Московским Патриархатом архиеп. Берлинским и Германским *Марком*. К. встречался с членами комиссий Московского Патриархата и Зарубежной Церкви и в ходе последующих заседаний.

Переломным событием во взаимоотношениях между Московским Патриархатом и РПЦЗ стал визит в Россию делегации РПЦЗ во главе с митр. Лавром, состоявшийся в мае 2004 г. На собеседованиях под председательством патриарха Алексия II с участием К., митр. Ювеналия и др. было принято решение объединить усилия 2 комиссий для выработки точек зрения на следующие темы: «...о принципах взаимоотношений Церкви и государства, соответствующих учению Церкви; о соответствующих традиции Церкви принципах взаимоотношений православной Церкви с неправославными общинами, а также межконфессиональными организациями; о статусе Русской Зарубежной Церкви как самоуправляю-





на требования, которые выдвигаются Зарубежной Церковью в качестве

Президент РФ В. В. Путин, патриарх Алексий II, митр. Лавр, иерархи РПЦ и РПЦЗ в Московском Кремле. Май 2007 г.

условий восстановления общения с Московским Патриархатом, и ответил на все вопросы, поставленные комиссией РПЦЗ.

В нояб. 2006 г. специальные комиссии Московского Патриархата и Зарубежной Церкви одобрили текст «Акта о каноническом общении», который вступил в силу после подписания патриархом Московским и всея Руси Алексием и первоиерархом Зарубежной Церкви митр. Лавром 17 мая 2007 г. Согласно акту, РПЦЗ стала «неотъемлемой самоуправляемой частью Поместной Русской Православной Церкви», сохраняя самостоятельность в «делах пастырских, просветительных, админи-

Подписание Акта о каноническом общении между РПЦ и РПЦЗ 17 мая 2007 г.



стративных, хозяйственных, имущественных и гражданских». 17 мая 2007 г. в храме Христа Спасителя состоялось 1-е совместное служение

Божественной литургии иерархами Московского Патриархата и Зарубежной Церкви. Т. о., был окончательно преодолен раскол, длившийся ок. 80 лет. В докладе на Архиерейском Соборе 2008 г. — 1-м Соборе, в котором участвовали иерархи Зарубежной Церкви, — К. подчеркнул: «Огромное значение в деле усовершенствования пастырского служения и укрепления миссии Русской Православной Церкви во всем мире имеет состоявшееся к нашей великой радости воссоединение Русской Зарубежной Церкви с Церковью в Отечестве. Считаю, что, идя рука об руку с нашими зарубежными братьями, мы сможем значительно усилить возможность нашего свидетельства внешнему миру о подлинном, неповрежденном право-

славном Предании, что... и является главной задачей внешней деятельности Церкви» (Православное единство и православное свидетельство. 2008. С. 103–104).

Взаимодействие со старообрядцами. Вопросом, требовавшим особого внимания К. как председателя ОВЦС, было взаимодействие с общинами, придерживающимися старых обрядов. Акт снятия клятв на старые обряды, принятый на Поместном Соборе РПЦ в 1971 г. и подтвержденный Поместным Собором 1988 г., не внес существенных изменений в отношении между РПЦ и различными старообрядческими согласиями. Понимая, что отношения определяются усилиями обеих сторон, РПЦ постаралась исключить препятствия для братского сотрудничества и взаимодействия. В 1998 г. К. инициировал обсуждение темы старообрядчества на декабрьском заседании Свящ. Синода. Обсудив доклад митрополита о состоянии православно-старообрядческих отношений, Синод признал важность развития и углубления сотрудничества между РПЦ и старообрядчеством для укрепления традиц. духовных ценностей и норм жизни общества. ОВЦС было поручено тщательно изучить формы и перспективы дальнейшего сотрудничества Московского Патриархата и старообрядчества, подготовив соответствующие предложения по развитию диалога между ними. 3 июня 1999 г. К. принял в ОВЦС делегацию Древлеправославной поморской церкви Латвии (см. *Поморцы*), на встрече с к-рой был намечен «планы действий по выработке взаимоприемлемых договоренностей, не вносящих каких-либо кардинальных новшеств в то, что было определено Поместными Соборами Русской Православной Церкви 1971 и 1988 годов в отношении старообрядчества» (ЖМП. 1999. № 7. С. 39).

В 1999 г. при ОВЦС была создана Комиссия по взаимодействию с представителями разных направлений в старообрядчестве и конструктивной проработке возникающих вопросов. 4 июня 1999 г. Свящ. Синод Русской Церкви принял определение, в к-ром призвал епархиальных архиереев и духовенство учитывать в практической деятельности общецерковные решения, отменяющие клятвы на старые обряды. Синод призвал церковные издательства

ви, порожденное революцией и гражданской войной, для того чтобы Церковь могла жить полноценной жизнью» (ЖМП. 2004. № 5. С. 7, 10). О плодотворной совместной работе комиссий К., курировавший переговорный процесс, систематически информировал Свящ. Синод Русской Церкви вплоть до подписания Акта о каноническом общении в 2007 г.

4 окт. 2004 г. вопрос о перспективах соединения РПЦЗ с Московским Патриархатом был обсужден на Архиерейском Соборе РПЦ. Выступая с докладом на Соборе, К. сформулировал те канонические проблемы, которые с т. зр. Московского Патриархата должны быть разрешены для преодоления раскола. Митрополит также указал



«применять критический подход к переизданию литературы, напечатанной в дореволюционное время, когда под влиянием светской власти старообрядчество критиковалось некорректными и неприемлемыми методами». Синод отметил, что «имевшие место в истории насильственные методы преодоления раскола» стали результатом «вмешательства светских властей в дела Церкви». 19 июля 1999 г. определением Свящ. Синода при ОВЦС была создана Комиссия по координации взаимоотношений РПЦ со старообрядцами. В комиссию вошли представители разных старообрядческих согласий. Однако, по признанию К., «жизнь показала, что комиссия, в рамках которой предполагалось объединить как представителей Русской Православной Церкви, так и представителей различных старообрядческих согласий, встречается с постоянными затруднениями в своей работе. И это затормозило развитие диалога» (Доклад митр. Смоленского и Калининградского Кирилла по вопросам взаимоотношений с РПЦЗ и старообрядчеством на Архиерейском Соборе РПЦ 3–8 окт. 2004 // РПЦ: Официальный сайт МП). Как отметил далее К. в докладе на тему «взаимоотношения с РПЦЗ и старообрядчеством» на Архиерейском Соборе 2004 г., «диалог со старообрядчеством более успешно развивается отдельно с каждым согласием» (Там же).

Осенью 2000 г. в связи с 200-летним юбилеем учреждения первых единоверческих приходов в лоне Русской Церкви (см. *Единоверие*) в Москве состоялась конференция на тему «200-летие канонического бытия старообрядных приходов в лоне Русской Православной Церкви». Конференция прошла под председательством К. и собрала делегатов от единоверческих общин Москвы и Московской обл., С.-Петербурга и Ленинградской обл., Нижегородской, Ивановской, Екатеринбургской и Самарской областей.

11 мая 2004 г. состоялась встреча К. с новоизбранным старообрядческим митр. Московским и всея Руси Андрианом (Четверговым), положившая начало новому этапу взаимодействия между представителями Московского Патриархата и Русской православной старообрядческой церкви (см. также *Белокриницкая иерархия*). Тематами этой и после-

дующих бесед стали сотрудничество в сферах культурной, информационной и издательской деятельности, общие усилия, направленные на оздоровление нравственной жизни общества.

В окт. 2004 г. тема диалога со старообрядчеством была обсуждена на Архиерейском Соборе РПЦ. Доклад К. на Соборе содержал подробный анализ истории старообрядчества, проблем и перспектив диалога. Как отметил митрополит, «проблема старообрядчества не является исключительно церковной, у нее есть и иные аспекты — социальный, политический, культурный. Церковный раскол нанес жесточайший удар по национальному самосознанию». Разделение, длящееся веками, становится привычным, отметил К. Но «даже если старая рана в какой-то момент почти перестает тревожить, она продолжает обессиливать организм, доколе не исцелена. Нельзя признать собрание Русской Церкви завершённым, пока мы не объединимся во взаимном прощении и братском общении во Христе с исключительной ветвью русского Православия». Митрополит указал на 3 причины, по которым он считает своевременным развитие диалога со старообрядцами. «Во-первых, и это самое главное, происшедший в XVII веке раскол, по милости Божией, не привел к появлению иной модели цивилизации, как это произошло, например, в результате великого раскола Востока и Запада. Мы и старообрядцы разделяем одну и ту же веру не только в догматическом, но и в жизненном выражении: у нас одна система ценностей. Поэтому в практическом свидетельстве и служении обществу старообрядцы являются нашими естественными соратниками... Во-вторых, у нас со старообрядцами одно и равно любимое Отечество. Нам одинаково дороги наследие и идеалы Святой Руси... В-третьих, именно теперь — впервые за долгое время — сложились наиболее благоприятные условия для доброжелательного и доверительного диалога. Ушли в прошлое времена, когда «господствующая» Православная Российская Церковь могла фактически рассматриваться как придаток государственной власти, как «ведомство православного исповедания», когда государство в своей заботе об интересах Церкви, как оно их со своей точки зрения по-

нимало, действовало присущими государству методами принуждения, в том числе преследуя старообрядцев и стесняя их религиозную свободу». Необходимо, чтобы постановления Собора и Синода реализовывались в конкретных деяниях на епархиальном и приходском уровнях. К. также напомнил о важности всемерной поддержки единоверческих приходов, они могли бы стать «реально действующими мостами между Русской Православной Церковью и старообрядческими согласиями». Необходимы совместные конференции и семинары, в ходе которых следует «пересмотреть историю нашего разделения, стремясь к высшей научной честности, отказавшись от полемических задач и рассматривая проблему церковно-государственных отношений сквозь призму нормы, ныне сформулированной в Русской Православной Церкви» (Доклад... по вопросам взаимоотношений с Русской Зарубежной Церковью и старообрядчеством // Освященный Архиерейский Собор. М., 2004. С. 139–146).

Архиерейский Собор 2004 г. принял особое определение о взаимоотношениях со старообрядчеством и о старообрядных приходах РПЦ, в котором счел необходимым учредить при ОВЦС Комиссию по делам старообрядных приходов и по взаимодействию со старообрядчеством. Комиссия под председательством К. была создана в апр. 2005 г. решением Свящ. Синода, а уже в июне К. доложил Синоду об итогах 1-го заседания. 3 марта 2006 г. состоялась встреча К. с делегацией Русской православной старообрядческой церкви во главе с ее новым предстоятелем митр. *Корнилием (Титовым)*, избранным 18 окт. 2005 г., на которой была достигнута договоренность о сотрудничестве в различных церковно-общественных сферах. Перспективы диалога со старообрядчеством обсуждались на Архиерейском Соборе 2008 г., на нем же деятельность комиссии во главе с К. была признана полезной и плодотворной.

Участие в церковно-общественных отношениях. В 2001 г. в речи при вручении ему ордена «За заслуги перед Отечеством» 3-й степени, К. так сформулировал суть церковно-общественных отношений: «...главной проблемой нынешнего рубежа веков стала проблема человеческой личности. Переживае-



мый ею кризис во многом порождает кризисы, сотрясающие современную цивилизацию. Задача Церкви — помочь человеку, врачевать и возвышать его душу. Но в условиях секуляризованного, светского общества Церкви в одиночку с этим не справиться. И потому она совершает свое дело в сорботничестве и диалоге с другими общественными силами — представителями культуры, искусства, науки, образования, здравоохранения» (ЖМП. 2001. № 6. С. 42).

Особого внимания требовали люди, пришедшие в Церковь в 90-х гг. XX в., многие из них оказались невостребованными в новых социально-экономических условиях, испытали разочарование в своих надеждах. Они привнесли в церковную жизнь и разочарование, и чувство партийности, и желание игнорировать «всякую власть», представлявшие большую опасность для церковного единства. Вспоминая дискуссии того времени по основополагающим вопросам церковного устройства, К. с горечью констатировал: «Если некто Х скажет что-то, то Y немедленно скажет, что X неправославный, что это враг, что это католик, непременно и обязательно привяжут к политической ориентации — ты либерал-западник или патриот-почвенник и т. д.» (Выступление на торжественном акте. 2001. С. 14). В янв. 1991 г., выступая на 1-м Всецерковном съезде православной молодежи, К. говорил о настрое значительной части церковных «неофитов» не «спасаться самим» в Церкви, а «спасти Церковь». Перед К., как председателем съезда, стояла сложная задача: откровенно предупредив активную часть молодежи и интеллигенции об ожидающих ее «разнообразных соблазнах и искушениях», не оттолкнуть их от Церкви и направить их энергию на решение актуальных задач: на возрождение прихода «в качестве подлинной христианской общины, в центре которой — Божественная Евхаристия», на дела милосердия, духовно-просветительскую работу. Итогом работы съезда стало создание Всеправославного молодежного движения, действовавшего до 2000 г., когда по решению Архиерейского Собора оно было преобразовано в Отдел по делам молодежи РПЦ.

Распад СССР помимо множества тяжелейших социально-экономи-



делить эту область деятельности из внешних церковных сношений и образовать на общецер-

Президент РФ В. В. Путин и председатель ОВЦС МП митр. Смоленский и Калининградский Кирилл после вручения митр. Кириллу ордена «За заслуги перед Отечеством» 3-й степени. Москва. 11 апр. 2001 г.

ковном уровне специальную самостоятельную структуру» (ЖМП. 1995. № 6/8. С. 8). В том же

году на базе сектора ОВЦС был создан синодальный Отдел по взаимодействию с ВС и правоохранительными органами. В февр. 1995 г., в разгар 1-й антитеррористической операции в Чеченской республике, в ОВЦС был создан координационный комитет по оказанию гуманитарной помощи пострадавшим от действий незаконных вооруженных формирований. Вместе с представителями международной христ. орг-ции «Церкви в совместном действии» и при активном участии духовенства и прихожан грозненского храма во имя арх. Михаила сотрудники ОВЦС открыли 2 постоянно действовавших представительства в районе гуманитарной катастрофы — в Хасавюрте (28 апр. 1995) и в Грозном (27 июня 1995), к-рые оказывали поддержку детским садам и интернатам в Грозном, помогли в восстановлении домов многодетных семей, разрушенных во время военных действий, организовывали бесплатные столовые. Деятельность миссии в Грозном была прервана 24 февр. 1996 г. после вооруженного нападения на ее сотрудников. Миссия в Хасавюрте существовала еще некоторое время.

В нач. 1996 г. боевики захватили в Чечне прот. Сергия Жигулина (зав. сектором ОВЦС по межрелиг. связям) и свящ. Анатолия Чистусова (настоятель храма во имя арх. Михаила в Грозном). Борьба за их спасение стала важнейшим делом К.: помимо заявлений патриарха и Синода, визита в Северокавказский регион делегации во главе с патриархом Алексием II, в котором участвовал и К., велись напряженные офиц. и неофиц. переговоры

с властями РФ, с международными организациями, с представителями зарубежных стран. Прот. Сергей был освобожден, свящ. Анатолий погиб в плену.

Во время 2-й чеченской операции в 1999 г. сепаратисты вновь захватили в заложники священнослужителей РПЦ (в Ингушетии были похищены протоиереи Петр Макаров и Петр Сухонос). После доклада К. об этом событии на заседании Свящ. Синода 31 марта 1999 г. Синод принял жесткое заявление, подготовленное митрополитом, в котором говорилось: «Ни от кого более нельзя скрывать, что подобные злодеяния совершаются на Северном Кавказе постоянно. Преступники буквально каждую неделю похищают по нескольку мирных жителей, а нападения на православных пастырей стали обычным делом. Все это позволяет говорить о целенаправленном, методичном выдавливании верующих нашей Церкви из региона, которое больше не может быть терпимо. Весьма печально сознавать, что преступления происходят на фоне беспомощности федеральных и местных органов власти, почти полного молчания международного сообщества». Русская Церковь потребовала «принять самые решительные меры для того, чтобы преступники были наказаны по всей строгости закона, а православные священнослужители и другие заложники освобождены без всяких условий». Заявление содержало и обращение к мусульманским лидерам России: «Последние события поставили под самую серьезную угрозу не только межнациональные, но и межрелигиозные отношения».



Синод призвал ислам. религ. деятелей «решительно воспрепятствовать преступным деяниям» (ЖМП. 1999. № 5. С. 16). И снова патриарх Алексий II и К. отправляли письма гос.

деятелям, духовным лидерам ислама, вели переговоры с властями РФ и Ингушетии и добились освобождения священников.

7 марта 2000 г. Свящ. Синод принял заявление уже в связи с «завершающей стадией» антитеррористической операции в Чечне. Необходимо уважать традиционный для



религиозных традициях подчас присутствует оправдание использования силы для насаждения и

Собеседование с делегацией Римско-католической Церкви в рамках Всемирного саммита религиозных лидеров. Москва. 2 июля 2006 г.

утверждения веры. Однако сегодня, в условиях, когда мирное человеческое общежитие особенно хрупко, мы призываем

этого региона образ жизни, предписанный исламом; при этом «на земле Чечни должны быть восстановлены права верующих других религий, в том числе православных христиан, — мы знаем, что эти права были растоптаны боевиками, которые притесняли верующих, похищали и истязали пастырей». В заявлении также говорится о необходимости гуманного отношения к пленным боевикам.

Наступило время восстанавливать исторически сложившийся в России межконфессиональный мир, и эта задача также была поручена ОВЦС и К. 23 дек. 1998 г. в ОВЦС по инициативе К. состоялась встреча глав и представителей традиц. российских религ. объединений — РПЦ, общин последователей ислама, иудаизма и буддизма, на к-рой было принято решение о со-

Митр. Кирилл с участниками Всемирного саммита религиозных лидеров. Москва. 1 июля 2006 г.

здании Межрелигиозного совета России с постоянно действующим секретариатом. Т. о., был образован коллегиальный орган для обсуждения и поиска путей решения наиболее сложных и болезненных проблем в национальной и профессиональной сферах жизни совр.

России. Удалось добиться сплочения лидеров всех традиц. конфессий в отношении к террористическим актам и экстремистским учениям, все чаще использующим религиозную риторику и ищущим оправдание бесчеловечным преступлениям в священных текстах: «Мы отдаем себе отчет в том, что в исторических

религиозных традициях подчас присутствует оправдание использования силы для насаждения и

утверждения веры. Однако сегодня, в условиях, когда мирное человеческое общежитие особенно хрупко, мы призываем

верующих обновить миротворческий потенциал религиозных идеалов и ценностей. Пусть мудрая умеренность, миросозидающая терпимость и братская любовь помогут отойти от опасной черты. Заявляем, что терроризм и несправедное насилие, чем бы они ни прикрывались, подлежат безусловному и последовательному искоренению» (Заявление участников Межрелигиозного миротворческого форума в Москве // ЖМП. 2000. № 12. С. 26). Межрелигиозный совет России позволил консолидировать позиции руководства основных конфессий страны по наиболее актуальным вопросам современной жизни: межнациональным конфликтам, защите традиционных ценностей, прав молодежи, деятельности тоталитарных сект, необходимости ограничения игорного бизнеса и т. д. В сент. 2004 г. Межрелигиозный совет России выступил с инициативой учреждения нового общенационального государственного праздника — Дня национального единства, который с 2005 г. отмечается 4 нояб. в день празднования в честь Казанской иконы Божией Матери.

В 2003 г. в Астане был проведен Съезд мировых и традиционно-национальных религий, в 2000 и 2004 гг. прошли 1-й и 2-й Межрелигиозные миротворческие форумы, на 2-м форуме при поддержке президентов России, Азербайджана, Грузии и Армении состоялось учреждение Меж-

религиозного совета СНГ. Важнейшим событием стал Всемирный саммит религиозных лидеров, состоявшийся в 2006 г. в Москве. Штаб по подготовке саммита возглавлял К.

Создание и деятельность Всемирного Русского Народного Собора. В 1993 г. К. выступил с важной общественной инициативой созыва Всемирного Русского народного собора (ВРНС) — международной общественной организации с участием граждан России и представителей рус. диаспоры. Идея заключалась в том, чтобы создать ежегодный форум, на котором обсуждались бы духовные, нравственные, социальные и политические проблемы, актуальные не только для России, но и для рус. рассеяния. Почетным председателем Собора стал Святейший патриарх Алексий, К. — его заместителем. I ВРНС состоялся в мае 1993 г. и вызвал широкий общественный резонанс. Очень важным стал III ВРНС, проходивший в Даниловом монастыре в дек. 1995 г.: на нем впервые были приняты программные документы по большинству актуальных проблем в сфере гос. устройства и национальной безопасности, гражданского общества и самоуправления, экономики, культуры и т. д. Участие в работе ВРНС основных политических сил в России свидетельствовало о росте его авторитета и о создании на его базе площадки для диалога политических сил.

9 окт. 1998 г. в разгар экономического кризиса и нового витка политической нестабильности в организованной ВРНС соборной встрече приняли участие председатель Государственной думы Федерального собрания РФ, первый заместитель председателя Правительства РФ, руководство Совета Федерации, Администрации Президента РФ, лидеры основных политических партий, главы субъектов Федерации, общественных и религ. объединений. Важнейшим достижением этого форума, проходившего под председательством К., стало совместное заявление, в котором говорилось, что, «несмотря на имеющиеся различия в понимании новейшей российской истории, политических и экономических решений, принятых в последние годы, а также программы действий на будущее, участники форума проявляют готовность начать совместный поиск конкретных причин нынеш-

него кризиса» (Заявление Соборной встречи: «Россия: путь к спасению» // ЖМП. 1998. № 11. С. 49). В итоговом документе V ВРНС, проходившего в дек. 1999 г., содержалось требование социально-ориентированного гос-ва, прозрачности власти и выборных процедур: «В разные периоды истории государство откровенно пренебрегало нуждами простого человека, злоупотребляло его искренностью, незлобием и нравственной чистотой. После длительного насаждения безбожия власть не только не помогла гражданам обрести моральные основы бытия, но еще более усугубила их растерянность и отчаяние... Сосредоточение власти и богатства в руках узкого круга людей... многократно жестоко чает их ответственность перед Богом и историей, перед народной совестью». В преддверии выборов в Государственную думу ВРНС заявил, что «безнравственные, греховные методы, используемые в этой



На открытии V Всемирного Русского Народного Собора. Москва. 6 дек. 1999 г.

борьбе, могут окончательно подорвать доверие народа к власти и политикам» (ЖМП. 2000. № 1. С. 24). В дек. 2001 г. Свящ. Синод, проанализировав деятельность ВРНС, счел «полезным развитие деятельности ВРНС как постоянно действующего союза общественных организаций при активном участии и духовном водительстве РПЦ». (ЖМП. 2002. № 1. С. 21–22). Вскоре ВРНС станет «самым эффективным, самым значительным инструментом гражданского общества в России», а в кон. 2005 г. ему будет предоставлен специальный консультативный статус при экономическом и социальном совете ООН.

13 дек. 2001 г. в зале Церковных соборов храма Христа Спасителя открылся VI ВРНС «Россия: Вера и цивилизация. Диалог эпох». В числе выступавших на нем были патриарх Алексий II и Президент России Путин. Основной доклад сделал К., посвятивший значительную часть

своего выступления феномену диалога в ситуации резкого обострения международного терроризма: «Трагические события 11 сентября 2001 г. со всей остротой поставили перед нами вопрос о взаимоотношениях различных вер и цивилизаций. Взрывы в американских городах не могут восприниматься как «обычный» террористический акт... На этот раз никто не дал знать, во имя чего было совершено чудовищное злодеяние, и никто не взял на себя ответственность за содеянное. Тем не менее, совершенно очевидно, что удар был нанесен не просто по важным финансовым и военным объектам, но по всемирно известным символам западной цивилизации. Террористы, не пожалев своих и чужих жизней, попытались силой навязать другому народу, а может быть, и всему миру, собственный религиозный и мировоззренческий выбор... Чтобы предотвратить конфликт цивилизаций, следует пере-

строить мировой порядок таким образом, чтобы каждый народ полу-

чил возможность свободно развиваться в рамках собственной культурно-исторической и религи-

озной традиции, активно участвуя в принятии важнейших международных решений». По словам К., «многоукладность необходимо утвердить и на уровне культурно-цивилизационных ценностей. Надо признать, что внешняя свобода, земное благополучие, ныне доминирующая политико-экономическая модель развития, — все это отнюдь не аксиомы и не императивы, но лишь некоторые из идеологических и культурных выборов человечества» (www.vrns.ru/documents/59/1232). Эти идеи были положены в основу итогового документа VI ВРНС, выразившего требование позволить «каждому народу развиваться свободно, в соответствии со своими традициями, своим мировоззрением, своей верой, своими исконными моделями политического и экономического обустройства... Современный мир не может быть устроен на основе лишь одной цивилизационной модели, одного миропонимания,

одной религии» (www.vrns.ru/documents/59/1229).

Выступая в дек. 2002 г. на VII ВРНС, посвященном экономической тематике («Вера и труд: духовно-культурные традиции и экономическое будущее России»), К. сформулировал свое отношение к основным экономическим факторам общественной жизни: стремление к приобретению материальных благ для личного потребления (в т. ч. и для своей семьи) не является единственным побудительным мотивом к труду, а экономику не следует считать областью только материальных интересов. Др. дело, что современная система ценностей основана на постоянном росте личного потребления (и для своей семьи), и в этом ее сторонники видят залог развития экономики, но К. называет такую модель «греховной и порочной» и ставит вопрос: а может ли существовать экономическая модель, построенная на этических принципах? К. полагает, что такое не только возможно, но и необходимо: стремление человека к материальному преуспеванию, равно как и забота общества о повышении эффективности экономической системы, может быть религиозно оправданной в том случае, когда человек и общество будут уделять сверхдолжную часть приобретаемого в пользу тех, кто не способен обеспечить себя сами. Однако существующая в России экономическая система с неразработанным законодательством о благотворительности, с отказом государства от ответственности за справедливое распределение результатов труда, превращает созидательный труд всего лишь в необходимое условие потребления материальных благ. К. не призывает к принудительному перераспределению богатства, но считает необходимым изменить характер экономических отношений: «Церковь не предлагает конкретных методов или пропорций перераспределения избыточных материальных ресурсов. Какую долю плодов своего труда оставлять себе, а сколько отдавать нуждающимся согражданам и направлять на общественно значимые программы — дело совести каждого человека и вопрос общественного регулирования» (К эффективной и справедливой экономике // ЦиВр. 2003. № 1(22). С. 5–10).

Такой подход к экономической проблематике был неожиданным

даже для мн. участников Собора, итоговый документ обсуждался под председательством К. неск. часов; стало ясно, что мн. затронутые темы требуют отдельного исследования (было принято решение о работе по формулированию основных этических категорий экономических, трудовых и социальных отношений, о разработке кодекса этики национального хозяйствования). Основные идеи К. были представлены в итоговом документе, где говорится: «Мы должны созидать ценности — материальные и духовные — а не «делать деньги». Возвращение людям радости труда неразрывно связано с нравственным и религ. просвещением... Роль государства в экономике весьма важна. Его долг — защищать права и интересы человека труда, проявлять особую заботу о социально уязвимых людях. Государству не следует становиться преобладающим участником хозяйственной жизни, но в то же время оно должно нести ответственность за результаты экономических процессов... Все мы — народ, государство, Церковь, профсоюзы, ассоциации предпринимателей, наука, гражданское общество — должны воспринимать экономику России как область своей заботы и своих созидательных усилий. Стране необходим широкий и открытый диалог по экономическим и социальным вопросам, влияющий на принятие любых важнейших решений» (Соборное слово VII Всемирного Русского Народного Собора // ЖМП. 2003. № 1. С. 75).

Разработанный позднее документ — «Свод нравственных принципов и правил в хозяйствовании», предложенный «для добровольного принятия руководителям предприятий и коммерческих структур, предпринимателям и их сообществам, работникам, профсоюзам и всем другим участникам экономических процессов, в том числе государственным органам и общественным объединениям, вовлеченным в хозяйствование», был принят на VIII Соборе. Еще раз к теме труда и экономического развития ВРНС обратился в 2007 г., когда его темой стало осмысление бедности и экономического неравенства как исторического вызова: «Преодоление вопиющего неравенства в России — это в первую очередь вопрос выживания нашей страны» (Богатство и бедность: Ис-

торические вызовы России // ЦиВр. 2007. № 2(39). С. 7).

В работе VIII ВРНС (февр. 2004), посвященного теме «Россия и православный мир», приняли участие делегации всех 15 автокефальных Церквей, представленные архиереями и ведущими богословами. К., выступая с основным докладом, обратился к теме «русского мира», «цивилизационной индивидуальности России», основой которой является правосл. традиция. «Сегодня, — заявил он, — появились признаки того, что Россия осознает важность реализации своего духовного и культурного потенциала в отношениях с внешним миром». Для выполнения этой миссии необходимо консолидировать русскую диаспору по всему миру: «Российское государство ищет примирения с представителями эмиграции, оказавшимися за границей в результате Гражданской войны. До сих пор их ценности и идеалы во многом остаются непонятыми в России, не интегрированными в ее историческую память». И в этом отношении особо важны усилия по восстановлению единства РПЦ с Московским Патриархатом: «Некоторые прагматики в нашем обществе говорят, что Зарубежная Церковь — это всего три сотни приходов, что по сравнению с Московским Патриархатом кажется почти не заметным. В данном случае статистические мерки неприемлемы. Мы должны понимать, что речь идет о восстановлении целостности национального сознания, о возвращении русского народа на дорогу его исконных ценностей. Взаимное примирение и покаяние с помощью Божией несут мощный заряд для будущего развития России» (Россия и православный мир // ЦиВр. 2004. № 1(26). С. 8–11).

Тема IX ВРНС (март 2005) — «Единство народов, сплоченность людей — залог победы над фашизмом и терроризмом» — была определена трагическими событиями в Беслане, а также приближением 60-летнего юбилея победы в Великой Отечественной войне. Отметив рост неонацизма и ксенофобии в настроениях молодежи, распространение воинственных идей, основанных на искаженном прочтении догматов ислама, К. показал, что бороться с этим опасным «притуплением исторической памяти» поможет опыт Русской Церкви, которая



Передача книг для детей Беслана на общецерковной выставке «Православная Русь». Москва. 26 янв. 2005 г.

«является самой многонациональной из всех Поместных Православных Церквей» и «способна говорить на разных языках и доносить свою весть всем людям: как представителям западной культуры, так и жителю сибирской глубинки или Крайнего Севера». Для того чтобы этот опыт мог реально повлиять на нравственное состояние молодежи, необходимо использовать его прежде всего в системе образования («Стяжи дух мирен, и тысячи спасутся вокруг тебя» // ЦиВр. 2005. № 1(30). С. 5–13).

4 апр. 2006 г. открылся X ВРНС, посвященный теме «Вера. Человек. Земля. Миссия России в XXI веке». В центре внимания собора находил-



X Всемирный Русский Народный Собор. Москва. 4–6 апр. 2006 г.

ся комплекс проблем, связанных с человеческой личностью, ее правами, свободой и ответственностью в России в XXI в. К. прочитал доклад, посвященный теме прав человека. Собор принял «Декларацию о правах и достоинстве человека», давшую импульс к разработке общецерковного документа «Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека».

Одной из тем XI ВРНС стала тема единства Русской Церкви в связи с попытками отдельных политических лидеров внести в Церковь раскол. Делегаты Собора в специальной резолюции подчеркнули: «Сегодня Русская Православная Церковь является духовной скрепой целого ряда православных народов, объединенных общей судьбой. Она остается основой цивилизационной идентичности восточнославянского мира. Сохранить ее единство поверх государственных границ, языковых, национальных и прочих различий — наш христианский долг... Москва, Киев, Минск, Кишинёв должны осознать себя как уникальные и неповторимые центры единой Церкви и единой мощной цивилизации, от имени которой они способны на равных говорить с любыми международными полюсами власти». Собор выразил решительное неприятие попыток вмешательства политиков во внутреннюю жизнь Украинской Православной Церкви и подталкивания ее к разрыву с Русской Православной Церковью (www.vrnns.ru/documents/64/1152).

20–22 февр. 2008 г. в Москве прошел XII ВРНС, посвященный теме «Будущие поколения — национальное достояние России». Основными его участниками стали дети и молодежь. На Соборе К. выступил с основным докладом, в котором подчеркнул необходимость восстановления ценностного содержания жизни: «Сегодня нам предстоит восстановить разорванную связь времен и традиций и уже на этой основе строить свое будущее. Как чело-

век с жизненным опытом, хочу обратиться к вам, молодым людям современной России, с призывом блюсти веру отцов, быть преданными Отечеству, стремиться к созданию полнокровной семьи. Эти истины испытаны временем, на них нужно и должно опереться. Только так мы сможем добиться успеха в личной жизни и успехов великой страны. Историческая Россия стала великой страной не потому, что она имела много ресурсов, но потому, что у нее была высокая цель —

обустроить огромные географические пространства и построить великий русский многонациональный мир, достичь справедливости и согласия. А также еще и потому, что для большинства наших людей жизнь без Бога, без веры, без ориентации на высокие цели, одним словом, без вертикального измерения — была лишена смысла. Дай Бог молодому поколению усвоить и сохранить этот смысл» (Познайте истину... // ЦиВр. 2008. № 1(42). С. 26). XIII ВРНС прошел в мае 2009 г. и был также посвящен молодежи. Собор, объединивший Церковь и общество в осмыслении актуальных проблем современности, является зримым воплощением мысли К. о необходимости сопрягать религ. ценности с повседневной жизнью, о возможности анализа любых социальных и экономических факторов жизни в религ. перспективе.

В янв. 2003 г. в выставочном центре «Гостинный двор» по инициативе К. была организована 1-я Всероссийская выставка «Православная Русь», а уже в следующем году Свящ. Синод, обобщив позитивные результаты 2-летней работы, постановил «считать полезным» участие в ежегодных выставках «Православная Русь» синодальных учреждений МП, епархий РПЦ, ставропигиальных мон-рей и духовных школ. Синод рекомендовал епархиальным архиереям принимать активное участие в подготовке и проведении выставок «Православная Русь», в которых должны найти отражение жизнь и деятельность епархий. Посвященные различным сторонам деятельности Церкви (напр., просвещению и воспитанию (2005), социальному партнерству и благотворительности (2006)) ежегодные выставки наряду с ВРНС стали важнейшим событием в церковно-общественной жизни страны и Церкви.

Взаимоотношения со СМИ. За 1990–2000 гг. Русская Церковь стала мощной общественной силой, с которой приходилось считаться всем участникам общественно-политического процесса. Однако не все были готовы примириться с появлением нравственно ориентированной общественной силы — против Церкви была развязана клеветническая кампания в ряде СМИ, не гнушавшихся заказными материалами. Осенью 1991 г. Свящ. Синод с горечью констатировал: «В стране

происходит эскалация злобы. Впитав образ «тоталитарного» мышления, люди обвиняют, проклинают, унижают друг друга, клеветают друг на друга... Представителей Церкви голословно обвиняют в ереси, в поддержке ГКЧП, в сотрудничестве со спецслужбами, чуть ли не в «удушении Церкви» (ЖМП. 1992. № 1. С. 9). Главным объектом этой кампании наряду с патриархом Алексием стал К., которому посвящались целые полосы с псевдоразоблачительными материалами в прессе (в 1995–2007 вышло ок. 200 публикаций). 3 окт. 1997 г. газетная кампания против Церкви была осуждена Свящ. Синодом РПЦ, принявшим специальное определение по наиболее активным участникам антицерковной акции — газетам «Московский комсомолец» и «Русь православная» (приложение к «Советской России»). В определении было выражено «сожаление в связи с появлением в означенных газетах публикаций, содержащих крайне предвзятую интерпретацию церковной истории, распространяющих заведомую ложь и клевету, а в ряде случаев основанных на прямом подлоге». Синод констатировал, что газеты «Московский комсомолец» и «Русь православная» «продолжают борьбу против Церкви, которая ранее велась под знаменем государственного атеизма, а теперь дерзостно прикрывается ложно понятой «заботой» о состоянии церковной жизни» (Священный Синод осудил ряд публикаций в газетах «Русь Православная» и «Московский комсомолец» // Интерфакс-Религия: интернет-портал — www.interfax-religion.ru/buddhism/?act=archive&cdiv=379).

В 1991 г. К. основал ж. «Церковь и время» и оставался его главным редактором до избрания на Патриарший престол. В журнале наряду с публикацией наиболее значимых документов по новой и новейшей церковной истории помещаются статьи по богословию, аналитические материалы по актуальным вопросам внутрицерковной жизни и межцерковным отношениям, автором к-рых был К. (Кредит нашего доверия к ВСЦ исчерпан. 1998; Православие и экуменизм: Новые вызовы. 1998; Обстоятельства нового времени: Либерализм, традиционализм и моральные ценности объединяющейся Европы. 1999; Доклад на межхристианской конференции

«Европа после Косовского кризиса». 2000 и др.).

С 1994 г. К. ведет на 1-м канале гос. Российского телевидения еженедельную телевизионную передачу «Слово пастыря». В самом начале этого проекта К. определил, что язык и стиль программы должны быть максимально доступны зрителю: «Буду обращаться на простом, понятном для всех людей языке, рассказывать им о Христе, о Евангелии, чтобы не было восприятия Церкви как некоего фольклора, музейного экспоната» (цит. по: *Иларион (Алфеев)*. 2009. С. 223). В течение первых 3 лет передача была посвящена изложению Свящ. исто-



Во время съемки телевизионной программы «Слово пастыря». Москва. 30 июля 2011 г.

рии ВЗ и НЗ, при этом история библейских героев сопрягалась с повседневной жизнью современного человека. По мнению К., «главное, чего нам не хватает сегодня, — это осознанного, зрелого, ответственного отношения к христианству... Русское Православие не должно оказаться в роли пусть весьма почетного, но все-таки экспоната в музее национально-культурного наследия... Первую и, быть может,



Пресс-конференция митр. Кирилла в дни проведения Конгресса «Христианская свобода и независимость журналистики». Москва. 5–10 марта 2000 г.

главную часть пути мы уже прошли: возродили и вновь отстроили храмы Божии, открыли монастыри, наконец, создали некую инфраструктуру церковной жизни, вос-

становили ее живую ткань. Но ведь не может же быть конечной целью Церкви Христовой и содержанием ее пророческой миссии в этом мире успешное завершение строительства храмов и монастырей! Все это совершается для чего-то, ради чего-то, во имя чего-то. Для чего же? Это делается для того, чтобы Христос вошел в жизнь современного человека и современного общества. И если этого не произойдет, то горе нам всем. И чтобы приблизить это время, мы должны донести христианское послание до разума и сердца людей» (цит. по: *Иларион (Алфеев)*. 2009. С. 223). Своей телевизионной проповедью, транслируемой миллионом зрителей, митрополит стремится преодолеть «дистанцию между Словом Божиим и той

реальностью, в которой мы живем» (Там же), передать, «что Слово Божие актуально для нашей жизни; что, обращаясь к Слову Божию, мы можем понять, что сегодня с нами происходит» (Там же. С. 223–224). Передачи из цикла «Слово пастыря», вышедшие в эфир в 1994–1996 гг., легли в основу одноименной книги, опубликованной в 2004 г. С 1997 г. круг обсуждаемых в передаче тем существенно расширился, начался диалог со зрителями, присылавшими еженедельно сотни писем в адрес ведущего программы. После избрания К. Патриар-

хом Московским и всея Руси изменился формат программы: ее содержанием стали по преимуществу проповеди Патриарха, произнесенные им во время богослужений, и еженедельные ответы на вопросы телезрителей.

В 1997 г. К. основал силами службы коммуникаций ОВЦС 1-й офиц. интернет-портал Русской Православной Церкви www.mospat.ru, который в течение 8 лет до создания портала www.patriarchia.ru являлся единственным источником офиц. информации о Церкви.

В 1990–2008 гг. было издано ок. 700 статей, интервью и публикаций выступлений К. практически по всем отраслям совр. жизни. Многолетний личный опыт миссионерской, журналистской и редакторской деятельности позволил К. четко сформулировать задачи правосл. СМИ на 1-м Конгрессе правосл. прессы в марте 2000 г. и прояснить позицию Церкви во взаимоотношениях со светскими СМИ при создании «Основ социальной концепции РПЦ». В интервью 2001 г. К. так определил значение СМИ для церковной деятельности: «Средства массовой информации — основное средство миссии... Надо понимать, что наши церковные газеты и журналы — это средство миссии» (Интервью для ЖМП. 2001. С. 25).

Научная и общественная деятельность. Особое внимание К. уделял состоянию церковной и светской науки, образования, сохранению культурного наследия и художественному творчеству. Продолжая библейские исследования, начатые в ЛДА, он совместно с РАН и швед. Ин-том перевода Библии организовал в нояб. 1994 г. Международную конференцию «Перевод Библии: Лингвистические, историко-культурные и богословские аспекты». Темой конференции, прошедшей в следующем году в ОВЦС, была христ. миссия в XVIII–XX вв. Научные форумы, проведенные по инициативе К. в 1998 и 2000 гг., были посвящены соотношению веры и научного знания и путям развития православного богословия на рубеже тысячелетий. К. участвовал в работе синодальной Библейской (с 1990) и Богословской (с 1994) комиссий, Комиссии при Президенте РФ по государственным премиям в области литературы и искусства (с 1995), президиума Межрелигиозного совета России (с 1998), Церковно-научного совета по изданию «Православной энциклопедии» (с 1999). В 1997 г. К. стал действительным членом профессионального литературного союза — Академии российской словесности (с 2007 президент академии).

В 1996 г. К. вошел в состав Комиссии по подготовке и проведению празднования 2000-летия Рождества Христова; в подготовке этого юбилея помимо взаимодействия с Поместными Православными Церквями и др. христианскими конфессиями К. отвечал за совместную деятельность с научными и общественными организациями. В 1999 г. начала работу церковно-общественная координационная группа по подготовке к празднованию 2000-летия Рождества Христова под председательством К. Группа разработала концептуальные основы взаимодействия РПЦ и общества в связи с празднованием 2000-летия Рождества Христова, одобренные на заседании Свящ. Синода 5 окт. 1999 г. 23–25 нояб. того же года состоялась и представительная Юбилейная межконфессиональная научная конференция в Москве ««Иисус Христос вчера и сегодня и вовеки Тот же» (Евр 13. 8): Христианство на пороге третьего тысячелетия», организованная по инициативе К., который представлял на ней РПЦ. 15–21 марта 1999 г. К. возглавил делегацию РПЦ на Международной конференции «Благовещение Богородицы — Воплощение Бога Слова», организованной Иерусалимским Патриархатом в Назарете.

Участие в межправославных отношениях в 1990–2000 гг. На межправосл. отношения в посл. десятилетие XX в. существенное влияние оказали, с одной стороны, распад СССР и социалистического восточноевропейского блока, с другой — усиление политического фактора в отношениях между Церквями, связанное с желанием глав ряда Церквей, прежде всего избранного в 1991 г. К-польского Патриарха Варфоломея, усилить свою роль в правосл. мире, воспользовавшись в т. ч. ростом националистических настроений у части церковных элит. В условиях, когда влияние России в международных делах существенно ослабло, было важно сохранить международный авторитет РПЦ. Роль К. как руководителя дипломатического направления в деятельности самой многочисленной правосл. Церкви стала определяющей в деле укрепления общеправосл. единства и братских связей между Поместными Православными Церквями.

На 3-м Всеправославном предсоборном совещании 28 окт. — 6 нояб.

1986 г. была утверждена повестка очередного предсоборного совещания, включающая следующие вопросы: 1) о правосл. диаспоре; 2) о церковной автокефалии и порядке ее провозглашения; 3) о церковной автономии и порядке ее провозглашения; 4) о церковных диптихах. Со званием 4-го Всеправославного предсоборного совещания был намечен на ближайшее время, после ознакомления всех Церквей с докладами, подготовленными по упомянутым темам. Однако 4-е предсоборное совещание было созвано только 23 года спустя. Приостановка процесса подготовки Всеправославного Собора была связана с тем, что в 90-х гг. XX в. существенно омрачились двусторонние отношения между Константинопольской и Русской Церквями, прежде всего из-за «эстонского вопроса». Намерение К-поля сделать ЭАПЦ полноправным участником общеправославных совещаний привело к остановке предсоборного процесса. Попытка продолжить обсуждение наиболее актуальных вопросов на заседании Межправославной комиссии в марте 1999 г. оказалась безуспешной — в связи с приближающимся празднованием 2000-летия Рождества Христова было решено отложить обсуждение наиболее острых вопросов. К., возглавлявший работу делегаций РПЦ, твердо отстаивал позиции Русской Церкви по мн. пунктам, в частности в вопросах о диаспоре и о порядке предоставления автокефалии.

Несмотря на трудность противостоять вызовам, ставящим под угрозу межправосл. единство, К. делал все от него зависящее для укрепления отношений между Церквями: «Насколько ни было бы опасным современное развитие событий, в том числе и в межправославных отношениях, нужно молиться и трудиться для сохранения канонического и ехаристического общения между Поместными Православными Церквями, несущими миру свидетельство о Древней неразделенной Церкви» (Православное единство и православно-свидетельство в современном мире // ЦиВр. 2008. № 3(44). С. 120). Более того, именно сложившиеся условия, чреватые наибольшей опасностью для единства Церквей, требуют, по мнению К., «систематических и серьезных инициатив по консолидации православного



мира на всех направлениях... Хотел бы подчеркнуть, — сказал К., — значение духовной составляющей для консолидации православного мира. Поместные Церкви соединены друг с другом теснейшими узами мистического единства. Они составляют Единую Церковь Христову, в которой и через которую преодолеваются человеческие разделения. И пока сохраняется это единство, сохраняется надежда на единство православного мира» (Россия и православный мир // ЦиВр. 2004. № 1(26). С. 16).

К. отдавал много сил развитию двусторонних контактов Русской Церкви с каждой из Поместных Православных Церквей.

В марте 1991 г. К. сопровождал патриарха Алексия II в паломничестве по Св. земле, присутствовал на встречах с Иерусалимским патриархом Диодором I, главами др. религ. общин Иерусалима и Палестины. Во время этой поездки были достигнуты соглашения, позволившие в ближайшие годы серьезно укрепить присутствие РПЦ на Св. земле.

Осенью 1991 г. состоялся визит патриарха Алексия II в Александрийскую и Антиохийскую Православные Церкви. На встречах с Александрийским патриархом Парфением и Антиохийским патриархом Игнатием IV патриарх Алексей и К. выработали совместную позицию по противодействию прозелитизму как форме взаимоотношений правосл. Церквей (что было важно для РПЦ после демонстративного выхода греко-католиков из четырехсторонней комиссии по ситуации на Зап. Украине), по поддержанию религ. мира на Ближ. Востоке. Делегация РПЦ также провела переговоры с главами крупнейших религиозных общин и с президентами Египта, Сирии и Ливана. Диалог с Александрийским и Антиохийским Патриархатами в эти годы развивался плодотворно как в выработке единой позиции в общеправосл. вопросах, так и в сотрудничестве по окормлению рус. паствы, проживающей на канонической территории этих Церквей (в 1990–2008 было открыто неск. приходов РПЦ в Африке и на Ближ. Востоке).

7 окт. 1991 г., после посещения Александрийского и Антиохийского Патриархатов, делегация РПЦ прибыла в Стамбул, где патриарх Алексей II отслужил панихиду у гроба

недавно скончавшегося К-польского патриарха Димитрия I и провел переговоры с исполняющим обязанности председателя Свящ. Синода К-польского Патриархата Халкидонским митр. Варфоломеем (впосл. Патриарх К-польский).

Противодействию прозелитизму было в центре внимания на переговорах делегации РПЦ с Иерусалимским патриархом в 1992 г., твердая позиция РПЦ вновь получила одобрение.

В окт. 2000 г. при поддержке ОВЦС, РАН и Посольства Палестины в РФ состоялась Международная конференция «Святая Земля и российско-палестинские отноше-



Патриарх Алексей II и митр. Кирилл во время визита в Иерусалимский Патриархат. Март 1991 г.

ния: Вчера, сегодня, завтра», на которой и в выступлении патриарха Алексия, и в основном докладе К. была четко сформулирована позиция РПЦ по вопросам российско-палестинских связей и ближневост. урегулирования. Весной 2002 г. в связи с эскалацией напряженности на Св. земле эта позиция прозвучала в заявлении Свящ. Синода РПЦ: «Христианские, мусульманские и иудейские святыни должны сохраняться здесь при уважении законных прав каждого жителя этой земли и каждого паломника, желающего посетить места богочитания... Мы возмущены оскорбительными действиями по отношению к святыням, использованием для силовой борьбы зданий и территорий, принадлежащих религиозным организациям. Сегодня создается крайне острое противостояние вокруг великой святыни — храма Рождества Христова в Вифлееме. Наша Церковь призывает отказаться от любых силовых действий на месте Рождества Христова и вывести оттуда вооруженных людей... Палестинская сторона должна безоговорочно прекратить террористические

акты против мирных людей, а Израиль — вывести войска из арабских городов, вернуть палестинскому лидеру свободу общения с миром и со своими соотечественниками» (ЖМП. № 5. С. 4–5).

5 мая 2005 г. Свящ. Синод Иерусалимской Церкви отшил от кафедры патриарха *Иринея*. Патриарх не признал этого решения, и Синод Иерусалимского Патриархата обратился за содействием к главам Поместных Православных Церквей. 24 мая был созван Собор глав и представителей автокефальных Православных Церквей; РПЦ представляла делегация во главе с К. Собор постановил признать решение Свящ. Синода Иерусалимского Патриархата. На заседа-

нии Свящ. Синода РПЦ 16 июля 2005 г. позиция делегации РПЦ была одобрена. К. возглавил делегацию РПЦ, прибыв-

шую на интронизацию Иерусалимского патриарха *Феофила III* в нояб. 2005 г.

Весной 1992 г. патриарх Алексей вместе с К. посетил *Кипрскую Православную Церковь*. Во время встреч с главой Кипрской Церкви архиеп. Хризостомом I и Президентом Кипра Г. Василиу обсуждался комплекс вопросов, связанных с мирным урегулированием проблемы, возникшей после оккупации тур. войсками сев. территорий Кипра. В ходе визита обсуждались также общеправосл. проблемы и особо — римско-католическая экспансия на каноническую территорию РПЦ и прозелитическая деятельность протестантов. По итогам переговоров было издано совместное коммюнике, в котором Кипрская Церковь полностью поддержала РПЦ.

Состоявшийся в июне 1992 г. визит делегации РПЦ во главе с патриархом Алексием II в Элладскую Церковь еще раз доказал способность правосл. общин к единению. По итогам переговоров с участием К. было заявлено, что дальнейший диалог с католики. Церковью невозможен, пока «Рим ясно не отка-





Болгарской Православной Церкви (БПЦ). Возникший в нач. 90-х гг. XX в., он развивался при поддержке гос. власти.

*Богослужение
в Киккском мон-ре, Кипр.
Авг. 1992 г.*

Во время визита в Москву в мае—июне 1996 г. Болгарского патриарха **Максима** руководство РПЦ выразило ему свою

жется от унии как способа и модели единства», не прекратит поддерживать агрессию униатов на Зап. Украине. В 2001 г. основным предметом переговоров с главой Элладской Церкви архиеп. **Христодулом** во время его визита в Москву стало сотрудничество 2 Церквей в «области контактов с европейскими общественными организациями, в частности с Советом Европы, Европейским общеэкономическим союзом, европейскими структурами ООН». Актуальность этой темы существенно возросла в связи с принятием объединенной Европой корпуса новых законодательных актов. К. особо отметил во время переговоров, что Русская и Элладская Церкви должны внимательно следить, «чтобы создающиеся нормы не противоречили православной традиции, чтобы православные не оказались вне закона, то есть не были поставлены в позицию выбора между церковным и светским законами» (ЖМП. 2001. № 6. С. 36). Эта позиция была также подтверждена

полную поддержку. На переговорах в Москве и в Киеве, который также посетил патриарх Максим, обсуждались действия по преодолению раскола. 30 сент.— 1 окт. 1998 г. в Софии под председательством К-польского Патриарха Варфоломея состоялось Межправославное совещание, созванное по просьбе патриарха Мак-



*На встрече
предстоятелей и иерархов
Поместных Церквей.
София.
30 сент.— 1 окт. 1998 г.*

сима. На заседаниях помимо патриархов присутствовали митрополиты, епископы и клирики БПЦ, предстоятели и представители др. Поместных Православных Церквей.

Представители раскольников явились на заседание, чтобы просить о прощении. Они признали

*Митр. Кирилл
с архиеп. Христодулом
и членами делегации
Элладской Православной
Церкви на Красной пл.
в Москве. 7 мая 2001 г.*



патриарха **Максима** единственным законным главой БПЦ и отказались от полученных ими

во время совместных переговоров в 2006 г.

Ясным свидетельством правосл. единства стало преодоление совместными усилиями раскола в

во время раскола архиерейских назначений. Особые братские отношения в непростые годы, осложненные политическим и даже военным противостоянием, удалось сохранить

с Грузинской Православной Церковью. Русская Церковь неизменно подтверждала и свою позицию по вопросу о канонической территории Грузинской Церкви в отношении Абхазии и Юж. Осетии, и свою готовность «способствовать установлению диалога между заинтересованными сторонами, дабы нормализовать церковное положение в регионе в строгом соответствии со священными канонами Церкви» (ЖМП. 2003. № 8. С. 12—13). В 2003 и в 2008 гг., во время наиболее сложных межгос. отношений, состоялись визиты Католикоса-Патриарха всея Грузии Илии в Москву и визиты делегаций РПЦ в Грузию.

С самых первых дней югославского кризиса РПЦ поддерживала сербский народ и Сербскую Православную Церковь (СПЦ). Сепаратистские войны, шедшие на территории Югославии при поддержке США и НАТО, приносили, как сказано в заявлении патриарха Алексия и Свящ.

Синода РПЦ от 12 мая 1993 г., «тяжкие страдания» Церкви и серб. народу. РПЦ призвала лидеров мирового сообщества «избегать предвзятого отношения к какой-либо из сторон конфликта» (ЖМП. 1993. № 8. С. 3). В 1994 и 1999 гг., в самые трагические для серб. народа дни, делегация РПЦ во главе с патриархом Алексием II посетила Сербскую землю. К. готовил визиты и сопровождал патриарха в этих поездках, целью которых была поддержка сербского народа и Сербской Церкви. К. прилагал много сил для консолидации позиций религиозных лидеров в России и за рубежом в отношении войны в Югославии. Заявления с протестами против бомбардировок серб. городов и сел были приняты Межрелигиозным советом России, Христианским межконфессиональным консультативным комитетом стран СНГ и Балтии. 5 мая 1999 г. в ОВЦС по инициативе К. состоялась встреча с представителями Офиса по экumenическим связям и служению за рубежом Евангелической Церкви



совские события дали христ. сообществу,— урок солидарности и настойчивости. «Церкви могут и не быть услышаны.

Во время офиц. визита патриарха Алексия II в Югославию. 14–19 авг. 1994 г.

У нас есть печальный опыт: во время обострения вооруженного конфликта сильные мира сего практически проигнорировали

голос христиан, осудивших войну и призывавших к миру. Однако Церквам необходимо продолжать диалог с политиками и руководством средств массовой информации,

в Германии. Одним из итогов московской встречи стало образование неформальной Международной христ. миротворческой группы по Югославии; 18 мая 1999 г. в Вене на 1-м заседании были согласованы основные позиции по мирному разрешению кризиса в Югославии. 27 мая 1999 г. К. и 3 члена неформальной Международной христ. миротворческой группы посетили Белград, где встретились со С. Милошевичем, с патриархом Сербским Павлом и членами Синода СПЦ, а также со специальным представителем Президента РФ по урегулированию ситуации вокруг Югославии В. С. Черномырдиным. В храмах Москвы и в др. епархиях РПЦ шел сбор средств в помощь беженцам из Косова. В июле 1999 г., после доклада К. о ситуации в Косове, было издано воззвание Свящ. Синода РПЦ.

В нояб. 1999 г. по инициативе К. в Норвегии состоялась Межхристианская конференция «Европа после Косовского кризиса: Дальнейшие действия Церквей». В своем докладе на этой конференции К. сформулировал ответ на самый острый вызов нового глобального мироустройства, при котором гос. границы и суверенитет уже не останавливают правительства наиболее экономически и технологически сильных стран от вмешательства в судьбы иных народов: «Нельзя игнорировать волю народов, даже если эта воля непонятна сильным мира сего. Сотрудничество, если мы действительно к нему стремимся, должно предполагать не подавление, унификацию или навязанные извне «перемены», но готовность признать за каждым участником диалога право на самостоятельность и право адекватно влиять на выработку общей точки зрения». Еще один урок, к-рый ко-



ского правительства. 7 марта 2000 г. Свящ. Синод поручил ОВЦС координацию со стороны РПЦ всех межцерковных программ помощи вынужденным переселенцам в Сербии.

В нояб. 2000 г. К. во время визита в Югославию встречался с патриархом Павлом и членами Синода СПЦ, был принят Президентом Югославии В. Коштуницей. Главной темой переговоров были вопросы развития диалога и сотрудничества между Россией и Югославией при активном участии двух Поместных Православных Церквей. В эти же дни К. писал: «С сожалением приходится констатировать, что усилия по поддержанию мира, предпринимаемые под контролем ООН и НАТО, не всегда адекватно отвечают интересам сербского населения... На примере Косово мир становится свидетелем ужасающей гуманитарной катастрофы,

Патриарх Алексий II и митр. Кирилл на встрече с Президентом Югославии В. Коштуницей. Москва. 27 сент. 2000 г.

вопиющих актов антихристианского и антикультурного вандализма... Сербское население, а также иные этнические

меньшинства в Косово фактически переходят на осадное положение, закладываются в некие гетто, защитить которые могут только международные силы». К. назвал «грубым и лицемерным давлением» принятый европейским сообществом подход, когда «возможность восстановления разрушенной экономики, да и жилья ставится в жесткую зависимость не только от этнического состава населения отдельных районов Югославии, но и от политического выбора их жителей» (Там же. С. 80–82). В заявлении Свящ. Синода «в связи со второй годовщиной бомбардировок Югославии и новыми трагическими событиями на Балканах», принятом 3 апр. 2001 г., говорилось: «Все это происходит при попустительстве стран, взявших на себя ответственность за водворение мира в Косове. На деле они создали положение, когда люди продолжают страдать, закон грубо поправ, а сербская и албанская общины, разде-

нелицеприятно представляя им позицию, твердо основанную на нормах христианской нравственности... При этом Церквам надлежит не просто реагировать на уже происшедший конфликт, но учиться пророчески предвидеть конец пагубного пути» (Доклад на межхрист. конф. 2000. С. 82–83).

В дек. 1999 г. при участии ОВЦС и под эгидой международной христ. орг-ции «Церкви в совместном действии» начался первый этап работанной РПЦ при участии СПЦ и международных христ. орг-ций программы помощи вынужденным переселенцам в Сербии: переселенцы, находившиеся в организованных СПЦ лагерях около Белграда, начали получать продукты питания. Совместно с правительством Швейцарии и МЧС России ОВЦС подготовил программу по оказанию гуманитарной помощи населению Югославии «Лазарь», но она на последнем этапе не нашла поддержки у югослав-

ленные войсками и беспредельной враждой, вряд ли смогут далее жить вместе. Это не мир. Это превращение конфликта в постоянную ненависть». Заявление прозвучало в разгар новой фазы югославского



вопрос о статусе территории Косова и Метохии — он обсуждался в нояб. 2005 г. на встрече патриарха Алексия и К. с Президентом Сербии Б. Тадичем и 27 февр.— 3 марта 2006 г. на встрече с делегацией Сербской Церкви. На Архиерейском Соборе 2013 г. К., охарактеризовав положение пра-

Патриарх Алексий II и патриарх Сербский Павел совершают Божественную литургию в Успенском соборе Московского Кремля. 22 янв. 2002 г.

вославных сербов в Косове и Метохии как «трагичное», заверил Сербскую Церковь в братской поддержке со стороны

РПЦ в «ее нелегкой миссии в этом крае». кризиса, охватившего территорию Македонии, и РПЦ призвала мировое сообщество «не допустить в Македонии ошибок Косова. Террору и радикализму должен быть положен решительный предел» (ЖМП. 2001. № 5. С. 11–12).

В марте 2004 г. в ходе антисерб. этнических чисток в Косове погибли десятки людей, тысячи — депортированы, были сожжены и разрушены мн. правосл. храмы. В заявлении Свящ. Синода РПЦ, принятом по докладу К., говорилось, что «необходимо срочно остановить исход сербского населения из края, прекратить варварское уничтожение находящихся здесь святынь и памятников архитектуры». РПЦ «готова участвовать в организации и осуще-



Патриарх Алексий II и митр. Кирилл во время визита в США. Сент. 1993 г.

ствлении международной помощи косовским беженцам и всем, кто страдает от кровавого конфликта» (ЖМП. 2004. № 4. С. 15). В этот период особую важность приобрел

РПЦ в «ее нелегкой миссии в этом крае».

Православная Церковь в Америке (ПЦА), к-рой в 1970 г. Русская Церковь даровала автокефалию и к-рая с тех пор по инициативе К-польского Патриархата оказалась в искусственной изоляции, все эти годы получала поддержку Русской Церкви. «Мы, как Церковь-Мать по отношению к Американской Церкви,— писал, формулируя позицию РПЦ, К. в 2003 г.,— понимаем и принимаем ответственность за ее грядущую судьбу» (Православный фактор. 2003. С. 8–9). В апр. 1990 г. Москву посетил предстоятель ПЦА митр. Американский и Канадский *Феодосий (Лазор)*, с которым К. обсудил расширение взаимодействия

2 Церквей в катехизической, миссионерской и образовательной деятельности. В 1993 г. состоялся визит патриарха

Алексия II в США в связи с празднованием 200-летия Православия в Америке. К. неоднократно посещал ПЦА и принимал делегации в Москве; в 1999 г. было открыто подворье ПЦА в Москве. В июле 2002 г. К. присутствовал на XIII Всеамериканском Соборе ПЦА в Орландо

(шт. Флорида). Отметив важность данного Собора «в перспективе формирования единой Поместной Православной Церкви в Америке», К. призвал сохранять как историческое сокровище многонациональный и поликультурный характер Православия в Америке: «От того, по какому пути пойдет формирование взаимоотношений между носителями различных национально-религиозных традиций внутри Американской Автокефальной Церкви, будет зависеть и то, как Церкви-Матери станут рассматривать вопросы самостоятельности своих епархий на территории США. И потому любая культурно-историческая традиция: греческая, арабская,



Митр. Смоленский и Калининградский Кирилл, еп. Зарайский Меркурий и иером. Стефан (Бушман), настоятель храма вмч. Георгия в Бейсайде (Нью-Йорк), во время посещения Патриарших приходов в США. 12 нояб. 2000 г.

румынская, русская, болгарская или иная — должна быть бережно сохранена и приумножена в лоне Американской Православной Церкви» (ЖМП. 2002. № 9. С. 83). Утверждение самостоятельности Православной Церкви в Америке всегда оставалось неизменной позицией руководства РПЦ.

Участие в межхристианских отношениях. Начало 90-х гг. XX в. ознаменовалось существенным расширением деятельности инославных конфессий на территории бывшего СССР. Католическое и грекокатолич. духовенство, протестант. проповедники, члены различных сект стремились заполнить, как им казалось, «духовный вакуум», образовавшийся после распада СССР. Ослабленная гонениями, Православная Церковь еще не имела своей



миссионерской стратегии и средств для работы миссии. В этой ситуации ОВЦС предстояло сыграть особую роль — «первым встретить эту духовную агрессию» (РПЦ: Официальный сайт ОВЦС). К. и ОВЦС средствами церковной дипломатии все эти годы защищали церковную паству и шире — православное население на канонической территории РПЦ от небывалого ранее в истории РПЦ прозелитического нашествия.

В 90-х гг. XX в. К. и ОВЦС выработали новую стратегию построения отношений с инославным миром, которая была одобрена на Архиерейском юбилейном Соборе 2000 г. Неукоснительно следуя церковному Преданию в признании спасительности именно Православия, Русская Церковь никогда не считала общины, отпавшие от Православия, полностью лишены благодати Божией, но свидетельствовала о поврежденности их жизни в результате разрыва с правосл. Церковью. При этом «православная Церковь проводит четкое различие между инославными исповеданиями, признающими веру в Святуя Троицу, Богочеловечество Иисуса Христа, и сектами, которые отвергают основополагающие христианские догматы» (Основные принципы отношения РПЦ к инославиям // М., 2000. С. 11). Т. о., задача правосл. христиан — восстановление единства Вселенской Церкви на основах неповрежденной истины, т. е. в Православии. «Православная Церковь не может принять тезис о том, что, несмотря на исторические разделения, принципиальное, глубинное единство христиан якобы нарушено не было и что Церковь должна пониматься совпадающей со всем «христианским миром», что христианское единство якобы существует поверх деноминационных барьеров и что разделенность Церковей принадлежит исключительно к несовершенному уровню человеческих отношений» (Там же. С. 5). Не признает РПЦ и насаждаемую некоторыми инославными богословами «теорию ветвей», утверждающую естественность и даже провиденциальность существования христианства в виде отдельных «ветвей». С т. зр. православных, для инославия путь воссоединения есть путь исцеления и преображения догматического сознания. На этом пути должны быть вновь осмыслены темы, обсуждавшиеся в эпоху

Вселенских Соборов. Важным в диалоге с инославием является изучение наследия св. отцов и выразителей веры Церкви.

Диалог РПЦ с инославными строился по неск. направлениям. Первое: изучение проблем богословского характера, где РПЦ выступает как хранительница апостольского и святоотеческого Предания правосл. Церкви, учения Вселенских и Поместных Соборов. При этом «исключаются всякие догматические уступки и компромиссы в вере. Никакие документы и материалы богословских диалогов и переговоров не имеют обязательной силы для православных Церквей до окончательного утверждения их всей православной Полнотой». Это направление реализовывалось в совместных исследованиях, в работе конференций и семинаров, обмене студентами и научными кадрами. Второе: совместная работа в сфере служения обществу, там, «где это не приходит в противоречие с вероучением и духовной практикой... в том объеме и формах, какие Церковь считает в данный момент наиболее подходящими». Третье: безусловный отказ от прозелитизма со стороны традиционных конфессий и недопущение деструктивной миссионерской деятельности сект. В 2000-х гг. основное внимание было сосредоточено на совместном свидетельствовании о христ. основе европ. цивилизации, миротворчестве, защите прав христиан и их нравственных принципов и т. д. Этими принципами определялась многовекторная богословская и церковно-дипломатическая деятельность ОВЦС и его председателя в диалогах с инославным миром как в форме двусторонних отношений, так и в работе межхрист. орг-ций.

1. Диалог с Римско-католической Церковью, начавшийся в 60-х гг. XX в., постепенно укреплялся до нач. 90-х гг., когда легализация и возрождение греко-католич. Церкви на Украине стали причиной многочисленных актов насилия против правосл. верующих.

Когда греко-католики начали громить правосл. епархии на Зап. Украине, по инициативе К. была создана 4-сторонняя комиссия, в к-рую вошли представители УПЦ, греко-католич. Церкви, Москвы и Ватикана. Задачей комиссии было рассмотрение спорных случаев, когда на один и тот же храм претендовали и пра-

вославные, и греко-католики. Работа комиссии начиналась успешно, в 7 случаях удалось разрешить споры миром. Ватикан официально признавал, что «проблемы межцерковных отношений в этом регионе возникают не на религиозной почве», а под влиянием политических сил (ЖМП. 1990. № 4. С. 59) и что «уния не может более рассматриваться как модель для единства Церквей» (ЖМП. 1990. № 7. С. 62). Однако вскоре униаты отказались от участия в комиссии, а Ватикан стал усиливать свое присутствие на канонической территории РПЦ: 13 апр. 1991 г. была восстановлена иерархия католич. Церкви в России и Белоруссии и поставлен епископ в Казахстане, начали действовать католич. монашеские ордена. Католич. прозелитизм был направлен на обращение в католичество тех людей, к-рые по своим духовным корням принадлежали к правосл. Церкви. Поскольку 2-й Ватиканский Собор назвал католич. и правосл. Церкви «Церквами-Сестрами», К. неоднократно заявлял: если католики верны этому принципу, они должны относиться к правосл. Церкви как к сестре, а не пытаться оторвать от нее верующих.

Богословскому осмыслению унии были посвящены заседания Смешанной комиссии по православно-католич. диалогу. РПЦ и представлявшему ее интересы К. удалось сплотить все Православные Поместные Церкви и выработать единую позицию по отношению к униат. агрессии. По докладу К. в дек. 1990 г. в Стамбуле Межправославная комиссия по богословскому диалогу между Православной и Римско-католической Церквами приняла заявление, что «единственной темой... диалога сегодня должна стать тема униатства», что решение этого вопроса — условие продолжения богословского диалога. Было предложено ежегодно давать оценку в рамках Межправославной комиссии по диалогу с Римско-католической Церковью отношениям между православными и римо-католиками, включая положение в регионах, вовлеченных в конфликт» (ЖМП. 1991. № 4. С. 52–53). Эта тема стала главной и в переговорах К. с папой Римским Иоанном Павлом II в марте 1991 г.

23 июня 1993 г. на заседании в Баманде (Ливан) было подписано





соглашение, в котором католич. сторона признала ошибочность унии как метода достижения церковного единства, но эти договоренности далеко не всегда реализовывались на практике Римско-католической Церкви. Эта ситуация обсуждалась на встрече 12–13 янв. 1996 г. К. в Риме с председателем папского Совета по содействию христианскому единству кард. Э. И. Кассиди. В совместном заявлении было подтверждено, что в документах Римско-католической Церкви, а также в документах, принятых обеими Церквями, «говорится об исключении любых прозелитических действий», но было отмечено, что «практика не всегда отражает эти установки, порождая, т. о., напряженность в отношениях между обеими Церквями» (ЖМП. 1996. № 2. С. 52). В мае 1997 г. на встрече в Бари ситуация на Зап. Украине была признана сложной и требующей незамедлительных действий по ее преодолению (ЖМП. 1997. № 8. С. 9).

Движение к нормализации отношений было трудным: в 1997 г. на заседании в К-польском Патриархате представители всех правосл. Церквей постановили продлить мотаторий на темы для обсуждения с Римско-католической Церковью, ограничив консультации вопросами преодоления унии и прозелитизма. Эти же проблемы были названы Свящ. Синодом РПЦ главными препятствиями для возможной встречи папы Римского и патриарха Московского и всея Руси. Обсуждение продолжилось в 1998–1999 гг. Надежды на разрешение этих вопросов на 8-й пленарной сессии Смешанной международной комиссии по богословскому диалогу между православной и Римско-католической Церквями (2000, Балтимор, США) также не оправдались: римо-католики не только не были готовы продолжать диалог, но фактически отказались даже от достигнутых договоренностей (в частности, было заявлено, что католич. сторона считает униатство нормальным явлением, поскольку униаты находятся в общении с Римом). После недели безрезультатных прений диалог был остановлен без планов его продолжения в будущем.

В нач. 2000-х гг. напряжение в отношениях РПЦ с Ватиканом усилилось в связи с несогласованным с УПЦ визитом папы Иоанна Пав-



Митр. Смоленский и Калининградский Кирилл и папа Римский Бенедикт XVI. Ватикан. 7 дек. 2007 г.

ла II на Украину в 2001 г. и созданием в 2002 г. на канонической территории РПЦ новых католич. епархий и структур. 11 февр. 2002 г. было объявлено о решении папы Римского «повысить статус административных структур» Римско-католической Церкви на территории России до уровня епархий, а территорию России трактовать как «церковную провинцию» во главе с митрополитом. Летом этого же года епархии Римско-католической Церкви были созданы на юге и востоке Украины. В заявлении патриарха Алексия и Свящ. Синода были названы причины такого решения Ватикана: действия Римско-католической Церкви, «не обусловленные реальными пастырскими нуждами, раскрывают миссионерские цели производящихся изменений. Это подтверждается многочисленными фактами миссионерской деятельности католического духовенства среди российского населения. Именно эту деятельность мы называем прозелитической и постоянно указываем на нее как на одно из основных препятствий в деле улучшения отношений между нашими Церквями».

Ситуация стала меняться после избрания главой Римско-католической Церкви папы Бенедикта XVI (см. *Ратцингер Й.*), с к-рым К. провел встречу в первый же день нового понтификата. По словам К., «в Московском Патриархате со вниманием и надеждой были восприняты заявления Папы Римского Бенедикта XVI, сделанные им буквально сразу после восшествия на престол, о важности диалога с Православием и о необходимости улучшить отношения с Русской Православной Церковью... Мы, безусловно, поддержи-

ваем не раз высказанное Бенедиктом XVI стремление к улучшению отношений между двумя Церквями и сами стремимся к тому же. Однако столь же безусловной является необходимость скорейшего перехода от слов к делу, от обнадеживающих деклараций к практическим шагам по разрешению конкретных конфликтных ситуаций» (Русская мысль. 2006. № 17). Во время встречи К. с папой Бенедиктом XVI в дек. 2007 г. отмечалась «необходимость использовать инструменты диалога для согласования позиций по тем проблемам, которые стоят на повестке дня» (ЖМП. 2008. № 2. С. 28).

В условиях кризиса в диалоге с Римско-католической Церковью К. сосредоточил усилия на совместных действиях в области защиты и укрепления общехристианских ценностей (Международная конференция «Дать душу Европе: Миссия и ответственность Церквей» (Вена, 3–7 мая 2006), православно-католич. консультации на тему «Антропологические и этические основания церковного учения об общественном устройстве, праве человека и достоинстве личности» и конференция «Христианство, культура, нравственные ценности» (Москва, 19–21 июня 2007) и др.). Сотрудничество в консолидации позиции 2 Церквей перед лицом наиболее важных проблем, волнующих сегодня человечество, высоко оценил и папа Бенедикт XVI, и Архиерейский Собор РПЦ 2008 г., констатировавший «совпадение позиций с Римско-католической Церковью по таким вопросам, как роль в обществе традиционных христианских ценностей, защита семьи, утверждение нравственности в личной и общественной жизни». Собор счел необходимым «преодоление трудностей, существующих в отношениях с католической Церковью». Среди проблем, возникших в отношениях с католиками, Собор назвал ущемление прав верующих правосл. Церкви на западе Украины, многочисленные попытки искусственного расширения униат. присутствия во мн. регионах, необоснованную претензию Украинской греко-католической Церкви на общенациональный статус на Украине, прозелитическую активность отдельных католич. клириков среди лиц, принадлежащих к Православию по Крещению, национальной и семейной традиции.





II. Отношения между РПЦ и различными протестант. деноминациями, а также с англикан. сообществом развивались в этот период по неск. направлениям. С одной стороны, Русская Церковь продолжала участвовать в тех богословских диалогах на межправосл. уровне, к-рые начались в 70–80-х гг. XX в.: с англикан. Церковью, со *Всемирной лютеранской федерацией* (с 1981) и со *Всемирным альянсом реформатских церквей* (с 1986). Продолжались двусторонние диалоги РПЦ с Церковью Англии (в янв. 1991 К. провел переговоры с делегацией Церкви Англии в Москве, в окт. 1991 сопровождал патриарха Алексия II во время визита в Великобританию), *Евангелической Церковью Германии* (К. вел переговоры с делегацией Евангелической Церкви Вестфалии в авг. 1990, участвовал в мероприятиях 24-го Немецкого евангелического кирхентага в Рурской обл. в июне 1991) и Евангелическо-лютеранской Церковью Финляндии (визит К. в Финляндию по приглашению Евангелическо-лютеранской Церкви Финляндии и его встреча с главой Евангелическо-лютеранской Церкви Финляндии архиеп. Турку Ю. Пармой состоялась в апр.–мае 1999).

В 90-х гг. XX в. правосл. Церкви стали испытывать серьезные затруднения в диалоге с англиканами, протестантами и реформатами в связи с введением в этих общинах «женского священства» и общего усиления либеральных тенденций. Все труднее стало находить точки соприкосновения на богословской почве. Эта ситуация заставила РПЦ пересмотреть свое отношение к православно-протестант. диалогу и инициировать постепенный переход от богословских тем к социальной и политической тематике. В диалоге с протестант. деноминациями Русская Церковь считала своим долгом свидетельствовать о духовно-нравственных ценностях, основанных на Предании древней неразделенной Церкви. Именно поэтому в тех случаях, когда в протестант. общинах наблюдался радикальный отход от основополагающих нравственных норм христианства, Русская Церковь ограничивала или полностью прекращала контакты с этими общинами (напр., с Епископальной Церковью в США в нояб. 2003 в связи с «епископской ординацией» открытого гомосексуалиста и др.).

Архиерейский Собор 2008 г. отметил, что «будущее отношений со многими протестантскими общинами зависит от их верности нормам евангельской и апостольской нравственности, на протяжении многих веков хранимым христианами» (Определение Освященного Архиерейского Собора РПЦ 24–29 июня 2008 г. «О вопросах внутренней жизни и внешней деятельности РПЦ» // РПЦ: Офиц. сайт МП).

В области миротворческой и практической социальной деятельности сохранялась возможность сотрудничества. Хотя иногда и в этих случаях за благородными на первый взгляд целями, напр. помощь нуждающимся, скрывались попытки прозелитизма (как в случае с предложением в 1992 лютеранами совместной акции «Миссия Волга-92»: созданная К. в ОВЦС специальная группа после изучения предложения выяснила, что гуманитарная составляющая проекта является прикрытием «миссии» по обращению традиционно правосл. россиян в лютеранство). Особым направлением в диалоге с протестант. общинами Европы стала защита христ. ценности в условиях формирования новой нормативно-правовой системы ЕС. Роль христ. Церквей в истории и их духовное наследие, христ. основы европ. цивилизации, права христиан стали главными темами совместных конференций и консультаций с Евангелической Церковью Германии (2005–2007), Евангелическо-лютеранской Церковью Финляндии (2005), с баптистами (2006). Раскрывая эти темы на встречах в рамках КЕЦ (2005 и 2007), Европейской межхрист. ассамблеи (2007), К. выступал с критикой религ. и нравственного релятивизма, навязываемого «эпохой постмодерна»: «Если человечество перестанет различать добро и зло, то очень скоро оно само себя разрушит... Я вижу одну из задач, которые сегодня стоят перед Церковью, перед научной общественностью в том, чтобы путем совместных размышлений помочь понять современному обществу: потерять способность отличать добро от зла означает приоткрыть врата апокалипсиса» (Творчество и свобода // ЦиВр. 2007. № 3(4). С. 11).

III. Все более сложными в 90-х гг. XX в. становились отношения правосл. Церквей с ВСЦ. Поворотным пунктом следует считать 7-ю ассамб-

лею ВСЦ, проходившую в февр. 1991 г. в Канберре (К. возглавлял делегацию РПЦ), на к-рой правосл. участники выступили с заявлением о все более явном отходе этой организации «от библейски обоснованного христианского понимания: а) Троиного Бога, б) спасения, в) благой вести Евангелия, г) человека как сотворенного по образу и подобию Божию, д) Церкви, а также иных вероучительных вопросов» (ЖМП. 1991. № 6. С. 62). Тогда впервые встал вопрос о возможном пересмотре правосл. сообществом своих отношений с ВСЦ.

В сент. 1991 г. в Шамбези состоялась межправославная консультация по вопросу «Православные Церкви и ВСЦ», позицию РПЦ представлял К.

К сожалению, выработанная общая позиция правосл. Церквей была практически проигнорирована руководством ВСЦ. В 1998 г. К. отмечал: «С тех пор прошло семь лет, однако ничего из того, что предлагали православные в Канберре, не сделано... Совершенно очевидно, что без радикального изменения не одного только Всемирного Совета Церквей, но и всей системы межхристианских отношений, мы будем оставаться в том же порочном круге, в котором пребываем донныне» (Кредит нашего доверия к ВСЦ исчерпан. 1998. С. 26). 13–15 дек. 1996 г. в Антелиасе (Ливан) по инициативе К. состоялась консультация по вопросу о правосл. участии в ВСЦ. РПЦ на консультации представляли К. и иером. Иларион (Алфеев). Делегаты от Русской Церкви обратили внимание на растущее внутри некоторых правосл. Церквей недовольство участием православных в экуменическом движении, выражающееся в призывах к выходу из ВСЦ. В ходе дискуссии нек-рые представители правосл. сообщества высказались против односторонних решений отдельных Поместных Православных Церквей о выходе из совета, поскольку это было бы нарушением межправосл. солидарности, породило бы недоумения и разделения внутри мирового Православия. Было также отмечено, что участие православных в ВСЦ должно рассматриваться как миссия и свидетельство об Истине внутри инославного мира. После 3-дневных дискуссий участники консультации сошлись во мнении относительно необходи-



мости дальнейшего участия православных в работе ВСЦ, несмотря на все трудности, сопряженные с этим участием.

В вопросе об участии в ВСЦ на руководство правосл. Церковью пытались оказать давление консервативно настроенные слои паствы, обвинения в предательстве Православия и в богословском синкретизме перемежались с утверждениями, что ВСЦ является некоей «сверх-Церковью», членство в которой означает отказ от признания спасительности Православия. В Грузии радикально настроенные верующие и представители националистических партий изолировали Патриарха Илию II в его резиденции. Налицо был раскол Церкви, и Патриарх Илия, «дабы избежать противостояния в Церкви, которое переросло бы в противостояние в обществе и привело бы к дестабилизации в государстве и, возможно, кровопролитию», 20 мая 1997 г. принял решение о выходе Грузинской Церкви из ВСЦ. В России главным объектом нападок стал К., от него требовали прекратить контакты с ВСЦ. Однако К. и священноначалие РПЦ избрали более трудный путь — попытаться изменить систему отношений внутри ВСЦ и удержать возможность свидетельствования о Православии перед лицом инославных христиан. Важно также было сохранить ВСЦ как площадку объединения позиций христиан по актуальным проблемам современности.

29 мая — 2 июня 1998 г. в Салониках по инициативе К. состоялась Всеправосл. конференция. На ней было принято коммюнике (текст готовился при участии К. и в значительной степени отражал его понимание ситуации), где содержалось требование радикальной перестройки ВСЦ для усиления в нем авторитета правосл. участников. С этой целью было предложено создать Смешанную богословскую комиссию из представителей правосл. Церковей и лиц, назначенных ВСЦ. Решение о создании Специальной комиссии по православному участию в ВСЦ было принято на 8-й генеральной ассамблее ВСЦ, состоявшейся в Хараре 3–14 дек. 1998 г. В рамках этой комиссии впервые в истории ВСЦ правосл. участники оказались в равном положении с неправославными, стали полноценными партнерами в диалоге. По окончании работы комиссии

были приняты конкретные предложения по переустройству ВСЦ, представленные ЦК ВСЦ в авг. 2002 г. Прежде всего было предложено отказаться от голосования и перейти к работе по принципу консенсуса. Для правосл. членов Совета это давало новые возможности, потому что модель консенсуса защищала их от «забаллотирования» протестант. большинством при голосовании по важным вопросам. Было решено учредить постоянный комитет по православному участию в ВСЦ. Появилась возможность разделить участников ВСЦ на Церквичлены, принадлежащие к сообществу ВСЦ, и Церкви, ассоциированные с ВСЦ. 2 сент. 2002 г. в штаб-квартире ВСЦ в Женеве состоялось заседание ЦК ВСЦ, на котором были приняты и одобрены результаты работы комиссии по правосл. участию в ВСЦ.

Выступая с докладом на Архиерейском Соборе 2004 г., К. рассказал о достигнутых результатах: «Специальная комиссия по вопросу об участии Православных Церковей в работе ВСЦ добила существенного изменения нашего положения в этой организации. Работа комиссии была трудной... однако, несмотря на серьезное сопротивление, мы доби-



На Архиерейском Соборе РПЦ. Москва. 3–8 окт. 2004 г.

лись того, что позиция Православных Церковей была не просто услышана, но отныне будет иметь решающее значение в процессе принятия различных документов», т. к. «принятие основных решений теперь будет происходить не по принципу простого большинства. Специальная комиссия установила отдельный порядок совершения «конфессиональных» и «межконфессиональных» молитв. Для нас это явилось значительным событием, ибо теперь появилась возможность луч-

ше знакомить западных христиан с православным богослужением и литургическим благочестием» (Доклад... о внешней церковной деятельности // Освященный Архиерейский Собор). Достигнутые договоренности были подтверждены на встрече в Москве К. с генеральным секретарем ВСЦ пастором Самьюэлом Кобиа в июне 2005 г. Результаты работы специальной комиссии позволили русской Церкви восстановить полномасштабное участие в работе ВСЦ: на 9-й ассамблее ВСЦ в Порту-Алегри (Бразилия) в февр. 2006 г. Русская Церковь была представлена полноценной делегацией во главе с архиереем. К. посетил ассамблею в качестве почетного гостя. Как бы подводя итог этой многолетней дискуссии, К. на праздновании 60-летия ОВЦС так сформулировал свое отношение к диалогу с инославием: «Диалог и сотрудничество нужны не для того, чтобы достигнуть вероучительного компромисса, а для того, чтобы выработать модель совместного проживания в одном мире» (Речь на торжественном акте, посвященном 60-летию ОВЦС МП // ЦиВр. 2006. № 3(36). С. 23).

IV. Богословской основой для построения отношений с Древними Восточными Церквами стало выработанное в 1990 г. в Шамбези Смешанной комиссией по богословскому диалогу между православной и Восточными православными Церква-

ми (с участием РПЦ) «Второе общее заявление и предложение Церквам», в котором выражен «дух братства, взаимопонимания и общего стрем-

ления быть верными апостольскому и святоотеческому Преданию». Архиерейский Собор 1997 г. постановил, что этот документ «не должен рассматриваться как окончательный документ, достаточный для восстановления полного общения между православной Церковью и Древними Восточными Церквами, так как содержит неясности в отдельных христологических формулировках». Отметив, что «Русская Православная Церковь имеет особые исторические и церковные



причины и основания содействовать успеху диалога с Древними Восточными Церквами», т. к. «на протяжении всей своей истории была покровительницей и защитницей православного Востока».

Исходя из этого решения Архиерейского Собора Свящ. Синод на заседании 30 марта 1999 г. принял решение продолжить двусторонний диалог с дохалкидонскими Церквами. На заседании Свящ. Синода в дек. 2000 г. после доклада К. о диалоге РПЦ с Коптской, Сирийской Православной и Армянской Апостольской (Киликийский Католикосат) Церквами в соответствии с решением Архиерейского юбилейного Собора 2000 г. были учреждены координационный комитет и богословская комиссия, к-рые в дальнейшем вели консультации с Древними Восточными Церквами (в марте 2001 в Москве, в дек. того же года в Каире). В 2001 г. патриарх Алексий в сопровождении К. посетил Армению, где участвовал в праздновании 1700-летия принятия Арменией христианства. К. охарактеризовал отношения

с удовлетворением признать, что по большинству этих вопросов точки зрения наших Церквей совпадают».

Взаимоотношения с дохалкидонскими Церквами в этот период во многом определялись теми сложными политическими условиями, в которых оказались паства и духовенство Древних Восточных Церквей и в ближневост. регионе, и на территории бывш. СССР. Во время визита в страны Ближ. Востока в 1991 и 1992 гг. председатель РПЦ и К. вели переговоры с главами Древних Восточных Церквей и гос. лидерами стран региона о положении христиан на Ближ. Востоке и о необходимых действиях по стабилизации межрелиг. обстановки. Особую роль сыграла РПЦ в армяно-азербайджанском конфликте, став посредником между лидерами мусульман Азербайджана и руководством Армянской Церкви. В дни, когда армяно-азербайджанский конфликт вокруг Нагорного Карабаха достиг апогея, патриарх Алексий II и К. неоднократно встречались с председателем Высшего религиозного совета народов Кавказа шейх-уль-исламом Аллашшукюром Паша-заде.

Патриарх Московский и всея Руси Алексий II и митр. Смоленский и Калининградский Кирилл на встрече в Эчмиадзине с Верховным Патриархом и Католикосом всех армян Гарегином II. Сент. 2001 г.



На встрече, состоявшейся 6 мая 1993 г., было сделано совместное за-

явление, в котором говорилось: «Каждый из нас воспринимает как личную рану трагедию армяно-азербайджанского конфликта... Мы решительно осуждаем любые действия и поступки, противоречащие заветам Всевышнего. Страшным кощунством, которое должно быть незамедлительно пресечено, является разжигание межнациональных конфликтов, поощрение национального эгоизма и агрессии... Мы решительно отвергаем попытки представить армяно-азербайджанский конфликт как христианско-мусульманское противостояние» (ЦиВр. 1998. № 4(7). С. 88–90). 18 нояб. 1993 г. состоялась встреча 3 религ. лидеров: патриарха Алексия, верховного католикоса-

патриарха всех армян *Вазгена I* и шейх-уль-ислама Аллашшукюра Паша-заде, на к-рой констатировалась необходимость возврата на путь мирных переговоров и соглашений. 15 апр. 1994 г. 3 религ. лидера вновь собрались в Москве на миротворческой встрече, организованной ОВЦС. 13 июня 1995 г. в Даниловом мон-ре открылась трехсторонняя встреча патриарха Алексия II, католикоса армян Гарегина II и духовного главы мусульман Азербайджана Аллашшукюра Паша-заде. При участии К. был выработан текст совместного «Московского заявления», в к-ром стороны призвали гос. лидеров конфликтующих сторон к мирному разрешению споров (ЖМП. 1995. № 6/8. С. 17). Все эти годы К. принимал меры для смягчения позиций сторон-участниц конфликта и главное для недопущения перерастания национального и геополитического противоборства в межрелиг. противостояние. 24 нояб. 2000 г. в Москве состоялась 4-я трехсторонняя встреча духовных лидеров России, Армении и Азербайджана, в которой приняли участие патриарх Алексий II, католикос всех армян Гарегин II и шейх-уль-ислам Аллашшукюр Паша-заде. Участники встречи пришли к единому мнению, что, несмотря на остроту межнационального противостояния, усилиями религ. лидеров удалось предотвратить перерастание территориального спора в межрелиг. конфликт.

В марте 2002 г. К. посетил Ирак, где встретился с иерархами Древних Восточных Церквей на территории Ирака. На переговорах с министром по делам религий и вакуфов, министром высшего образования и научных исследований и министром здравоохранения Ирака К. обсудил вопросы, жизненно важные для христиан этой страны.

Межрелигиозные отношения. Диалог РПЦ с иными религиями развивался в 90-х гг. XX в. по 3 основным направлениям. Осуществлялись контакты с представителями традиц. религий на территории России и стран СНГ (ислам, иудаизм и буддизм) в целях противостояния межнациональным конфликтам, выработки совместной позиции по социальным и нравственным вопросам, созданию климата взаимопонимания и добрососедства. Продолжался диалог по богословской проблематике между представителями Русской

между Русской и Армянской Церквами как «особенно добрые», отметив, что Армянская Церковь является «той силой, которая всемерно содействует развитию сотрудничества и взаимодействия между Россией и Арменией» (Интернет-портал информационного агентства «Русская линия»). В докладе патриарха Алексия II на Архиерейском Соборе 2008 г. сообщалось, что «богословская тематика обсуждается в основном в рамках общеправославного диалога с дохалкидонскими Церквами, в то время как на двусторонних беседах рассматриваются церковно-исторические темы, а также вопросы, которые ставит перед христианством современность. Можно



Церкви и ислам. духовными лидерами Ирана. Шла работа в рамках Европейского совета религ. лидеров. На всех 3 направлениях ключевой фигурой был К.

В 1-й пол. 90-х гг. XX в. важно было найти такую схему взаимодействия с лидерами традиц. религий, которая исключила бы возможность перерастания межэтнических конфликтов в межрелигиозные. В этот период усилиями патриарха Алексия и К. был налажен эффективный механизм взаимодействия с лидерами традиц. религий, позволявший оперативно реагировать на происходившие события. В период эскалации военных действий в Чечне (1994–1996) патриарх Алексий и верховный муфтий Чечни Хусейн Алсабеков выступили с совместным заявлением о том, что этот конфликт не носит религ. характер и не является войной за веру. Это заявление помогло снизить напряженность противостояния, и т. о. было спасено немало человеческих жизней. В этот период проводились регулярные встречи между муфтием Х. Алсабековым и руководством РПЦ. Переговоры свели на нет все попытки превратить чеченскую войну в джихад против России. 19 мая 1998 г. К., шейх Равиль Гайнутдин, шейх Нафигулла Аширов, раввин Зиновий Коган, армянский архиеп. Тиран Кюрегян, католич. архиеп. Тадеуш Кондрусевич и глава буддистов России пандито хамба-лама Дамба Аюшеев сделали совместное заявление, осудившее акты вандализма по отношению к святыням разных конфессий: «Разрушительная работа националистически настроенных и прочих политических экстремистов, дьяволопоклонников и псевдорелигиозных авантюристов, уголовных преступников, эксплуатирующих в своих целях национальный и даже религиозных фактор, должна быть остановлена».

В 1998 г. К. инициировал создание постоянно действующего Межрелигиозного совета России (МРС), в к-ром представители 4 традиционных религий, поддерживающих диалог со времени существования СССР, получили возможность обсуждать проблемы, стоящие перед российским обществом. 23 дек. 1998 г. в Москве по инициативе К. состоялась встреча лидеров традиц. религий, на к-рой МРС был учрежден и были избраны 5 членов президиу-

ма: К., верховный муфтий Талгат Таджуддин, муфтий Р. Гайнутдин, главный раввин России Адольф Шаевич и лама Дамба Аюшеев. Со времени основания МРС не ставил своей целью сближение вероучений и доктрин, не допускал общих богослужебных форм деятельности или выработки собственных теологических позиций. Основными направлениями его деятельности стали служение примирению и духовно-нравственному возрождению, координация усилий религ. объединений в сферах внутреннего и внешнего миротворчества, развитие взаимоотношений религии, общества и гос-ва, укрепление общественной нравственности, сохранение и воссоздание духовного и культурного наследия народов России, организация и поддержка межрелиг. диалога по общественно значимым проблемам, сотрудничество с международными межрелиг. орг-циями, реагирование на события общественной жизни в России и за ее пределами. На заседании МРС 10 сент. 1999 г. его участники, обсудив положение на Сев. Кавказе, выразили убежденность в необходимости укрепления межрелиг. диалога и сотрудничества перед лицом новых вызовов гражданскому миру. Были решительно отвергнуты попытки внести вражду между последователями различных религий, увязывать терроризм с религ. принадлежностью преступников. На заседании МРС 22 марта 2000 г. было принято «Обращение к гражданам России», в к-ром представители всех традиц. вероисповеданий страны призывались к осознанию своей ответственности за будущее России, за мир между населяющими ее народами.

12 окт. 2000 г. в Москве по инициативе ОВЦС прошла конференция «Поиск путей мира и гармонии: Общая ответственность христиан, мусульман, иудеев», на которой К. предложил сосредоточиться на совместном отстаивании традиц. ценностей в общественной жизни как альтернативе либерально-секулярным принципам, все более искажающим облик традиц. российского общества. Выступая на 1-м Межрелигиозном миротворческом форуме по взаимодействию традиц. религий и культур, прошедшем 13–14 нояб. 2000 г. в Москве, К. продолжил тему «исконных духовно-нравственных ценностей в жизни общества и госу-

дарства». «По милости Божией россияне были избавлены от трагических конфликтов на религиозной почве, которые многократно возникали по всему миру. Однако сегодня такая опасность становится реальной, и причина ее — во влиянии на религиозные общины обмирщенной политической стихии, в попытках злоупотребить религиозными чувствами людей». Докладчик говорил об использовании «национальных и религиозных чувств для оправдания политического радикализма и ксенофобии. Естественное желание восстановить национальную идентичность нередко омрачается крайним агрессивным национализмом». Эти новые опасности связаны с отказом «от понимания власти как религиозно обусловленного служения, от устройства общества по Божией, а не только по человеческой воле». В результате «лишенное религиозной перспективы и чувства ответственности перед Высшей силой общество мельчает», становится объектом для манипулирования со стороны разных политических сил» (Доклад митр. Кирилла на Межрелигиозном миротворческом форуме // РПЦ: Офиц. сайт МП (Архив. 1997–2009)). По итогам встречи участники форума сделали совместное заявление, в к-ром подчеркивалось: «Верующие имеют право строить свою жизнь согласно собственной вере. Власть, общество, средства массовой информации должны уважать чувства и образ жизни приверженцев традиционных религий — как большинства населения, так и меньшинств. Но никому не должно быть позволено, прикрываясь словами о вере, отнимать жизнь других людей, попирая их права и свободы. Убежденно свидетельствуем: ни одна традиционная религия не учит этому. Наоборот, греховными являются деяния, свидетелями которых мы недавно стали: похищение и изгнание людей, лишение их крова и достоинства, попытки силой обратить людей в иную веру» (Через гармонию либерально-светского и религиозно-традиционного подходов к решению межэтнических и межрелигиозных проблем. 2000. С. 49–53).

В мае 2001 г. патриарх Алексий в сопровождении К. посетил Азербайджан, на переговорах с шейх-уль-исламом Аллахшукюром Паша-заде была выработана совместная декларация, призывавшая народы Кавказа

«изжить недуг взаимного озлобления, отбросить все, что ведет к отчуждению и антагонизму». В 2000-х гг. МРС откликнулся на вооруженные конфликты или террористические



Патриарх Алексий II и Шейх-уль-ислам Аллахшукюр Паша-заде подписывают совместную декларацию. Баку. 27 мая 2001 г.

В 2005 г. решением Свящ. Синода была образована рабочая группа во главе с К. для составления документа, излагающего позицию РПЦ в сфере межрелиг. отношений. В 2006 г. в Москве состоялся Всемирный саммит религиозных лидеров, принявший послание к лидерам

«Большой восьмерки», где говорилось: «При возвращении роли веры в современном обществе

акты, происходившие в разных странах мира, подчеркивая, что эти события ни в коем случае нельзя использовать в качестве повода для эскалации межрелиг. напряженности.

2–4 марта 2004 г. под эгидой МРС был проведен 2-й Межрелигиозный миротворческий форум. В его работе приняли участие более 300 чел., представлявших традиц. религ. общины стран СНГ. На 1-м пленарном заседании К. сказал: «Очень важно, чтобы отстаивание и поиск национальной идентичности не приобретали форм крайнего национализма и ксенофобии, способных привести к кровопролитным конфликтам. И здесь особо следует подчеркнуть роль межрелигиозного диалога, который важен не только как средство преодоления возможных недопониманий и подозрительности между религиозными общинами, но и как способ совместного отстаивания в условиях секуляризма духовных и нравственных ценностей, провозглашаемых традиционными религиями, отстаивания права на религиозный образ жизни, осуществляемый на уровне личной и общественной жизни. Будущее мирового устройства не в плавильном котле цивилизаций, разрушающем традиционные ценности, в том числе и религиозные, но во взаимоуважительном сосуществовании и сотрудничестве всех культурных моделей. Очень важно, чтобы ни одна из этих моделей не претендовала на универсальность и не подавляла другие политической, экономической или военной силой» (РПЦ: Офиц. сайт ОВЦС).

мы желаем, чтобы религия продолжала служить прочным основанием мира и диалога между цивилизация-



Пленарное заседание Всемирного саммита религиозных лидеров. Москва. 2 июля 2006 г.

ми, а не использовалась в качестве источника распри и конфликтов». В послании провозглашались ценность человеческой жизни «от зачатия до последнего дыхания», необходимость поддержки семьи, была выражена озабоченность положением женщин и детей во многих обществах. «Мы убеждены, — заявили участники саммита, — что закон и общественный уклад должны в плодотворном согласии соединить приверженность правам и свободам с пониманием нравственных устоев, лежащих в основе человеческого общежития» (ЖМП. 2006. № 8. С. 59–60). Продолжением Московского саммита стал Всемирный саммит религ. лидеров за мир, состоявшийся 2–3 июля 2008 г. в Саппоро (Япония). В нем приняли участие ок. 300 чел. из 23 стран мира — представители христианства, иудаизма, ислама, буддизма, синтоизма и др.

В 1996 г. К. посетил Иран, где встретился с мусульм. лидерами этой страны, в числе которых был председатель Организации исламской культуры и связей аятолла Мо-

хаммад Али Тасхири. Вторая встреча К. с аятоллой Тасхири состоялась в 1997 г., во время визита последнего в Россию. По итогам 2 встреч было принято решение о начале офиц. диалога между РПЦ и мусульманами Ирана. Первое заседание 2-сторонней комиссии «Ислам—Православие» состоялось 20–25 дек. 1997 г. в Тегеране. Участники представили доклады по вопросам миссии и прозелитизма, войны и мира, взаимоотношений религии, гос-ва и общества. Комиссия осудила прозелитизм — распространение религии посредством насилия и подкупа, что разрушает межрелиг. мир и попирает человеческую свободу. Второе заседание комиссии, посвященное теме «Мир и справедливость», состоялось 4–7 мая 1999 г. в Москве. В итоговом документе подчеркивалось: «Справедливое отношение к каждому человеку и каждому человеческому сообществу видится нам тесно взаи-

мосвязанным с духовно-моральными ценностями и конструктивными традициями. Отход от этих ценностей и их попрание подвергают опасности справедливое общественное устройство, а значит, и мир между людьми и народами, а также стабильность и здоровье общества. История показывает, что разрушение нравственных устоев приносит людям смерть, кризис личности, вражду и внутреннюю пустоту». Третий коллоквиум по диалогу между представителями ислама и РПЦ состоялся в Тегеране в янв. 2001 г. Участники обсудили тему «Роль межрелигиозного диалога в международных отношениях», был сделан акцент на необходимости диалога между религиями, культурами и цивилизациями на национальном, региональном и международном уровнях. В апр. 2004 г. в Москве прошло 4-е заседание комиссии «Ислам—Православие» на тему «Отношение двух великих религий — христианства и ислама — к вопросам глобализации с позиций религиозной нравственности, культуры и религиозных убеждений». Было отмечено, что совр. процессы глобализации



ставят перед верующими много острых вопросов. Важно объединение усилий в таких областях, как международное право, участие в преодолении конфликтных ситуаций, непредвзятое изучение различных моделей взаимоотношений религии, государства и общества. Пятое заседание, посвященное теме «Эсхатология и ее влияние на современную жизнь», состоялось 28 февр. — 4 марта 2006 г. в Тегеране, 6-е заседание в Москве в июле 2008 г. было посвящено теме «Учение о Боге и человеке в Православии и исламе». Работа комиссии «Ислам—Православие» стала первым подобного рода опытом не только в истории Русской Церкви, но и вообще в истории мирового Православия. Ранее между представителями ислама и Православия были лишь спорадические контакты, связанные с участием в различных форумах, конференциях, двусторонних консультациях. Попытка систематического диалога, в рамках которого обсуждается широкий спектр богословских и нравственных вопросов, была предпринята впервые.

На рубеже XX и XXI вв. представители Русской Церкви регулярно принимали участие в крупных международных форумах, на которых представители мировых религий обсуждали вопросы, представляющие взаимный интерес. В нояб. 2002 г. по инициативе К. был образован Европейский совет религ. лидеров. Совет был задуман как коалиция лидеров исторических религий Европы — христианства, ислама и иудаизма — с сикхами, индуистами, буддистами и зороастрийцами в Европе, готовыми сотрудничать ради мирного сосуществования и предотвращения конфликтов. Совет создан в рамках Всемирной конференции «Религии за мир» — крупнейшей всемирной полирелиг. орг-ции. Предварительная встреча членов совета прошла в Париже 28 февр. — 1 марта 2002 г., 1-е заседание совета состоялось 11–12 нояб. 2002 г. в Осло. В состав совета вошли правосл., католич., протестант., ислам., иудейские и др. религ. деятели. К. был избран сопредседателем совета. В программном выступлении К. на 1-м заседании была ясно обозначена основная проблема на пути к единству Европы: «Никогда, даже в самые напряженные годы, и на Востоке, и на Западе не умирала мысль о восстановле-

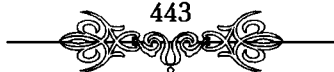
нии европейского единства... Но необходимо понять, что Восток Европы не хочет слепо следовать правилам, выработанным когда-то кем-то без его участия, без учета мировоззрения его жителей, следовать лишь потому, что эти правила сейчас существуют в материально процветающих западных странах. Восточнохристианская цивилизация, как и любая другая, породила собственный самобытный образ жизни. Его философия и форма появились в результате усилий многих поколений народов, исповедовавших Православие, стремившихся строить личную и общественную жизнь в соответствии со своей религиозно-культурной традицией. Глубоко убежден, что современное социальное устройство должно предоставлять людям возможность жить и поступать согласно нормам своей веры» (РПЦ: Офиц. сайт ОВЦС).

22–23 марта 2004 г. в Москве состоялось заседание исполнительного комитета Европейского совета религ. лидеров, на котором лидеры разных конфессий согласились с необходимостью упоминания в Европейской Конституции особого вклада христианства и др. традиц. религий в историю и культуру Европы. Особое внимание было уделено гуманитарной и религиозной трагедии в серб. регионе Косово. В коммюнике по итогам заседания говорилось: «В Европе сжигают дотла церкви, синагоги и мечети. Мы встревожены недавним насилием и разрушением религиозных зданий в Бугойно, Косове, Нише, Белграде, Ганьи и Анси... мы осуждаем убийство невинных мирных жителей». Было решено направить группу представителей разных конфессий с миротворческой миссией в Косово и Сербию. На пресс-конференции по итогам заседания К. подчеркнул важность солидарности всех религиозных лидеров в недопущении межнациональной и межконфессиональной розни: «Очень важно, чтобы все народы Европы понимали, что любая система взаимной солидарности и поддержки, которая имеет в своей основе исторический, культурный или религиозный фактор, не должна быть направлена против кого-либо. Не может быть и речи о политических блоках, которые создавались бы на конфессиональной, монокультурной основе. Мне кажется очень важным, чтобы между всеми наро-

дами Европы поддерживались добрые отношения, чтобы несправедливость преодолевалась везде, где бы она ни проявлялась, чтобы необходимая помощь оказывалась всем страждущим» (РПЦ: Офиц. сайт ОВЦС).

Следующее заседание Европейского совета религ. лидеров в полном составе состоялось в нояб. 2004 г. в Лёвене (Бельгия). В итоговом коммюнике участники заседания, в числе которых был К., призвали ЕС создать механизмы для регулярного открытого диалога с религ. общинами в соответствии со ст. 52 проекта Европейской Конституции. Такой механизм, по мнению совета, должен помочь Евросоюзу лучше понять религ. чувства, преобладающие в разных регионах Европы и в традициях народов континента. В специальном заявлении по положению в Косове члены совета высказали озабоченность тем, что лишь немногие беженцы — сербы и др. албанцы — смогли вернуться в край, и выразили надежду на скорейшее восстановление разрушенных храмов, мечетей и культурных памятников. 6 февр. 2006 г. в Осло состоялось заседание исполнительного комитета Европейского совета религиозных лидеров. В центре внимания была ситуация, сложившаяся после публикации в дат. газете карикатур на ислам. пророка Магомета. Участники встречи осудили «злоупотребление свободой самовыражения, подвергающее кощунству вещи, святые для верующих», подчеркнув, что «все религии имеют определенные символы и реалии веры, которые являются священными и к которым люди относятся с особыми чувствами» (РПЦ: Офиц. сайт ОВЦС).

Участие в международной деятельности. Русская Церковь в 90-х гг. XX в. становилась все более влиятельным участником международных отношений, существенно укрепился ее авторитет внутри России и среди христиан др. стран. Оценка РПЦ тех или иных актуальных международных событий, переговоры и выступления на значимых политических форумах становились неотъемлемой частью работы ОВЦС и К. В своей международной деятельности РПЦ ставила перед собой ряд важнейших задач: не допустить перерастания многочисленных региональных конфликтов в религиозные



или межцивилизационные столкновения, всемерно содействовать защите мирного, прежде всего христ. населения, страдающего в этих конфликтах, способствовать укреплению международного диалога и доверия, твердо отстаивать важность для обществ с разным политическим устройством традиц. нравственно-духовных ценностей.

В янв. 1991 г. РПЦ выступила с заявлением в связи с войной в Персидском зал., в котором наряду с призывами немедленно прекратить кровопролитие содержалось резкое осуждение тех политиков, кто пытались представить конфликт как межрелигиозное, мусульманско-христ. противостояние. Вопросам недопущения войны как способа разрешения международных конфликтов был посвящен открытый К. в мае 1991 г. в ОВЦС семинар «Преодоление института войны». Эти же вопросы находились в центре внимания во время бесед с главами государств Ближ. Востока во время первосвятительских визитов в этот регион в 1991–1992 гг. В 1995 г. состоялась встреча патриарха Алексия и К. с генеральным секретарем ООН Б. Бутросом-Гали и выступление патриарха в европ. отделе ООН, посвященное роли Церкви в преодолении национальной розни. В 2001 г. на конференции «Религия и дипломатия» К. определил основные задачи ОВЦС в его взаимодействии с гос. и дипломатическими структурами различных стран и с международными организациями: развитие инфраструктуры РПЦ за пределами ее канонической территории, укрепление связей и защита прав соотечественников, миротворческая деятельность, защита прав и свобод христиан, участие в выработке новых международных нормативно-правовых актов, становящихся все более значимыми для каждого человека и церковных сообществ в условиях глобализации.

Насущная необходимость поиска путей переговоров и предотвращения кровопролития были высказаны в послании патриарха Алексия к лидеру Ирака Саддаму Хусейну, которое передал ему К. за год до оккупации Ирака войсками НАТО. В послании выражалась глубокая озабоченность РПЦ «ситуацией, которая сложилась за последнее десятилетие вокруг Ирака, и нарастающими угрозами ее силового разре-

шения. Вместе с тем была отмечена необходимость избегать развития конфронтации, которая может вызвать необратимые последствия и дальнейшие жертвы среди мирного



Доклад митр. Кирилла на конференции «Религия и дипломатия». 27–28 апр. 2001 г. Москва

населения. В послании указывается на полезность активного сотрудничества с силами, искренне заинтересованными в установлении справедливого мира в регионе» (ЖМП. 2002. № 8. С. 9). 17 марта 2003 г. Русская Церковь в преддверии широкомасштабной операции стран Запада против Ирака обратилась с воззванием к «правительствам стран, от которых зависит решение начать или не начинать войну», сделать все возможное, чтобы избежать вооруженного конфликта, «ибо действия, предпринимаемые без учета мнения международного сообщества, мнения большинства жителей Земли, разрушают сложившуюся систему международного права и межправительственных институтов. Первый удар по ее основам уже был нанесен бомбардировками Югославии, начатыми без санкции Организации Объединенных Наций и приведшими к разрушениям и гибели тысяч людей в центре Европы. Теперь готовится еще одна акция, которая может обратить в прах существующий мировой порядок» (ЖМП. 2003. № 4. С. 15).

Продолжая поддержку серб. народа, К. встречался с руководством и сотрудниками различных структур ЕС и НАТО, донося до них глубокую озабоченность Русской Церкви положением серб. населения Косова, разрушением в крае правосл. храмов и святынь, растущей этнической разобщенностью на Балканах, поднимал эти проблемы на международных встречах и форумах, в переговорах с Генеральным секретарем ООН Пан Ги Мун и генеральным директором ЮНЕСКО Коитиро Мацуурой.

Защита прав, в т. ч. права на жизнь, палестинских христиан, безопасность паломников на Св. земле были предметом постоянных церковно-дипломатических усилий К. и ОВЦС. На встрече в 2008 г. в Москве с главой Палестинской национальной администрации

Махмудом Аббасом Русская Церковь еще раз подтвердила, что присутствие христиан на Св. земле является факто-

ром, укрепляющим дружбу между 2 странами, что Русская Церковь считает себя ответственной за судьбу христиан на всем Ближ. Востоке и всегда готова содействовать нахождению взаимопонимания между всеми противоборствующими сторонами. Участие К. как полномочного представителя РПЦ в миротворческом процессе принесло ему большой международный авторитет, к-рый был еще раз подтвержден в 2006 г. избранием его сопредседателем Всемирной конференции религий за мир.

В июне 2002 г. К. во главе делегации РПЦ посетил Брюссель, где встретился с руководством различных структур Европейского союза (председателем Европейской комиссии Романо Проди, членами Европейской комиссии и Европейского парламента). К. подтвердил готовность РПЦ «к участию в широком мировоззренческом диалоге с международными структурами, направленном на созидание многополярного и многоукладного миропорядка». Он выразил «надежду на то, что духовные и мировоззренческие основы восточнохристианской цивилизации, ее ценности будут учтены при формировании корпуса общеевропейского права, включая законодательство о церковно-государственных отношениях, а также при созидании общеевропейской архитектуры безопасности». Особое внимание было уделено положению на Балканах, К. «была выражена озабоченность положением сербского населения Косова, разрушением в крае православных храмов и святынь, растущей этнической разоб-

ценностью на Балканах» (Доклад на заседании Св. Синода РПЦ 17 июля 2002 г. // РПЦ: Офиц. сайт МП). По инициативе К. на том же заседании Свящ. Синода постоянная делегация Московского Патриархата при Европейском союзе была преобразована в Представительство Московского Патриархата при европейских международных организациях (Брюссель). Главой представительства стал еп. Подольский Иларион (Алфеев). 25 марта 2004 г. по инициативе К. Свящ. Синод РПЦ принял решение о создании на базе прихода Всех святых в Страсбурге (Франция) патриаршего подворья и Представительства РПЦ при Совете Европы. В докладе К. на Архиерейском Соборе 2008 г. деятельность этих учреждений РПЦ, так же как Представительства Всемирного Русского Народного Собора при ООН (Нью-Йорк, создано по инициативе К. в 2005) и Представительства РПЦ при ВСЦ (Женева), получила высокую оценку. Именно эти организации «позволяют доносить до правительственных и общественных кругов разных стран церковную оценку современных тенденций мирового развития, свидетельствовать о необходимости внимательного и бережного отношения к самобытным духовным и культурным основам жизни народов, определяющим их облик и самосознание, возвышать голос Церкви против распространения греха и порока».

На встречах с главами гос-в и международных орг-ций К. постоянно обращал внимание собеседников на глубинные причины международных конфликтов и кризисов, такие как неравенство стран, агрессивное продвижение культурных и политических ценностей, принуждение целых народов к нормам, в выработке и принятии к-рых они не участвовали. Об этом шла речь на встречах с руководством Германии в февр. 2005 г., на Международной конференции «Дать душу Европе. Миссия и ответственность Церквей» (Вена, май 2005), где возглавляемая К. делегация представила т. зр. РПЦ на глобализацию, влияние христ. этики на политику, экономику и средства массовой информации, на диалог Церквей с др. религиями и с секулярной культурой, на семинаре в Страсбурге в окт. 2006 г. К. выступил с докладом «Опыт рассмотрения проблем прав человека

и их нравственных основ в европейских религиозных сообществах». В марте 2007 г. К. сделал доклад «Диалог цивилизаций: Права человека, нравственные ценности и культурное многообразие» на семинаре, организованном ЮНЕСКО. Важным событием стало участие К. в 7-й сессии Совета по правам человека ООН в 2008 г., где он еще раз привел в докладе аргументы в пользу важности понимания прав чело-



Патриарх Алексий II, митр. Кирилл, архим. Савва (Тутунов, слева), игум. Филарет (Булеков, справа) на сессии ПАСЕ в Страсбурге. 2 окт. 2007 г.

века с учетом традиц. морали и христ. антропологии, указал на опасности понимания свободы в отрыве от нравственности.

Избрание К. Патриархом Московским и всея Руси. 5 дек. 2008 г. на 80-м году жизни скончался патриарх Московский и всея Руси Алексий II, возглавлявший Русскую Церковь более 18 лет. К. так охарактеризовал первосвятительское служение своего предшественника: «Святейший владыка принял Церковь, ослабленную десятилетиями гонений и притеснений... Но в то же самое время огромные исторические вызовы обрушились на нашу страну, и слабая Русская Церковь должна была принять на себя эти вызовы, не потерять свой народ, помочь ему обрести веру. И сегодня Святейший Патриарх, предстоя лицу Божию,



Местоблюститель Московского Патриаршего престола митр. Смоленский и Калининградский Кирилл читает разрешительную молитву над телом почившего патриарха Алексия II. Москва. 9 дек. 2008 г.

может сказать, что он оставил нам совсем другую Церковь. Это больше не немощная, не слабая Церковь... потому что Церковь — вместе со своим народом, потому что духовное проросло сквозь материальное, потому что миллионы людей осознали, что без Бога и правды Его не может быть и человеческой правды. Святейший владыка понимал, что Русская Православная Церковь — единственная, кто сохраняет традиции, память и ценности Святой Руси» (Слово перед отпеванием. 2009.

С. 44). 6 дек. в Патриаршей резиденции в Переделкине под председательством старейшего по

хиротонии члена Свящ. Синода РПЦ митр. С.-Петербургского и Ладожского *Владимира* состоялось заседание Синода, на котором Местоблюстителем Патриаршего престола был избран К. Ему же Синод поручил возглавить комиссию по организации и проведению похорон почившего патриарха. Избрание Местоблюстителем К., занимавшего 5-е место среди постоянных членов Синода по старшинству хиротонии, было обусловлено в т. ч. его деятельностью на посту председателя ОВЦС, личным курированием наиболее сложных направлений во взаимоотношениях Церкви с внешним миром в течение всего периода Патриаршества Святейшего Алексия II.

9 дек. К. с собором епископов совершил Божественную литургию в храме Христа Спасителя. По окончании литургии было совершено отпевание патриарха Алексия II, кото-

рое возглавил Патриарх К-польский Варфоломей. Среди участвовавших

в отпевании были предстоятели Грузинской, Румынской, Эладской, Албанской Церквей, Церкви Чешских земель и Словакии и представители всех Поместных Православных Церквей, иерархи РПЦ, многочисленные почетные гости, в числе которых были Президент России Д. А. Медведев и Председатель Правительства РФ В. В. Путин, Президенты Белоруссии, Молдавии, Армении, главы дипломатических представительств десятков государств. На отпевании, говоря о своем предшественнике, особое внимание К. уделит единству правосл. народов, окормляемых Русской Церковью: «Святейший Патриарх всегда с уважением относился к суверенитету государств, возникших на пространстве исторической Руси. Он понимал, что эти разделения не могут разрушить единую систему ценностей, которые возникли с опорой на Православие и впитали в себя исторический опыт многонациональ-



определены даты проведения Архиерейского и Поместного Соборов РПЦ, создана комиссия

Встреча Патриаршего Местоблюстителя митр. Кирилла с журналистами в резиденции патриарха в Чистом пер. 29 дек. 2008 г.



нового патриарха, никак не ослабило уз любви и единомыслия... Поэтому я призываю всех вас, дорогие собратья-архипастыри, к сугубым молитвам в дни, которые отделяют нас от следующего Поместного Собора Русской Православной Церкви, дабы, опираясь на свою веру, на свое церковное сознание, мы сохранили единство» (Речь на поминальной

Встреча Патриаршего Местоблюстителя митр. Кирилла с преподавателями и студентами МДАиС. 14 дек. 2008 г.

трапезе по почившему Святейшему патриарху Алексию // РПЦ: Офиц. сайт ОВЦС). Говоря о буд. выборах патриарха, К. призвал избегать предвыборных страстей и использования недобросовестных пропагандистских технологий. 10 дек. в Патриаршей резиденции в Даниловом мон-ре Москвы под председательством К. состоялось заседание Свящ. Синода, на к-ром были

ного народа... И сегодня мы все вместе — наследники киевской купели Крещения — окружаем гроб нашего духовного отца и почившего Предстоятеля... Святейший Патриарх не грозной силой и властью, не ударом посоха о землю формировал это единство Церкви Святой Руси... Он формировал это единство подвигом своего служения» (Там же. С. 44–45).

В тот же день К. обратился к епископам РПЦ: «Мы потеряли отца, мы потеряли Первосвятителя нашей Церкви, и нам предстоит теперь подготовить себя, в первую очередь духовно, к важнейшему событию, — к избранию следующего Предстоятеля Русской Православной Церкви. В отличие от государственных кампаний по избранию лидера церковная обычно проходит таким образом, чтобы само это движение, направленное к избранию



по подготовке Поместного Собора во главе с местоблюстителем. В течение последующего периода, вплоть до начала

работы Архиерейского Собора, главным делом К. стало посещение храмов, монастырей и духовных школ, совершение богослужений и проповедь. Каждая проповедь Патриаршего Местоблюстителя была посвящена определенной богословской теме и имела программный характер. На встрече 14 дек. со студентами МДАиС К. представил свое видение церковно-общественной деятельности Церкви как части пастьерского служения: сохранение и укрепление традиционных ценностей непосредственным образом касается каждого правосл. христианина, и потому, «борясь за сохранение Святой Руси, мы боремся за сохранение человеческих душ» (Патриарший Местоблюститель митр. Смоленский и Калининградский Кирилл встретился с преподавателями и студентами Московских Духовных школ // РПЦ: Офиц. сайт ОВЦС). Особенно важно это сегодня, когда «людям кажется, что эта обезбоженная жизнь... она и есть нормальная жизнь, а в Церкви что-то странное, непонятное» (Местоблюститель Патриаршего престола митр. Смоленский и Калининградский Кирилл совершил Божественную литургию в Донском монастыре Первопрестольного града // РПЦ: Офиц. сайт ОВЦС). На встрече

Молебен в канун Нового года в Богоявленском соборе в Москве. 31 дек. 2008 г.

со студентами Сретенской семинарии К. поднял тему отрыва школьного богословия от современной и культурной

жизни: «Мы с вами должны стать богословами, способными отражать в нашем богословском мышлении то, что происходит в мире... Мы призваны реагировать на происходящее не как это делают политики, экономисты, ученые, а как пастыри, священники, богословы. И этого слова ждет наш народ Божий» (В день памяти сщмч. Илариона (Троицкого) Местоблюститель Патриаршего престола совершил богослужение в московском Сретенском монастыре // РПЦ: Официальный сайт ОВЦС). При этом Церковь должна опираться прежде всего на евангельское и апостольское учение, церковное Предание и на свой же 2000-летний исторический опыт (В преддверии Новолетия и Рождества Христова Местоблюститель Патриаршего престола встретился с радиожурналистами и представителями информационных агентств // РПЦ: Официальный сайт ОВЦС). Лейтмотивом проповедей К. в эти дни были воспоминания о патриархе Алексии, к-рый, по словам Местоблюстителя, «18 лет нес крестное Патриаршее служение, не сгибаясь под этим крестом, не пытаясь ни на кого этот крест переложить» (Патриарший Местоблюститель совершил в храме Христа Спасителя панихиду у гроба Святейшего Патриарха Московского и всея Руси // РПЦ: Официальный сайт ОВЦС).

22 янв. 2009 г. в Патриаршей резиденции в Даниловом мон-ре состоялось заседание Комиссии по подготовке Поместного Собора РПЦ, на следующий день прошло последнее перед Собором заседание Свящ. Синода. Согласно Уставу РПЦ, патриарх Московский и всея Руси избирается Поместным Собором, которому должен в обязательном порядке предшествовать Архиерейский Собор. Кандидат в патриархи должен быть архиереем Русской Церкви, иметь высшее богословское образование, обладать достаточным опытом епархиального управления, отличаться приверженностью каноническому правопорядку, пользоваться доброй репутацией и доверием иерархов, клира и народа, «иметь доброе свидетельство от внешних» (1 Тим 3, 7), быть не моложе 40 лет.

25 янв. 2009 г. начал работу Архиерейский Собор РПЦ, открывшийся выступлением Местоблюстителя Патриаршего престола, в к-ром он почтил память патриарха Алексия II. Процедура голосования на

Архиерейском Соборе не предполагала устного выдвижения кандидатов или обсуждения кандидатур. Все участники Собора получили бюллетени с именами 145 архиереев, имеющих, согласно уставу, право баллотироваться на пост патриарха Московского и всея Руси; каждый из голосующих имел право от-



риаршего престола привел данные о состоянии церковной жизни накануне Поместного Собора 1988 г. Тогда в Русской Церкви было 76 епархий и 74 архиерея, 6893 прихода, 6674 священника и 723 диакона, 22 монастыря с 1190 монашескими, 2 ДА и 3 семинарии. К кон.

2008 г. в Русской Церкви имелось 157 епархий, служили 203 архиерея, 27 216 священников, 3454 диакона, действовали 29 263 при-

хода, 804 монастыря, 203 монастырских подворья и 65 скитов. К 2008 г. в РПЦЗ, делегаты которой

участвуют в Поместном Соборе, имелось 10 епархий, 359 приходов, 25 монастырей. Несмотря на полное разрушение церковной благотворительности в советское время, к 2008 г. созданы и успешно действуют церковные приюты, клиники, службы помощи больным и бездомным, реабилитационные центры, школы и курсы сестер милосердия, благотворительные столовые, др. социальные учреждения. На протяжении 20 лет были канонизированы более 1,7 тыс. святых. После распада СССР и падения «железного занавеса» начала увеличиваться диаспора Московского Патриархата, к 2008 г. в 51-й стране мира действовало более 330 приходов и монастырей Московского Патриархата. Говоря о нерешенных задачах, К. обратил внимание на преподавание основ правосл. культуры в школах, необходимость укреплять взаимодействие Церкви с научным и культурным сообществами. Характеризуя церковно-гос. отношения, К. призвал сочетать взаимное невмешательство в дела друг друга с широким партнерством Церкви и гос-ва в различных общественно значимых областях. К. дал характеристику межправосл. и межхрист. контактам РПЦ в период Патриаршества Алексия II.

После доклада Местоблюстителя члены Собора приступили к обсуждению процедуры избрания патриарха Московского и всея Руси. Устав Русской Церкви предусматривал возможность выдвижения Поместным

метить 1 имя. Подсчетом голосов занималась счетная комиссия во главе с митр. Екатеринодарским и Кубанским *Исидором (Кириченко)*. В голосовании приняли участие 198 архиереев, 1 бюллетень оказался недействительным. Голоса распределились следующим образом: за К. было отдано 97 голосов, за митр. Калужского и Боровского Климента (Капалина) — 32, за патриаршего экзарха всея Беларуси митр. Минского и Слуцкого Филарета (Вахромеева) — 16, митр. Крутицкий и Коломенский Ювеналий получил 13, митр. Киевский Владимир и митр. Черновицкий *Онуфрий (Березовский)* — по 10, митр. Воронежский *Сергий (Фомин)* — 7 голосов, остальные кандидаты набрали каждый не более 4 голосов. По итогам голосования были определены 3 кандидата, чьи имена Архиерейский Собор должен был предложить Поместному Собору, ими стали митрополиты К., Климент и Филарет.

27 янв. в храме Христа Спасителя открылся Поместный Собор РПЦ, в к-ром приняли участие 707 делегатов более чем из 60 стран мира. Открывая Поместный Собор, К. сказал: «Нам предстоит избрать шестнадцатого патриарха Московского и всея Руси. Нам надлежит дать оценку последних восемнадцати с лишним лет, ставших временем второго Крещения Руси. Мы призваны поразмыслить и о том, какой должна быть наша Церковь в ближайшем будущем». Местоблюститель Пат-

Молитва

перед открытием

Поместного Собора РПЦ

в храме Христа Спасителя.

27 янв. 2009 г.



Собором дополнительных кандидатов на Патриарший престол. Однако по предложению митр. Донецкого и Мариупольского Илариона (Шукало) Поместный Собор отказался от выдвижения дополнительных кандидатур. Предложение архиеп. Полоцкого и Глубокского Феодосия (Бильченко) об избрании патриарха жребием было отклонено, Собор высказался за избрание патриарха тайным голосованием. На 2-м пленарном заседании выступил митр. Киевский и всея Украины Владимир, к-рый рассказал о совр. состоянии церковной жизни на Украине и пожелал, чтобы жребий патриаршего служения выпал К. Это заявление главы Украинской Православной Церкви в значительной степени предопределило позицию делегатов от Украины, которые составляли более четверти от общего числа делегатов. Митр. Минский и Слуцкий Филарет заявил, что снимает свою кандидатуру в пользу Патриаршего Местоблюстителя. Глава Белорусского Экзархата подчеркнул, что Церковь должна консолидироваться вокруг единого кандидата. Т. о. в избирательных бюллетенях было 2 имени — К. и митр. Климента (Капалина). Согласно докладу председателя Счетной комиссии, в голосовании приняли участие 702 делегата Собора. Количество вынутых из урн бюллетеней — 700, из них действительных — 677, недействительных — 23. По итогам голосования Местоблюститель Патриаршего престола получил 508 голосов, митр. Климент — 169. Избрание 16-го патриарха Московского и всея Руси происходило в атмосфере беспрецедентной открытости. В течение всего периода между кончиной патриарха Алексия и избранием К. на Патриарший престол в средствах массовой информации велась оживленная дискуссия по кандидатурам. Архиерейский и Поместный Соборы показали, что К. — единственный архиерей, способный сплотить абсолютное большинство епископата, клира, монашествующих и мирян РПЦ. После благодарственного молебна К. в ответном слове на приветствие его в качестве новоизбранного Патриарха сказал: «Со смирением и полным пониманием ответственности воспринимаю я жребий Божий, через который вручается мне Патриаршее служение. Оно велико. Оно ответствен-

но. Но в центре этого служения — Крест Господень, Крест таких размеров, каковые познать и прочувствовать может только тот, кто его несет... Предстоятели Церкви несут [этот крест], хотя он не по силам одному человеку. Они его несут потому, что вместе с ним его несут архипастыри, пастыри, народ Божий. Сама Церковь несет этот Крест вместе с Патриархом» (ЖМП. 2009. № 2. С. 39).

Уже на этом Соборе были определены основные направления деятельности новоизбранного Патриарха: умножение усилий в области миссионерства и всенародного правосл. просвещения, укрепление соборности через создание механизма общецерковного обсуждения насущных вопросов церковной жизни, дальнейшее развитие церковно-гос. отношений на началах широкого партнерства, разрешение разногласий в межправосл. общении, диалог с обществом, включая гражданские объединения, мир науки и культуры (Определение Поместного Собора РПЦ «О жизни и трудах Русской Православной Церкви» // ЖМП. 2009. № 2. С. 20–21). Поместный Собор утвердил Устав РПЦ, принятый Архиерейским Собором 2000 г. с поправками, внесенными Архиерейским Собором 2008 г.

Патриарх Московский и всея Руси. 30 и 31 янв. 2009 г. новоизбранный Патриарх посетил Троице-Сергиеву лавру, Донской мон-рь и Богоявленский кафедральный собор, где молился у гробниц своих предшественников — патриархов Московских свт. Тихона, Сергия, Алексия I, Пимена и Алексия II. 1 февр. в храме Христа Спасителя состоялась интронизация К. На интронизацию прибыли Патриарх Александрийский и всей Африки Феодор, архиеп. Тиранский и всей Албании Анастасий, митр. Варшавский и



*Интронизация Патриарха Московского и всея Руси Кирилла.
Храм Христа Спасителя в Москве.
1 февр. 2009 г.*

всей Польши *Савва*, митр. Чешских земель и Словакии *Христофор*, делегации всех Поместных Православных Церквей. В храме присутствовали Президент и Председатель Правительства РФ. К., выступая впервые как Патриарх Московский и всея Руси, сказал: «Нет и не может быть в жизни Патриарха ничего личного, частного: он сам и вся его жизнь без остатка принадлежат Богу и Церкви, его сердце болит о народе Божиим, особенно же о тех, кто отпал от церковного единства и кто еще не обрел веру... Патриарх — хранитель внутреннего единства Церкви и вместе с собратьями по епископату блюститель чистоты веры... Задача Патриарха — не допускать перерастания разномыслий, которым по слову апостола «надлежит быть» (1 Кор 11. 19), в расколы, нестроения и лжеучения». Патриаршее служение «приобретает особое значение в той ситуации, которая возникла после образования независимых государств на пространстве



*Посещение новоизбранным Патриархом Московским и всея Руси Кириллом Троице-Сергиевой лавры.
30 янв. 2009 г.*

исторической Руси. Уважая их суверенитет и радуя о благе каждого из этих государств, Патри-



арх в то же время призван заботиться о сохранении и укреплении духовных связей между населяющими их народами во имя сбережения той системы ценностей, которую являет миру единая православная цивилизация Святой Руси» (ЖМП. 2009. № 2. С. 69).

Основные идеи о месте Церкви в совр. историческом процессе были сформулированы К. в кон. 90-х — нач. 2000-х гг. Они заключаются в осознании современности как времени массивного наступления на религиозно-нравственные ценности с целью разрушения традиц. (основанных на религ. представлениях) общественных устоев и замены их потребителско-гедонистическим мировосприятием. Задачу Церкви К. видит в активном противостоянии духовной агрессии. Как никогда, сегодня важно рассматривать современность в «напряженном эсхатологическом измерении, ведь речь идет о будущем: человеческая цивилизация жизнеспособна настолько, насколько в ней добро преваляет над злом». Т. о., Церковь, как сообщество иерархии, духовенства и мирян, становится Церковью борющейся «против мироприврателей тьмы века сего, против духов злобы поднебесных» (Еф 6. 12), ибо только она «способна обеспечить будущее не только Церкви, но и страны, и всего мира, всей человеческой семье» (Предстоятель РПЦ принял участие в 3 Сретенских встречах православной молодежи // РПЦ: Офиц. сайт ОВЦС). Такая борьба требует мобилизации всех организационных, интеллектуальных и др. ресурсов церковного сообщества, их укрепления и развития, в первую очередь на наиболее важных направлениях: в пастырском служении, миссии и катехизации, социальном служении, религ. образовании, работе с молодежью, в информационной и культурной политике.

Своей главной задачей как предстоятеля Русской Церкви К. считает более глубокую христианизацию многомиллионной паствы на основе сохранения и укрепления традиц. правосл. ценностей во всех областях жизни общества и каждого верующего. Сравнивая численность воцерковленной паствы с числом людей, относящих себя к правосл. христианам, К. ставит задачу перед духовенством существенно расширить круг активных прихожан, что-



людей. Церковь же обогащает себя через такой диалог знанием того, что

*Инtronизация
Патриарха Московского
и всея Руси Кирилла
в храме Христа Спасителя
в Москве. 1 февр. 2009 г.*

представляет из себя современный человек с его образом мыслей и вопрошаниями к Церкви»

(Слово после инtronизации // Там же. С. 78).

Эти задачи потребовали новых управленческих решений и структурных изменений практически во всех сферах церковной деятельности. Конкретные направления работы в наиболее полном виде были сформулированы в докладах К. на Архиерейском совещании в июле 2010 г. и на Архиерейских Соборах в февр. 2011 и в февр. 2013 г. Систе-

бы процесс церковного возрождения стал повсеместным. Главным средством достижения этой цели К. считает миссионерско-просветительскую деятельность Церкви, понимаемую как «проповедь духовно-нравственных идеалов применительно к реалиям современной жизни»: «Свидетельство об истине и красоте Православия может быть принято и усвоено только тогда, когда люди ясно поймут значение этого свидетельства для своей личной, семейной и общественной жизни и научатся сопрягать вечные Божественные слова с реальностями повседневной жизни, с ее заботами, радостями и скорбями. Соединить православную веру и евангельскую мораль с повседневными мыслями, чаяниями и надеждами людей означает помочь им ответить на сложнейшие мировоззренческие и этические вопросы современности» (Слово после инtronизации в соборном храме Христа Спасителя // Собрание трудов. Сер. 1. 2012. С. 77–78). Необходимо, чтобы повседневная деятельность священника и архиерея давала зримые плоды не в виде отчета о проведенных мероприятиях, но в росте численности паствы и в зримых результатах ее христ. просвещения. «Мы завершили эпоху торжественного храмостроительства и парадных мероприятий, нам предстоит строительство простых, недорогостоящих храмов с необходимыми помещениями для полноценной приходской деятельности и ежедневная работа с пасомыми» (Доклад на Архиерейском совещании 2010 г. // Там же. С. 144). Необходим «открытый, доброжелательный и заинтересованный диалог, в котором обе стороны и говорят, и слушают. Через такой диалог истины веры становятся по меньшей мере понятными, ибо входят в творческое и живое соприкосновение с мыслями и убеждениями



*Инtronизация Патриарха Московского
и всея Руси Кирилла.
Москва. 1 февр. 2009 г.*

матическая реализация этой многовекторной программы, призванной активизировать деятельность РПЦ, добиться всестороннего совершенствования церковной жизни при сохранении верности церковным традициям и каноническим нормам началась в первые же дни первосвятительского служения К. На 1-м этапе, о завершении которого К. объявил на собрании Московской епархии в дек. 2013 г., были осуществлены основные структурные и правовые реформы, призванные укрепить Церковь как единый организм.

Реформа высшего церковного управления. Оптимизация высшего церковного управления осуществляется на основе 2 взаимосвязанных принципов — соборности и иерархичности: «Развитие соборного начала в Церкви возможно лишь с одновременным укреплением и совершенствованием иерархической власти». В Церкви вся полнота ответственности и полнота властных полномочий принадлежит епископам, источником власти к-рых является Господь Бог «чрез преемство апостольское, а не в полномочиях, делегированных ему людьми». Соборное начало в Церкви проявляется в «различных формах советования иерархии с Полнотой церковной по важнейшим вопросам ее бытия». «Усиление роли народа Божия возлагает большую ответственность на епископат и на органы центрального церковного и епархиального управления — и в плане развития соборного начала, и в плане обеспечения единства, преодоления могущих возникнуть опасных для этого единства разномыслий» (Доклад на Архиерейском Соборе 2011 г. // Там же. С. 190).

К. провел реформу центральных органов церковного управления. На заседании Свящ. Синода 31 марта 2009 г. была реорганизована деятельность Управления делами Московской Патриархии (его возглавил архиеп. (ныне митрополит) Саранский и Мордовский *Варсонофий*), уточнена сфера деятельности ОВЦС (председателем отдела назначен еп. (ныне митрополит) Волоколамский Иларион (Алфеев)), созданы новые синодальные отделы: по взаимоотношениям Церкви и общества (осуществление связей с органами законодательной власти, политическими партиями, профессиональными и творческими союзами, иными институтами гражданского общества на канонической территории Московского Патриархата; председатель — прот. Всеволод Чаплин), информационный (председатель — В. Р. Легойда), Секретариат Московского Патриархата по зарубежным учреждениям (с 26 июля 2010 Управление делами Московской Патриархии по зарубежным учреждениям; руководитель — еп. (ныне архиепископ) Егорьевский Марк (Головков)), Финансово-хозяйственное управление (председатель — архим. (ныне епископ Подольский) Тихон (Зайцев)),

разделены функции Издательского совета РПЦ (председатель — митр. Калужский и Боровский Климент (Капалин)) и Издательства МП (главный редактор — прот. Владимир Силовьев). В 2010 г. образованы синодальные отделы по тюремному служению, по монастырям и монашеству (до 15 марта 2012 Комиссия по делам монастырей), Комитет по взаимодействию с казачеством, Патриарший совет по культуре, началась активная деятельность церковного суда (1-е заседание состоялось 17 мая 2010).

В марте 2011 г. по решению Свящ. Синода был образован Высший церковный совет РПЦ — исполнительный орган при Патриархе Московском и всея Руси и Свящ. Синоде



и одновременно отвечала бы совр. условиям церковной жизни. ВЦС был создан как «инструмент реализации решений высшей церковной власти», призванный «повысить уровень исполнительской дисциплины в Церкви». «Опыт показывает, — констатировал К., — что соборные деяния эффективны только тогда, когда они доходят до сознания верующих людей, когда они способны оплодотворить церковную работу на местах. Нам не хватало этого инструмента осуществления соборных деяний, а если говорить совершенно открыто, иногда не хватало достаточных инструментов осуществления решений Священного Синода. Поэтому многие очень разумные и правильные решения, которые

принимались в 1990-е и 2000-е годы, к сожалению, не были до конца реализованы» (Слово Святейшего Патриарха

Заседание

*Высшего Церковного Совета.
Москва. 3 апр. 2012 г.*

Кирилла на первом заседании Высшего Церковного Совета Русской Православной Церкви. 14.04.2011 // РПЦ: Офиц.

сайт МП). Подводя итоги 2-летней деятельности ВЦС, в докладе на Архиерейском Соборе 2013 г. К. выразил удовлетворение его работой: «Сегодня можно уверенно сказать, что Высший Церковный Совет зарекомендовал себя как действенный исполнительный орган высшей церковной власти». В марте 2009 г. Свящ. Синод принял решение об образовании Межсоборного присутствия РПЦ, положение о котором было утверждено 27 июля 2009 г. Новая коллегиальная структура, в к-рую входят ок. 150 членов, была создана для подготовки проектов решений по наиболее актуальным вопросам церковной жизни, которые затем передаются на рассмотрение Поместным и Архиерейским Соборам. Межсоборное присутствие, объединяющее представителей духовенства, церковной науки и правосл. общественности, обеспечивает реальное участие мирян и духовенства вместе с епископатом в процессе принятия наиболее важных решений. К. подчеркивает, что «в основе создания

для координации деятельности синодальных и иных общецерковных учреждений, выработки решений, обеспечения мер к исполнению определений Поместных и Архиерейских Соборов, постановлений и определений Свящ. Синода, указов и распоряжений Патриарха в области образования, просвещения, миссии, церковного социального служения, информационной деятельности, взаимоотношений Церкви с гос-вом и обществом, Поместными Православными Церквями, инославными конфессиями и нехрист. религиями, в сфере управления и хозяйствования. В Высший Церковный Совет (ВЦС) вошли руководители синодальных учреждений. Выступая на 1-м заседании ВЦС, К. подчеркнул, что новый орган управления «не изобретение начала XXI века, это организация, которая была создана Всероссийским Поместным Собором 1917–1918 гг.», в концепцию деятельности к-рой были внесены некоторые изменения, чтобы она в большей степени соответствовала каноническому Преданию Церкви

и одновременно отвечала бы совр. условиям церковной жизни. ВЦС был создан как «инструмент реализации решений высшей церковной власти», призванный «повысить уровень исполнительской дисциплины в Церкви». «Опыт показывает, — констатировал К., — что соборные деяния эффективны только тогда, когда они доходят до сознания верующих людей, когда они способны оплодотворить церковную работу на местах. Нам не хватало этого инструмента осуществления соборных деяний, а если говорить совершенно открыто, иногда не хватало достаточных инструментов осуществления решений Священного Синода. Поэтому многие очень разумные и правильные решения, которые принимались в 1990-е и 2000-е годы, к сожалению, не были до конца реализованы» (Слово Святейшего Патриарха Кирилла на первом заседании Высшего Церковного Совета Русской Православной Церкви. 14.04.2011 // РПЦ: Офиц. сайт МП). Подводя итоги 2-летней деятельности ВЦС, в докладе на Архиерейском Соборе 2013 г. К. выразил удовлетворение его работой: «Сегодня можно уверенно сказать, что Высший Церковный Совет зарекомендовал себя как действенный исполнительный орган высшей церковной власти». В марте 2009 г. Свящ. Синод принял решение об образовании Межсоборного присутствия РПЦ, положение о котором было утверждено 27 июля 2009 г. Новая коллегиальная структура, в к-рую входят ок. 150 членов, была создана для подготовки проектов решений по наиболее актуальным вопросам церковной жизни, которые затем передаются на рассмотрение Поместным и Архиерейским Соборам. Межсоборное присутствие, объединяющее представителей духовенства, церковной науки и правосл. общественности, обеспечивает реальное участие мирян и духовенства вместе с епископатом в процессе принятия наиболее важных решений. К. подчеркивает, что «в основе создания



Заседание Комиссии по образованию Межсоборного присутствия. Свято-Данилов мон-рь. Москва. 2 июня 2009 г.

Межсоборного присутствия — желание клира и паствы Русской Православной Церкви, выраженное через членов Поместного Собора 2009 года, регулярно, а не время от времени анализировать острое и наиболее обсуждаемые вызовы, с которыми мы сталкиваемся сегодня». Патриарх призвал «не бояться смелого утверждения, что это сделано впервые за всю историю, и Русская Церковь — единственная в православном мире, где функционирует такое учреждение», т. к. оно в полном соответствии с современными требованиями «образовано с целью развития служения нашей Церкви, для того, чтобы люди находили ответы на сложные вопросы, которые перед нами ставит наше время. Обсуждая актуальные проблемы и вырабатывая решения, мы свидетельст-



Первое заседание президиума Межсоборного присутствия. 29 янв. 2010 г. Москва

вуем, что Церковь — единое Тело, а не разрозненные общины» (Сообщение Святейшего Патриарха Кирилла на втором заседании президиума Межсоборного присутствия

Русской Православной Церкви. 16.12.2010 // РПЦ: Офиц. сайт МП). За прошедшие годы Межсоборное присутствие подготовило программные документы по актуальным проблемам совр. жизни Церкви и общества: «Практика заявлений и действий иерархов, духовенства, монашествующих и мирян во время предвыборных кампаний. Проблема выдвижения духовенством своих кандидатур на выборах», «Общественная деятельность православных христиан», «О мерах по сохранению памяти новомучеников, исповедников и всех невинно от боготорцев в годы гонений пострадавших», «Об избрании Патриарха Московского и всея Руси», «Временное положение о материальной и социальной поддержке священнослужителей, церковнослужителей и работников религиозных организаций Русской Православной Церкви, а также членов их семей», «О хиротонии безбрачных лиц, не состоящих в монашестве», «О принципах организации социальной работы в Русской Православной Церкви» и др., сформулировало позицию РПЦ по проблемам экологии, по реформе семейного права и проблемам ювенальной юстиции, в отношении публичного богохульства и клеветы в адрес Церкви, в связи с развитием технологий учета и обработки персональных данных. Все названные документы были приняты на Архиерейских Соборах 2011 и 2013 гг. Деятельность Межсоборного присутствия коренным образом изменила методику и сам стиль работы Архиерейских Соборов РПЦ: если раньше они носили преимущественно отчетный характер, то сегодня благодаря тща-

тельной проработке наиболее актуальной проблематики на комиссиях и президиуме Межсобор-

ного присутствия участники Собора сосредотачивают свои усилия на решении конкретных вопросов, связанных как с

текущей жизнью Церкви, так и с ее развитием в будущем.

К 1 янв. 2014 г. структура высшего управления РПЦ состояла из Свящ. Синода, ВЦС, Управления делами

Московской Патриархии, ОВЦС, Учебного комитета РПЦ, Издательского совета, иных синодальных отделов и управлений по различным направлениям деятельности, патриарших комиссий (по вопросам семьи, защиты материнства и детства, наградная), синодальных комиссий (библейско-богословская, по богослужению, по канонизации святых), неск. советов, координационных центров и групп (по культуре, по развитию богословской науки, по преподаванию теологии в вузах, духовного развития детей и молодежи и др.). К. так охарактеризовал цель преобразований в области церковного управления: «Русская Православная Церковь вела интенсивную, но порой спонтанную работу по рехристианизации нашего народа. На проведение фундаментального анализа, кропотливое составление планов, разработку системного подхода в отношении ряда важнейших пастырских задач просто не хватало времени, людей, сил... Проводимые административные реформы не являются самоцелью, но призваны стать основой дальнейших преобразований в деятельности нашей Церкви» (Доклад на Архиерейском Соборании 2010 г. // Там же. С. 143).

Реформа епархиального управления. В основе процесса по увеличению числа епархий РПЦ лежит решение Архиерейского Собора 2011 г. об увеличении количества приходов и о доступности храмов для населения: «Необходимо стремиться к тому, чтобы в каждом населенном пункте стран, входящих в каноническую территорию Русской Православной Церкви, при наличии православных жителей было открыто не менее одного храма, часовни или молитвенного помещения» (Определение «О вопросах внутренней жизни и внешней деятельности Русской Православной Церкви» // ЖМП. 2011. № 3. С. 67). «Стало ясно, — констатировал К. в докладе на Архиерейском Соборе 2013 г., — что в тогдашних границах епархий правящие архиереи физически не могли в достаточной мере посвящать себя как процессу открытия новых приходов, так и самим новым приходам. Исполнение поручения Собора требовало изменений в структуре епархий». Еще более важным стимулом реформы епархиальной структуры стала необходимость приблизить епископат



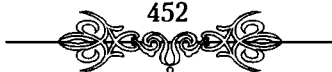
к реальным нуждам приходского духовенства и мирян: «Архиерей — это не просто администратор, которому нужно приобрести дополнительные навыки управления большим количеством приходов. Епископ в первую очередь пастырь, который должен знать овец своих по имени (см.: Ин 10. 3), полагать душу свою за каждого клирика и мирянина каждого прихода вверенной ему епархии», но «при огромных пространствах и значительном числе приходов во многих из существовавших на начало 2011 года епархий архиереям попросту не хватило бы времени и сил» (Доклад на Архиерейском Соборе 2013 г. // ЖМП. 2013. № 3. С. 16).

Процесс разукрупнения епархий начался после принятия соответствующего решения Свящ. Синодом в мае 2011 г. В 2011 до сер. 2014 г. на территории РФ было образовано 87 новых епархий, на Украине — 6, в Эстонии — 1, в Латвии — 1, в Казахстане — 3, в Киргизии и Таджикистане. За 5 лет первосвятительского служения К. учреждено 115 новых епархий, и на сер. 2014 г. их насчитывается 276 (168 в РФ, 53 в УПЦ МП, 9 в РПЦЗ, 11 в Белорусском Экзархате, 6 в Православной Церкви Молдавии, 2 в Латвийской самоуправляемой Православной Церкви, 2 в Эстонской Православной Церкви, 9 в митрополичьем округе в Казахстане, 3 в Среднеазиатском митрополичьем округе, по 1 на территории Литвы и Азербайджана, 3 в Японии, 8 в странах дальнего зарубежья), число епископов возросло до 315 чел. В окт. 2013 г. на встрече со слушателями курсов повышения квалификации для новопоставленных епископов РПЦ К. сказал: «Внимательно наблюдая за тем, что происходит сегодня в наших новых епархиях, могу сказать, что вижу несомненный плюс от их создания. Очевидна активизация церковной жизни в новосозданных епархиях» (РПЦ: Офиц. сайт МП. 29.10.2013). За 5 лет первосвятительского служения К. посетил более 70 епархий РПЦ, многие из к-рых неоднократно: Абаканскую (2011), Ардатовскую (2011), Архангельскую (2009), Астанайскую Казахстанского митрополичьего округа (2010, 2012), Бакинскую (2009, 2010), Белгородскую (2010, 2011), Брянскую (2011, 2012), Витебскую Белорусского Экзархата (2009), Владивос-

токскую (2012), Владимирско-Волынскую УПЦ (2009), Владимирскую (2010), Воронежскую (2011), Горловскую УПЦ (2009), Днепропетровскую УПЦ (2010), Донецкую УПЦ (2010, 2011), Екатеринбургскую (2010, 2013), Екатеринодарскую (2010, 2011, 2012), Енисейскую (2012), Иркутскую (2011), Калининградскую (2009, 2010, 2011, 2012, 2013), Калужскую (2009, 2012), Камчатскую (2010), Кемеровскую (2013), Киевскую УПЦ (2009, 2010, 2011, 2012, 2013 неоднократно), Китайскую Автономную Православную Церковь (2013), Кишинёвскую Православной Церкви Молдавии (2011, 2013), Козельскую (2013), Красноярскую (2012), Крымскую УПЦ (2009), Курскую (2009), Липецкую (2010), Луганскую УПЦ (2011), Луцкую УПЦ (2009), Магаданскую (2011), Минскую Белорусского Экзархата (2009, 2012, 2013), Московскую областную (2009, 2010, 2011, 2012, 2013 неоднократно), Нарвскую Эстонской Православной Церкви (2013), Находкинскую (2012), Нижегородскую (2009, 2010, 2011, 2012), Новгородскую (2009), Новокузнецкую (2013), Новосибирскую (2013), Одесскую УПЦ (2010), Петрозаводскую (2010), Полоцкую Белорусского Экзархата (2009), Псковскую (2010), Пятигорскую (2012), Ровенскую УПЦ (2009), Ростовскую (на Дону) (2009), С.-Петербургскую (2009, 2010, 2011, 2012, 2013 неоднократно), Саранскую (2011, 2012), Сендайскую Японской Автономной Православной Церкви (2012), Смоленскую (2009, 2010, 2012, 2013), Ставропольскую (2012), Таллинскую Эстонской Православной Церкви (2013), Тверскую (2010), Тираспольскую Православной Церкви Молдавии (2013), Токийскую Японской Автономной Православной Церкви (2012), Томскую (2013), Тульскую (2009, 2010), Ханты-Мансийскую (2013), Харьковскую УПЦ (2011), Челябинскую (2010), Черновицкую УПЦ (2011), Южно-Сахалинскую (2010), Якутскую (2010), Ярославскую (2009, 2010). С особым вниманием К. относится к епархиям РПЦ, расположенным на Дальн. Востоке и в Вост. Сибири, многие из к-рых впервые встречали Патриарха. Его отношение к этим требующим еще мн. миссионерских усилий регионам было сформулировано во время посещения Покровского монастыря г. Корсакова на юге Сахалина, самой

вост. обители РПЦ: «Это не край света, это наша русская земля. Здесь мы у себя дома. Эту землю нужно не бросать, а обустривать. И верю, что с помощью Божьей так и произойдет. И станет прекрасней жизнь на Сахалине и во всем нашем Отечестве» (РИА Новости. 21.09.2010).

Епархии, расположенные в пределах одного субъекта РФ, стали объединяться в митрополии (к сер. 2014 имелось 47 митрополий), принципы организации к-рых были заложены Поместным Собором 1917–1918 гг., принявшим в последний день работы определение «О церковных округах». В докладе на совещании архиереев митрополий РПЦ 30 янв. 2012 г. К. охарактеризовал создание митрополий как «шаг, обусловленный необходимостью сохранить единство епархий, находящихся в одном регионе, в их взаимодействии с обществом и государственными институтами, обеспечить координацию усилий на наиболее важных участках церковной работы» (РПЦ: Офиц. сайт МП. 30.01.2012). Глава митрополии оказывает содействие главам входящих в округ епархий в решении управленческих и пастырских вопросов, во взаимодействии с руководством региона. Этот принцип соблюдается на уровне епархиальных структур: отделы и комиссии митрополии призваны делиться своим опытом и осуществлять координацию в вопросах, касающихся всей митрополии. Особое значение имеет совместная реализация на территории митрополии решений Соборов и Свящ. Синода РПЦ. Роль митрополита и архиерейского совета митрополии — координирующая, а не властная (все епископы митрополии равны и подчиняются непосредственно главе Церкви и Свящ. Синоду). К совместной компетенции всех епископов митрополии относятся вопросы финансирования, надзора и развития духовных школ на территории митрополии и церковные награды. К особой компетенции глав митрополий отнесены назначение военного духовенства и духовенства для окормления заключенных (что обусловлено необходимостью взаимодействия с властями субъекта Федерации или с федеральными властями) и информационная политика, предусматривающая наличие квалифицированных журналистских кадров.



Там, где создание новых епархий невозможно по каноническим причинам (напр., в Москве на основании 8-го прав. I Всел. об одном епископе в городе), были учреждены территориальные вик-ства, главам которых — викарным епископам — правящий архиерей делегирует часть своих полномочий.

Приходская реформа, осуществляемая по инициативе К., направлена на активизацию социальной и просветительской деятельности приходов и на повышение ответственности правящих архиереев и настоятелей. Реформа сопровождается изменением принципов учета данных: если раньше основу церковной статистики составляло количество храмов в епархии, то с 2012 г. эти данные стали коррелироваться с частотой богослужений в каждом храме (напр., к кон. 2012 в РПЦ в 11 731 храме литургия совершалась чаще 1 раза в неделю, в 12 664 храмах — не реже 1 раза в неделю, в 9114 храмах — не реже 1 раза в месяц, в 2530 храмах — реже 1 раза в месяц; всего в кон. 2012 в РПЦ имелось 33 489 храмов). Изменение характера учетно-статистических данных призвано сместить внимание архиереев, благочинных и настоятелей с вопросов строительства и содержания храмовых зданий на пастырскую, катехизическую и социальную работу. «Приход — это не храм, а православный народ, проживающий на определенной территории» (Доклад Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла на Архиерейском Соборе. 2.02.2013 // РПЦ: Офиц. сайт МП).

В связи с этим изменился и подход к храмостроительству — стал более прагматичным: «Следует отдавать приоритет не монументальному храмостроительству, а созиданию простых, быстровозводимых и недорогостоящих храмов, в первую очередь в тех местах, где трудно собрать необходимые для строительства средства» (Доклад на Архиерейском Соборе 2011 г. // Собрание трудов. Сер. 1. 2012. С. 201). По поручению К. централизованно были разработаны соответствующие проекты таких храмов, идет создание единой общецерковной базы проектно-сметной документации. Важнейшая задача нового строительства — «исключить «белые пятна» — территории, не покрытые пастырским кормлением. Расположение храмов

должно быть таково, чтобы длинная дорога к ним не становилась препятствием на пути к Богу» (Доклад на Архиерейском Соборе 2013 г. // ЖМП. 2013. № 3. С. 19). Этот подход реализуется в Патриаршей области — в Москве с исторически сложившимся неравномерным распределением церковных зданий: они сосредоточены в центре города, в то время как новые микрорайоны с многотысячным населением почти лишены храмов. При поддержке правительства Москвы в 2010 г.



*Архиерейское Совецание.
Храм Христа Спасителя.
Москва. 2 февр. 2010 г.*

была принята программа строительства 200 храмов. Выступая 29 апр. 2011 г. на церемонии закладки 1-го храма из этой программы К. сказал: «Всем хорошо известно, что в лихие годы XX века сотни и сотни храмов, многие из которых были шедеврами русской архитектуры, образцами нашей национальной культуры, были варварски взорваны и уничтожены. Очень многие из этих храмов уже невозможно восстановить, потому что места, где они стояли, застроены. Поэтому, когда мы объявляем программу строительства двухсот новых храмов, мы в каком-то смысле не новые храмы строим, а восстанавливаем все то порушенное, что досталось ны-



нешнему поколению. И пусть эти храмы будут возведены в других районах города Москвы — ведь и город изменился, а храм должен быть рядом с тем местом, где живут

люди». (РПЦ: Офиц. сайт МП. 29.04.2011). К 1 янв. 2014 г. в программу включено 192 участка под строительство, завершено строительство 17 храмов, строится 24 храма, в 40 временных храмах совершаются литургии, созданы 88 приходов для еще не построенных церквей.

Особое значение имело изменение в 2010 г. приходских уставов, повысившее ответственность правящих архиереев (им передана полнота властных полномочий в управлении приходом) и настоятелей (настоятель является по должности председателем приходского совета и несет

всю ответственность за текущую деятельность прихода). Т. о., Церковь

окончательно освободилась от правовых последствий «хрущёвской реформы» нач. 60-х гг. XX в., основным содержанием которой было отстранение священника от руководства финансово-хозяйственной деятельностью прихода.

Архиерейский Собор 2011 г. принял решение, предусматривающее введение в приходах штатных должностей педагога, миссионера, социального работника и ответственного за работу с молодежью. В процессе реализации решения стало очевидно, что наряду с объективными, прежде всего финансово-организационными, трудностями, характерными для сельских и удаленных приходов, с особой остротой стоит вопрос об отсутствии современных методик для такого рода

*Архиерейский Собор.
Храм Христа Спасителя.
Москва. 2 февр. 2011 г.*

церковной деятельности. В течение 2 лет соответствующие синодальные отделы разработали как программные документы

(«О религиозно-образовательном и катехизическом служении», «Об организации миссионерской работы», «Об организации молодежной работы», «О принципах организации

социальной работы», «Миссия тюремного служения»), так и методические рекомендации. Проекты документов рассылались на отзыв во все епархии, предложения были учтены в окончательной редакции. К. особо отметил в докладах на Соборах, что речь идет не о жестких предписаниях, но о рамочных документах, содержащих методические рекомендации, пользуясь к-рыми каждый архиерей, благочинный и приходский священник может и должен развивать пастырскую работу применительно к имеющимся возможностям. При этом К. не раз говорил, что «работа по многократно выверенной схеме, без сердечной молитвы, без любви, без горения духом заранее обрекает такую деятельность на провал... Но и без надлежащей формы доброе содержание, скорее всего, не принесет достаточного плода» (Доклад на Архиерейском совещании 2010 г. // Собрание трудов. Сер. 1. 2012. С. 143).

Монастыри и монашество. Уже в начале своего первосвятительского служения К. обратил внимание на перекокс в жизни обителей в сторону хозяйственной деятельности, возникший в 90-х гг. XX в., когда основными задачами были строительство и реставрация, обеспечение мон-рей необходимыми ресурсами. Сложившееся к 2010 г. положение привело к остановке роста и даже сокращению числа насельников, причины к-рого К. видел не только в общенациональном демографическом кризисе и даже не в изменении жизненных установок молодого поколения, «у которого ослабевает призвание к монашескому подвигу и образу жизни», но и в ослаблении духовного напряжения иноческой жизни. «Насельникам и насельницам обителей необходимо укреплять основы внутренней духовной жизни, заботиться о сохранении монастырских традиций, передавать и прививать их молодым поколениям иноков и инокинь. Вот почему начальствующие в монастырях должны быть не только строителями и хозяйственниками, но и духовно трезвыми служителями Божиими, впитавшими учение отцов, а кроме того — знающими жизнь Церкви и общества, пребывающими в курсе общецерковных установлений и решений священноначалия» (Доклад на Архиерейском Соборе 2011 г. // Там же. С. 206). Выступая на Архиерейском

Соборе 2013 г. К. сказал: «Неустанно напоминаю как игуменам и игумениям, так и всем монашествующим, что основным делом, к которому призваны насель-



*Молитва перед мощами
прп. Серафима Саровского.
Дивеево. 2 авг. 2009 г.
Фотография В. Н. Корнюшина*

ники обителей, является молитва, совершаемая в течение уставных богослужений и во время выполнения иноческого молитвенного правила, а также творимая «на всякое время и на всякий час». Следует стремиться к тому, чтобы за ежедневным богослужением присутствовало большинство насельников, чтобы на совершение иноческого правила в распоряжении у братии и сестер всегда было достаточно времени. Этому должен способствовать личный пример самих игуменов и игумений» (Доклад на Архиерейском Соборе 2013 г. // ЖМП. 2013. № 3. С. 25).

В 2010 г. была преобразована синодальная Комиссия по делам монастырей, с тем чтобы выработать «действенные предложения по упорядочению монашеской жизни, дабы монастыри наши вновь обрели притягательную силу для молодежи, готовой полностью посвящать свою жизнь Богу» (Доклад на Архиерей-



большей изоляции обителей не только от мира, но и от остального церковного сообщества. «Се-

годня, когда социально-экономическое положение людей зачастую нестабильно или бедственно, когда в обществе получила широкое распространение идея о вседозволенности и нравственном релятивизме как норме жизни, когда всевластием денег попираются закон и справедливость, когда безопасность личности и семьи находится под постоянной угрозой, люди особенно остро ощущают потребность в утешении и защите, слове правды... Наши обители призваны давать ответ тем несчастным, неуверенным в своем настоящем и будущем людям... Просвещающая приходящих в обитель, утешая скорбящих, монахи и монахини осуществляют основное призвание монастырей, сопряженное с первейшим их долгом — быть центром молитвы и духовного опыта» (Там же. С. 207–208). К. указал еще на одну насущную задачу — получение каждым монашествующим богословского образования, чтобы «практический опыт мо-

наха, который он получает через участие в богослужениях, исполнение послушания, общение с опытными братьями, преобразовывался... в мировоззрение, позволяющее целостно, в духе православной традиции смотреть на мир, различать и распознавать его искушения и подмены»

*Патриарх Кирилл
на братском молебне
перед мощами
прп. Сергия Радонежского
в Троицком соборе.
Троице-Сергиева лавра.
9 марта 2009 г.
Фотография К. Новотарского*

(Доклад на Архиерейском Соборе 2013 г. // ЖМП. 2013. № 3. С. 25).

Богослужение занимает центральное место в жизни Церкви, «главным делом священника, в котором его никто заменить не может, [является] служение литурга, тайносовершителя» (Доклад на Епархиальном собрании г. Москвы 2013 г. // РПЦ; Офиц. сайт МП). Богослу-



Божественная литургия.
Храм Христа Спасителя.
Москва. 14 апр. 2012 г.

жение — неизменный центр и Патриаршего служения. За 5 лет первосвятительства К. совершил 1132 богослужения. По свидетельству К., его «главной радостью... [является] возможность совершать Божественную службу в любом храме Русской Православной Церкви, в любом монастыре, у великих святынь, посещать замечательные святые места нашей Церкви, соприкасаясь с Божественной благодатью, проистекающей от тех святынь, и напоая свой разум и свою душу всем тем, что исходит от реальной церковной жизни... Именно этот духовный поток и есть самое главное влияние, которое оказывается на Патриарха» (Из Слова в 5-ю годовщину интронизации // РПЦ; Офиц. сайт МП).

К. полагает неприемлемыми «попытки как архаизации, так и модернизации богослужбной традиции», в то же время он убежден, что возникающие у клириков и мирян вопросы о церковных таинствах должны быть разрешены при участии как специалистов — литургистов и канонистов, так и широкого круга епископов, клириков и мирян, заинтересованных в этой теме. На епар-

хиальных собраниях, в беседах со священнослужителями К., исходя из своего многолетнего опыта и обобщения предложений др. опытных священнослужителей, давал практические наставления по организации приходского богослужения, направленные на воспитание в прихожанах сознательного отношения к вере и таинствам: перенос исповеди на вечернее время, обязательность огласительных бесед с готовящимися к крещению и венчанию и др.

Духовное образование, богословская наука и издательская деятельность РПЦ. Духовные школы РПЦ с 2006 г. проходят 2-й этап реформирования, связанного с вхождением в общеевропей. образовательный болонский процесс. Реформированные духовные школы должны готовить пастырей и специалистов в различных областях богословского знания, преподавателей для церковных и светских учебных заведений. К. считает необходимым сохранить в процессе реформирования лучшие достижения отечественного богословского образования. 31 марта 2009 г. на заседании Свящ. Синода было принято решение о создании Общецерковной аспирантуры им. св. равноапостольных Кирилла и Мефодия. По свидетельству К., это решение было принято им «буквально сразу после... вступления на Московский Патриарший престол, и это деяние было совершено с ясным пониманием того, что одной из самых важных проблем, стоящих ныне перед нашей Церковью, является проблема подготовки богословских кадров и кадров священнослужителей на принципиально новой основе». Охарактеризовав задачу подготовки высококвалифицированных кадров как «первоочередную», К. прежде всего обратил внимание на необходимость создания «научно-методической площадки», к-рая была бы способна «формировать новые подходы к богословскому образованию и на базе которой осуществлялся бы плодотворный диалог с нашими коллегами из светских учебных заведений — как в России, так и за рубежом» (Слово Святейшего Патриарха Кирилла на Наблюдательном совете Общецерковной аспирантуры и докторантуры. 28.02.2014 // РПЦ; Офиц. сайт МП).

Реформа системы духовного образования РПЦ, включающей Об-

щещерковную аспирантуру и докторантуру им. равноапостольных Кирилла и Мефодия, 5 ДА, 7 правосл. ун-тов, ин-тов и академий, ок. 50 ДС и более 30 ДУ, предполагает ряд кардинальных изменений: переход учебных заведений на 3-уровневую систему обучения: бакалавриат — магистратура — аспирантура, корректировку методик. «Переход на новую систему следует осуществлять постепенно. Сначала это должны сделать наши Духовные академии, затем наиболее сильные семинарии, в которых наряду с бакалаврскими программами можно будет ввести и магистерские программы. Затем на бакалаврские программы должны перейти остальные семинарии. Духовные училища должны будут перейти на бакалаврскую программу в объеме двух лет обучения плюс подготовительный курс. Только те учебные заведения, которые перейдут на новую модель, будут признаваться в рамках системы духовного образования Русской Православной Церкви» (Доклад на Архиерейском Соборе 2011 г. // Собрание трудов. Сер. 1. 2012. С. 211–212). Элементы новой образовательной модели (набор в часть семинарий на бакалаврскую программу, а в академии — на магистерскую программу) начали реализовываться в 2011 г., в наст. время магистратуры действуют в нескольких региональных семинариях. 22 марта 2011 г. Свящ. Синод утвердил «Концепцию дальнейшего реформирования системы духовного образования Русской Православной Церкви», а также магистер. и бакалаврскую программы учебных заведений РПЦ, ряд документов об ученых званиях, штатных должностях образовательных учреждений, требованиях к диссертационным работам. В 2013 г. были приняты нормативные документы об индивидуальном обучении, об учебной и преддипломной практике. К янв. 2014 г. практически все академии и семинарии РПЦ имели гос. лицензии на обучение по федеральному гос. образовательному стандарту «Теология».

Все эти меры должны обеспечить решение задачи, поставленной Архиерейским Собором 2011 г., об образовательном цензе для кандидатов в клир: «Хиротония в диаконский сан может совершаться лишь над лицами, окончившими либо духовное училище, либо не менее двух



курсов семинарии, а хиротония в священнический сан — лишь над теми, кто получил полное семинарское образование». С пониманием относясь к проблемам, возникающим в новообразованных епархиях, К. тем не менее твердо заявил на Архиерейском Соборе 2013 г.: «Мы не можем позволить себе множить не вполне подготовленное к служению духовенство» — и предложил шире применять практику дистанционного обучения и аттестации духовенства. В кон. 2013 г. на заседании Высшего церковного совета было принято решение об актуализации учебных программ и учебных пособий духовных школ. По инициативе К. создана рабочая группа во главе с митр. Иларионом, которой поручено выработать рекомендации по подготовке новых учебных пособий по всем дисциплинам, изучаемым на бакалавриате духовных школ.

Особое внимание К. уделяет системе повышения квалификации сотрудников всех уровней церковного управления и деятельности — от правящих епископов до помощников настоятелей и приходских специалистов разного профиля. Отмечая особую роль курсов повышения квалификации для новопоставленных архиереев, организованных Общецерковной аспирантурой и докторантурой им. св. равноапостольных Кирилла и Мефодия, К. подчеркнул, что «в связи с открытием новых епархий эта работа сейчас очень востребована, потому что именно молодые архиереи, которые только вступают на путь своего служения, нуждаются и в освежении

деляют развитие современной церковной жизни» (Слово Святейшего Патриарха Кирилла на Наблюдательном совете Общецерковной аспирантуры и докторантуры. 28.02.2014 // РПЦ: Офиц. сайт МП). По



Посещение Патриархом Кириллом Издательского центра РПЦ. Москва. Май 2009 г.

благословию К. курсы проводятся не только в России (Москва), но и в др. странах канонической территории РПЦ (Белоруссия, Казахстан, Узбекистан). В окт. 2013 г. Свящ. Синод утвердил «Положение о порядке реализации программ по подготовке специалистов в области катехизической, миссионерской, молодежной и социальной деятельности».

Богословская наука постоянно находится в центре внимания К., полагающего, что ее развитие на совр. этапе невозможно «без взаимодействия с ведущими отечественными и зарубежными образовательными учреждениями». Диалог Церкви и науки требует системных мер в области церковной научной деятельности, к-рая нуждается в большем взаимодействии ее центров. Особенно отчетливо эта проблема выявилась при работе над созданием совр. «Катехизиса Русской Право-

Важным направлением деятельности К. являются меры по координации издательской деятельности в РПЦ. В наст. время эти функции осуществляет *Издательский совет*, обеспечивающий также экспертизу и каталогизацию церковной печатной продукции. Удалось существенно ограничить поток не-

качественной псевдоправославной с элементами оккультизма лит-ры, попадающей в церковные магазины и лавки, и од-

новременно активизировать развитие церковной проповеди через книгу (книжные выставки-ярмарки, конкурс «Просвещение через книгу», учреждение Дня православной книги, приуроченного ко дню выпуска (1 марта 1564) Иваном Фёдоровым Апостола — 1-й датированной печатной книги на Руси, ежегодная Патриаршая лит. премия, программа инновационного развития правосл. б-к, курсы для библиотекарей, библиографов и др.). С 2010 г. на рецензирование в Издательский совет было подано более 10,5 тыс. наименований изданий, из них одобрено более 9 тыс.

Церковно-общественные отношения. Отмечая, что религ. выбор населения в странах канонического пространства РПЦ по преимуществу либо в значительной своей части совершается в пользу Православия, К. убежден, что «все, что происходит в общественной жизни, что волнует и заботит людей, не может оставаться вне церковного внимания и действия, в том числе совершаемого силами мирян и их объединений. Мы открыты к диалогу с людьми самых разных мировоззрений. Главной целью такого диалога является благо Церкви и всего народа — благо не только материальное, но и духовное» (Доклад на Архиерейском совещании 2 февр. 2010 г. // Собрание трудов. Сер. 1. 2012. С. 162). Исходя из этой позиции, К. продолжил укрепление церковногос. отношений и инициировал более активную работу Церкви в сфере взаимоотношений с обществом.

Уже в 2009 г. по инициативе К. и при поддержке глав традиц. религий



Патриарх Кирилл совершает рукоположение студента МДА во пресвитера. 24 марта 2012 г. (ц. Ризоположения на Донской ул. в Москве)

славной Церкви», начатой в 2011 г. Решающим в этой области стало учреждение Общецерковной аспирантуры и докторантуры (2009), Общецерковного диссертационного совета (2011) и Координационного центра по развитию богословской науки в РПЦ (2013).

богословских знаний, и в новой информации, касающейся внешней деятельности, и, конечно, в знакомстве с теми документами, с теми решениями Архиерейских Соборов и Священного Синода, которые опре-



РФ в диалоге с высшей гос. властью РФ были найдены решения по принципиальным вопросам церковно-гос. отношений, стоявшим на повестке дня с нач. 90-х гг. XX в.: преподавание основ культуры, традиц. религий России в гос. и муниципальных школах, возрождение института военного духовенства и правовое разрешение вопроса о возвращении церковной собственности, экспроприированной гос-вом в годы Советской власти.

Религиозное образование в светских учебных заведениях, осуществляемое с участием РПЦ, охватывает школьное, внешкольное и вузовское образование. С нач. 2000-х гг. шла широкая общественная дискуссия о преподавании в средней школе курса «Основы духовно-нравственной культуры народов России», наиболее востребованным компонентом которого являются «Основы православной культуры» (ОПК). К. принимал активное участие в этой дискуссии, опираясь как на свой опыт епархиального архиерея (в нек-рых школах Смоленской обл. преподавание дисциплин, знакомящих школьников с Православием, началось факультативно в 1994), так и на представление о важности этого курса для формирования мировоззрения новых поколений, основанного на традиц. религиозно-нравственных ценностях. В 2009 г. по инициативе К. и при поддержке Межрелигиозного Совета России в рамках диалога с гос. властью РФ был рассмотрен вопрос о возможности альтернативного изучения основ культуры традиц. религий России и светской этики (ОРКСЭ). 21 июля 2009 г. состоялась встреча Президента РФ Д. А. Медведева с К. и с главами традиц. религий РФ, на которой было согласовано преподавание по выбору учащихся одного из шести модулей: «Основы православной культуры», «Основы мусульманской культуры», «Основы иудейской культуры», «Основы буддийской культуры», «Мировые религии» и «Основы светской этики» в 4–5 классах общеобразовательных школ. ОРКСЭ были включены РФ в качестве эксперимента в программу 19 субъектов. В 2010–2012 гг. предмет ОПК превратился из экспериментального курса в 19 регионах России в обязательный предмет во всех школах РФ, по ОПК проводится Всероссийская олимпиада. На Архиерей-

ском Соборе 2013 г. К. констатировал: «Вопреки прогнозам скептиков апробация не привела к росту конфликтных настроений и разделений среди детей по религиозному признаку, что во многом стало возможным благодаря активному межрелигиозному сотрудничеству, в частности, по вопросам подготовки педагогов и экспертизы учебных пособий по религиозным культурам». По мнению К., задачи подготовки преподавателей курсов ОПК и «Основы религиозных культур и светской этики» (ОРКСЭ), разработки учебных пособий, расширения преподавания предметной области должны «решаться при участии представителей Церкви и православного педагогического сообщества».

В области высшего образования К. настаивает на активном сотрудничестве с вузами в развитии теологического образования (образовательные системы России, Украины

более 10 млн мусульман. И получается, что абсолютное большинство людей, граждан нашей страны, имеет отношение к религии, а научного изучения религии в высших учебных заведениях практически не существует. Чем это грозит? Это грозит тем, что в новой исторической ситуации, когда все большее число наших граждан обращается к религии и переживает ее значимость в личной и общественной жизни, у многих людей будет формироваться искаженная или радикальная религиозность, способная нанести урон личности, государству и обществу. Нам надо осознать очень важную вещь: теология в вузе — это не экзотическая образовательная дисциплина, не прихоть каких-то представителей Церкви, не попытка вторгнуться в чужое пространство, чтобы навязывать религиозное мировоззрение и чинить препятствия в преподавании традиционных научных дисциплин.

Теология в вузах — это культурный императив для общества, которое



*Заседание
Редакционного совета
по написанию учебника
«Основы православной
культуры» и методических
материалов к нему.
Москва. Дек. 2009 г.*

долгое время было практически отчуждено от религии как особой сферы человеческого бытия»

(РПЦ; Офиц. сайт МП. 28.11.2012). В наст. время действуют более 50 кафедр теологии в различных светских вузах на канонической территории РПЦ. В кон. 2012 г. была создана межведомственная рабочая группа во главе с митр. Иларионом (Алфеевым) для координации и развития преподавания теологии в светских вузах, призванная обеспечить согласование и взаимную поддержку деятельности всех теологических образовательных структур, наладить обмен опытом, учебными и методическими материалами. Особая задача преподавания теологии в вузах — разрушить сформировавшееся еще в советский период ложное представление о светскости общества, и прежде всего системы образования, как о его принципиальной антирелигиозности. Характерный для советской идеологии

и Белоруссии позволяют готовить теологов в гос. ун-тах) и считает, что на сегодня «потенциал теологического образования остается практически неиспользованным» прежде всего в регионах (Доклад на Архиерейском Соборе 2013 г. // РПЦ; Офиц. сайт МП). 28 нояб. 2012 г. на совещании «Теология в вузах: взаимодействие Церкви, государства и общества» К. обратил внимание на насущную общественную необходимость подготовки специалистов-теологов: «...представьте: у нас будут компетентные специалисты в разных областях знания, науки и культуры, за исключением... специалистов в области религии — в то самое время, когда 80% населения крещено в православной вере и 69% населения России заявляют, что они имеют связь с Русской Православной Церковью. Добавьте к этому бо-



и популярный в сер. XX в. на Западе «пафос ожидания скорой смерти религии в так называемом передовом цивилизованном мире» породил устойчивое представление, что «современный образованный человек не может быть религиозным, что свободный разум и религиозная вера несовместимы». Но совр. действительность дает совершенно иную картину — «религиозная вера не только не умерла, но возрождается. Вера живет и занимает важнейшее место в жизни людей разного уровня образования, разного социального положения, разных возрастов, разной этнической и культурной принадлежности. Число таких людей неуклонно растет — и в нашей стране, и в других странах, переживших секуляризацию разных типов, и прежде всего секуляризацию атеистического типа» (Там же).

Одним из наиболее действенных инструментов в области религ. образования К. называет международные *Рождественские образовательные чтения*, которые через свой региональный этап активно вовлекают в обсуждение и выработку решений в области образования широкий круг специалистов на всей канонической территории РПЦ: «Рождественские чтения проводятся ровно столько лет, сколько возрождается наша Церковь, — это одно из первых начинаний, связанных с необходимостью широкого обсуждения церковной повестки дня. С каждым годом эти замечательные собрания набирают обороты, расширяется по-



изменна... Если нет этих ценностей, то какие бы явления ни относили к

*Обращение
Патриарха Кирилла
к участникам выставки
«Православная Русь»
в ЦВЗ «Манеж».
Москва. 4 нояб. 2010 г.*

культуре, какие бы эпитеты к этим явлениям ни прилагались — «современное», «модернист-

ское», «постмодернистское» — это не культура. Культура, утратившая базисные ценности, перестает быть культурой, становится антикультурой» (Выступление на расширенном заседании Патриаршего совета по культуре 22 февр. 2012 г. // РПЦ; Офиц. сайт МП). Очень остро, по мнению К., стоит вопрос об отсутствии в совр. лит-ре, театре, кинематографе образа положительного героя. В обращении к будущему Президенту РФ (заседание совета состоялось накануне президентских выборов) Патриарший совет по культуре поставил вопрос о необходимости системной «государственной стратегии возрождения и поддержания в России культуры вообще и особенно русской культуры и русского языка», охватывающей сферы науки, образования и воспитания, музейное дело, кинематограф, театр, литературу, книгоиздание и СМИ (Обращение к будущему Президенту России участником расширенного заседания Патриаршего совета по культуре 22.02.2012 // РПЦ; Офиц. сайт МП).

приняли участие более 12 тыс. специалистов. Впервые в рамках чтений были организованы Рождественские парламентские встречи, эффективность к-рых высоко оценил К.: «Полагаю, что площадка Совета Федерации и Государственной Думы — это очень важное место реального диалога между Церковью и светской властью. В парламентах осуществляется интеллектуальный процесс, разрабатываются законы, а значит, формируется теория стратегического развития страны. И как важно и для Церкви, и для других традиционных религий России иметь реальный живой диалог с теми людьми, кто вовлечен с полной ответственностью в этот процесс» (Выступление на Рождественских парламентских встречах в Совете Федерации РФ. 28.01.2014 // РПЦ; Офиц. сайт МП).

В развивающемся диалоге Церкви, к-рая по определению К. есть «живой организм... хранящий память и традиции предков», и культуры Патриарх полагает необходимым прежде всего ре-

*Рождественские чтения.
Совет Федерации
Федерального Собрания РФ.
Москва. Январь 2014 г.*

шить, какие явления современного творчества могут быть отнесены к области культуры, а ка-

кие всего лишь прикрываются этим традиционно важным для рус. сознания определением: «Мы не сможем добиться никаких позитивных перемен, если в обществе не будет... согласия по поводу базовых ценностей... Эти ценности в первую очередь лежат в нравственной плоскости, потому что нравственность не-

С первых дней своего патриаршего служения К. особое внимание уделял вопросу возвращения РПЦ ее исторического наследия — храмов и мон-рей — реквизированных в годы Советской власти. В 2008–2010 гг. по его обращениям в безвозмездное пользование Церкви были переданы комплекс Московского Новодевичьего мон-ря и 109 монастырских зданий, расположенных на территории Соловецкого архипелага. Но процесс должен был стать постоянным и проходить на безупречной правовой основе. По инициативе К. и при его деятельном участии, после тщательной проработки и широкого обсуждения был достигнут непростой компромисс между интересами верующих и по-



вестка дня, дискуссия становится более серьезной. Совершенно очевидно, что Рождественские чтения — это объединение огромного количества людей, небезразличных, вовлеченных в жизнь Церкви» (Речь при открытии заседания ВЦС РПЦ. 6.02.2012 // РПЦ; Офиц. сайт МП). В Рождественских чтениях 2014 г.



зициями различных министерств и ведомств, нек-рых профессиональных сообществ и в нояб. 2010 г. был подписан закон РФ «О передаче религиозным организациям имущества религиозного назначения, находящегося в государственной или муниципальной собственности», определяющий «порядок безвозмездной передачи в собственность или безвозмездное пользование религиозным организациям имущества ре-



Патриарх Кирилл с членами комиссии по сохранению духовного, культурного и природного наследия Соловецкого архителага. Соловки. 21 авг. 2010 г. Фотография К. Новотарского

лигиозного назначения, находящегося в федеральной собственности, собственности субъектов Российской Федерации или муниципальной собственности». Характеризуя это событие в докладе на Архиерейском Соборе 2013 г. К. сказал: «Этот закон восстанавливает историческую справедливость и возвращает Церкви ее достояние, утраченное после событий 1917 года. ...Важно, чтобы передаваемое нам наследие мы бережно сохраняли». Начался активный процесс возвращения храмов и обителей (в 2008–2012) из федеральной собственности в собственность Церкви передано было 116 объектов недвижимости, 60 из к-рых расположено на территории Калининградской епархии. В 2013 г. в Федеральное агентство по управлению государственным имуществом поступило заявки от РПЦ на передачу более 200 объектов исто-



Патриарх Кирилл на о-ве Беринга (Командорские о-ва). 17 сент. 2010 г.

рического наследия, часть из к-рых уже полностью оформлена в церковную собственность. Среди них ансамбль Серафимо-Дивеевского монастыря, Троицкого монастыря в г. Чебоксары, Елецкого Знаменского монастыря, Свято-Знаменского Абалакского монастыря и др.

Особое внимание Патриарх уделяет проблеме сохранения переданных РПЦ архитектурных памятников и взаимодействия с музейным сообществом, мн. десятилетия бережно сохранявшим святыни Русской Церкви. Позиция К. в этих вопросах бескомпромиссна: «Следует как на общецерковном, так и на епархиальном уровне осуществлять контроль за использованием, сохранением и восстановлением объектов культурного наследия церковного назначения, отслеживать и пресекать случаи небрежного или неправильного использования памятников культуры, их непрофессио-



Освящение иконы свят. Николая Чудотворца на Никольской башне Московского Кремля. 4 нояб. 2010 г.

храмов, но делились им с нашими ближними... Церковь вверяет своим членам спасительную истину, способную преобразить

нальной реставрации» (Доклад на Архиерейском Соборе 2013 г. // ЖМП. 2013. № 3. С. 31). В 2010 г. при Патриаршем совете по культуре была образована комиссия по взаимодействию РПЦ с музейным сообществом.

Дальнейшее развитие миссионерского служения в РПЦ требует, по убеждению К., создания общей методики и координации деятельности епархий. Одновременно необходимо «качественное изменение уровня так называемой внутренней миссии, то есть катехизации тех, кто был крещен, но не воцерковлен», создание «системы подготовки тех, кто приступают к таинствам: не только ко Крещению, но и, например, к браковенчанию», и «дальнейшее развитие работы среди малых народов, живущих в отдаленных краях». Для реализации этих задач К. поддержал проведение миссионерских служб при крупных храмах, мон-рях, в учебных заведениях, создание миссионерских станций в Сибири и на Дальн. Востоке, где миссия среди малых народов совмещалась бы с образованием и общим просвещением. Иницилируя широкую миссионерскую работу, Патриарх особое внимание уделил проблеме подготовки кадров, поручив всем духовным учебным заведениям ввести в учебные планы миссионерскую практику, профильный синодальный отдел получил распоряжение организовать ежегодные методические совещания преподавателей миссиологии. К 2013 г. был подготовлен проект нового учебника по предмету «Миссиология», разработан стандарт миссионерских практик для учебных заведений.

Главный потенциал миссии Церкви К. видит в повседневной жизни приходов, клира и прихожан: «Дар веры получен нами для того, чтобы мы не только утешались им в утете наших



Выступление Патриарха Кирилла перед студентами вузов С.-Петербурга. 29 мая 2009 г.

жизнь как отдельных людей, так и целых народов... И долг православного человека — свидетельствовать об этой истине. Не только словами, хотя слова очень важны, но прежде всего жизнью, преображенной Евангелием» (Доклад на Епархиальном собрании г. Москвы 2013 г. // РПЦ: Офиц. сайт МП).

К. уверен, что в совр. условиях агрессивной пропаганды нравственного релятивизма, гедонизма, моральной вседозволенности и культя личного успеха предметом особой заботы Церкви должна стать молодежь. «Важно понимать, какая молодежь сегодня стремится в Церковь. В первую очередь это образованное студенчество, причем лучшая его часть, и ее уровню нужно соответствовать. Нужно быть готовым к ее вопросам, к ее позиции... Ищите то, что интересно молодым. Работать с молодежью — это значит создавать благоприятные условия для юных талантов, формировать в подрастающем поколении осознание их востребованности и Церковью, и обществом» (Доклад на Епархиальном собрании г. Москвы 2009 г. // Собрание трудов. Сер. 1. 2012. С. 282, 284). Опираясь на опыт встреч со студентами и молодежью в Москве, Калининграде, С.-Петербурге, Н. Новгороде, Витебске и др. городах, К. считает наиболее эффективными путями миссии как личные встречи духовенства с молодыми людьми, так и создание в епархиях инфраструктуры подготовки и воспитания лидеров, способных в дальнейшем развивать и координировать молодежную рабо-

ту. Задача такой инфраструктуры — «дать молодым людям крепкую церковную базу, предоставить инструментарий для просветительской работы и обозначить пути для дальнейшего самостоятельного духовного развития и богословского образования» (Доклад на Архиерейском совещании 2010 г. // Там же. С. 146). При этом важно, по убеждению К., не подменять ежедневную кропотливую работу на приходах единичными акциями, не говорить с молодежью свысока, но и не пота-



Патриарх Кирилл в г. Крымске Краснодарского края. 23 июля 2012 г.

чать моде или неразумным, лишенным нравственной основы образцам молодежной культуры. Кроме того, «важно помнить и о том, что молодежь — не «административный ресурс»... Попытка обязать молодежь к каким-либо действиям посредством административных указаний порождает, как правило, протестную реакцию» (Доклад на Архиерейском Собрании 2013 г. // ЖМП. 2013. № 3. С. 28).

Постоянное внимание Патриарха к молодежной проблематике дает свои плоды. Если в 2010–2011 гг. он в основном говорил о проблемах и перспективах буд. работы, то уже в кон. 2012 г. К. сообщил о первых результатах: прошел ряд мероприятий под названием «Вера и дело», ставших крупнейшей площадкой для общения и обмена опытом молодеж-

ных лидеров (в т. ч. образовательные курсы, на к-рых знания по специальности «Организация работы с молодежью» получают более 100 чел. ежегодно), осуществление молодежных волонтерских программ «Помоги ближнему» и др. (только в Москве к кон. 2011 действовало 110 молодежных правосл. объединений). В русле систематизации этой работы Архиерейский Собор 2011 г. принял решение о создании при епархиальных отделах по делам молодежи молодежных советов, где молодые

люди могли бы участвовать в выработке программ действий. В нояб. 2012 г. Высший Церковный Совет утвердил По-

ложение о молодежных советах. Именно молодых людей К. считает союзниками в деле христ. просвещения: «Я очень

надеюсь на вас как Патриарх... Я очень хотел бы вместе с вами делать то, что мы все должны сегодня делать, возрождая жизнь нашего народа. Мы боремся за каждого человека, за его душу, за будущее нашей страны и за будущее всего мира. Я хотел бы, чтобы вы серьезно восприняли вашу очень важную миссию в жизни Церкви» (Предстоятель РПЦ принял участие в 3-х Сретенских встречах православной молодежи // РПЦ: Офиц. сайт ОВЦС).

К. постоянно говорит о всеобщем характере социального служения Церкви, охватывающего не только церковные организации, но и каждого христианина: «Неотъемлемой частью христианской жизни является совершение дел милосердия. Говоря современным языком, именно по этому критерию мы будем судимы во Второе



Общение с детьми в НИИ детской онкологии и гематологии Российского онкологического научного центра им. Н. Н. Блохина. Фотография К. Новотарского 24 апр. 2011 г.

Пришествие Господа и Бога нашего Иисуса Христа (см.: Мф 25, 31–46)»

(Доклад на Архиерейском соборе 2013 г. // ЖМП. 2013. № 3. С. 28–29). В дни бедствий на канонической территории РПЦ или за ее пределами — наводнений, техногенных катастроф, военных трагедий — была явлена готовность церковного народа откликнуться на беду ближнего: шел сбор средств и гуманитарной помощи, организовывались отряды волонтеров. Многоплановость социального служения — помощь в преодолении наркомании и алкоголизма, попечение о бездомных, инвалидах и стариках, работа в лечебных учреждениях, в приютах и детских домах — часто требует объединения усилий неск. приходов или поддержки на уровне епархии. Архиерейский Собор 2011 г. принял документ «О принципах организации социальной работы в Русской Православной Церкви», на основании которого осуществляется координация этого направления церковной деятельности. С 2011 г. ежегодно проходят общецерковные съезды руководителей епархиальных отделов социальной направленности, духовников и главных сестер сестричеств милосердия, оказывается методическая и организационная поддержка новообразованным епархиям. В РФ в 2013 г. действовало более 300 сестричеств милосердия (ок. 2,6 тыс. сестер), более 200 групп милосердия, 90 детских приютов (1,5 тыс. детей), ок. 40 богаделен, 4 специализированных прихода для



образ жизни, формируемый под духовным воздействием Православной веры». Именно поэтому,

*Общение с казаками
в Екатеринодарской епархии.
Фотография С. Н. Власова
6 дек. 2010 г.*

сознавая важность возрождения казачества, Патриарх «принял решение взять под особое

Патриаршее водительство казачье сообщество России». Одной из первых задач К. определил «централизованное кормление казачьих обществ Православной Церковью», с тем чтобы «священники, которые будут находиться среди казаков, должны быть благословлены Церковью, и вся вертикаль должна замыкаться на специальную службу в Москве при патриархе» (Слово на заседании Совета при Президенте РФ по делам казачества. 14.10.2009 // РПЦ: Офиц. сайт МП). Такая служба — Синодальный комитет по взаимодействию с казачеством — была создана решением Свящ. Синода от 5 марта 2010 г. Прошедшие Всемирный конгресс казаков (сент. 2012) и 1-й большой съезд казачьих духовников (дек. 2013) выявили первостепенную задачу — воцерковление казаков. «От этого, — по мнению К., — зависит, станет ли казачество играть важную роль в жизни страны, народа, Церкви или будет постепенно деградировать и исчезать как некий этнографический рудимент. Поэтому принадлежность к Церкви — это не вопрос только религиозного выбора. Это вопрос — быть или не быть казачеству, потому что лишь при условии принадлежности к Церкви в том объеме, о котором я сегодня говорю, когда духовные ценности Православия, православный образ жизни становятся ценностями и образом жизни казаков, — только в этом случае казаки смогут сохраниться в условиях колоссального многообразия взглядов, убеждений, конфронтации в современном мире, когда люди разъединяются по многим позициям — политическим, экономическим, словесным, культурным, языковым, религиозным. И нет другой силы, которая способна объединить казачество» (Выступление на открытии 1-го большого съезда казачьих

дов, лагерей, досуговых и гуманитарных центров — всего ок. 3 тыс. постоянно действующих церковных социальных учреждений, проектов и инициатив.

В 2009 г. по инициативе К. главы традиц. религий России обратились к Президенту РФ с предложением о воссоздании института военного духовенства. Предложение было поддержано, и началась многоплановая работа, в наст. время осуществляемая РПЦ во взаимодействии с министерствами обороны и внутренних дел. К нач. 2014 г. в Вооруженных силах России на штатных должностях несут службу 120 священнослужителей, идет процесс подбора кадров на выделенные Мин-вом обороны вакансии, на внештатной основе окормление военнослужащих осуществляют более 800 священников. На Архиерейском Соборе 2013 г. К. поставил задачу распространить эту практику в странах канонической ответственности РПЦ, где до сих пор служение духовенства в воинских

подразделениях регулируется не законами, а 2-сторонними соглашениями между церковными и военными ведомствами (в нач. 2013 на Украине такое служение осуществляли 268 священников, в Белоруссии — 77, в Молдавии — 16).

Более активным и плодотворным стало сотрудничество РПЦ с казачеством, единство к-рого основано на верности Православию. На состоявшемся в окт. 2009 г. в Новочеркасске заседании Совета при Президенте России по делам казачества К. подчеркнул, что «казачество — это



*Посещение
Патриархом Кириллом
Генштаба ВС РФ.
31 мая 2011 г.*

слепоглохих, более 80 социальных гостиных и временных приютов, 62 реабилитационных центра для наркозависимых, более 170 правосл. орг-ций, реабилитационных центров и приходов в помощь алкозависимым и их родственникам, 61 приют для бездомных и более 100 церковных социальных служб, помогающих бездомным, 18 приютов для беременных женщин и женщин с детьми в трудной жизненной ситуации, десятки правосл. детских са-



духовников, 5 дек. 2013 // РПЦ: Офиц. сайт МП).

На протяжении веков РПЦ осуществляла духовное попечение о заключенных. Эта традиция стала возрождаться в кон. 90-х гг. XX в. К 2013 г. в юрисдикции Русской Церкви только на территории РФ в 1020 исправительных учреждениях Федеральной службы исполнения наказаний имелось 517 действующих храмов (37 храмов строятся), 453 молитвенных помещения для заключенных, духовно-пастырское окормление заключенных осуществляли 954 священнослужителя. Ак-



Посещение Патриархом Кириллом следственного изолятора № 5 УФСИН по г. Москве. 7 янв. 2014 г.

тивно идет становление православного тюремного служения на Украине, в Белоруссии, в Молдавии. В мае 2013 г. Свящ. Синод РПЦ принял «Положение о канонических подразделениях Русской Православной Церкви, функционирующих на территории учреждений УИС», синодальный Отдел по тюремному служению разработал программный документ «Миссия тюремного служения Русской Православной Церкви и пенитенциарные учреждения России». С весны 2010 г. Федеральная служба исполнения наказаний РФ запустила пилотный проект по включению священнослужителей в деятельность исправительных учреждений на штатной основе, реализация проекта началась в 16 исправительных учреждениях: в Мордовии (4), Камчатском крае (3), Вологодской (5) и Саратовской (4) областях.

Патриарх много внимания уделяет взаимодействию со СМИ. К. подчеркивает: церковно-общественное служение, к-рое справедливо характеризуют как «информационное», делает актуальной общецерковную задачу создания единого информационного пространства и «современной информационной стратегии

Церкви, которая в том числе будет включать в себя и нашу оценку современного информационного общества» (Доклад на Архиерейском совещании 2010 г. // Собрание трудов. Сер. 1. 2012. С. 160). Эта работа предполагает активное взаимодействие в т. ч. со светскими СМИ, все большее внимание уделяющими церковной тематике: «Ответом на запрос общества должно стать как развитие церковной журналистики, так и помощь со стороны Церкви светским СМИ, говорящим о Православии. В условиях, когда к Православию проявляется активный интерес со стороны общества и журналистов, нам важно перейти от ре-агирования на внешние

информационные поводы к активной работе по созданию и широкому продвижению собственного новостного контента, наполняя информационное пространство общественно значимыми текстами, в



Молебен в защиту веры, поруганных святынь, Церкви и ее доброго имени. Москва. 22 апр. 2012 г.

центре которых будет оставаться проповедь о Христе» (Доклад на Архиерейском Соборе 2011 г. // Там же. С. 228).

Рост авторитета Церкви вызвал широкую медийную кампанию по публичной дискредитации Церкви,



Патриарх Кирилл во Введенском Пахомиевом мон-ре в Тирасполе, Молдавия. 9 сент. 2013 г.

цель к-рой К. видит в разрушении церковного единства. В февр. 2011 г. Архиерейский Собор РПЦ был вынужден принять специальное Определение об «отношении Русской Православной Церкви к намеренному публичному богохульству и клевете в адрес Церкви». В этих условиях все большее значение приобретает профессионализм и активность церковных информационных ресурсов. По убеждению К., епархиальные сайты должны стать источником информации о церковной жизни региона: «Следует публиковать подробную информацию о деятельности приходов и благочиний, а также епархиальных комиссий, отделов и церковных организаций. Важно рассказывать о священнослужителях и мирянах епархии, брать у них интервью. Этим мы будем свидетельствовать о многообразии епархиальной жизни... И, самое главное, призываю помнить, что общество ждет от нас того, чтобы мы являли «образец верным» (см. 1 Тим 4. 12), своей жизнью и личным примером свидетельствуя об Истине Христовой... Без верности христианскому и пастырскому долгу никакая, даже самая продуманная, информационная деятельность не принесет плодов» (Доклад на Архиерейском Соборе 2013 г. // ЖМП. 2013. № 3. С. 32–33).

Деятельность по укреплению церковного единства. «Дорожной картой» для К. в этой сфере стало определение Архиерейского Собора 2008 г. «О единстве Церкви», в котором присущее различным частям РПЦ национальное и культурное своеобразие признано историческим достоянием Русской Церкви, призванным служить ее росту и еди-



нению. К. уверен, что влияние православной Церкви в историческом прошлом определяло ценностный вектор развития народной жизни в большинстве стран, входящих в каноническую территорию РПЦ: «Большинство населения России, Украины, Белоруссии, Молдавии и значительная часть населения других стран, входящих в каноническую территорию Московского Патриархата, исповедует Православие. Церковь и народ во многом составляют одни и те же люди. Наша церковная и гражданская история теснейшим образом переплетены» (Доклад на Архиерейском Соборе 2013 г. // Там же. С. 33). Многообразие в единстве отражается в современном устройстве РПЦ, включающем в пределах единого Московского Патриархата части с различными степенями самостоятельности: автономные и самоуправляемые Церкви, экзархаты, митрополичьи округа.

Важнейшим фактором церковного единства К. считает систематический обмен позитивным опытом и взаимодействие епархий Русской Церкви, находящихся в разных государствах, по наиболее значимым направлениям церковно-общественного служения: социальному, катехизическому, образовательному, миссионерскому, научному, информационному. Примером такого взаимодействия стали выездные курсы повышения квалификации, проведенные по инициативе К. Общецерковной аспирантурой и докторантурой в Казахстане и Среднеазиатском митрополичьих округах, и общецерковные конференции и съезды. К. неоднократно посещал с первосвятительскими визитами Украину, Белоруссию, Молдавию, Казахстан, Азербайджан, Эстонию.

К. уделяет пристальное внимание тому, как складываются церковно-государственные и церковно-общественные отношения в странах, составляющих каноническую территорию РПЦ. Начиная с Архиерейского Собора 2011 г. Патриарх представляет в своих докладах аналитические обзоры по этой тематике по всем гос-вам канонической территории, затрагивает существующие проблемы. Положительными явлениями Патриарх считает опыт сотрудничества Церкви и гос-ва в РФ, законодательства о религиозных организациях в Белоруссии и Латвии, опыт Казахстана, где создана

«уникальная модель межэтнического и межрелигиозного взаимодействия, получившая признание в мировом сообществе» (Доклад на Архиерейском Соборе 2013 г. // РПЦ: Офиц. сайт МП).

С особым вниманием К. относится к укреплению единства с УПЦ, проходящей сложные периоды существования (церковные расколы, агрессия со стороны греко-католической Церкви и т. д.). К. неоднократно подчеркивал, что именно Киев — «место рождения великой православной цивилизации, объединившей народы Святой Руси... град единой купели Крещения» (Обращение Святейшего Патриарха Кирилла к Полноте Русской Православной Церкви в связи с событиями на Украине. 21.02.2014 // РПЦ: Офиц. сайт МП). Киев стал традиц. местом проведения заседаний Свящ. Синода РПЦ, Патриарх многократно посещал Украину с архипастырскими визитами, знаковым событием 2013 г. стало широкое празднование 1025-летия Крещения Руси. В трагические для Украины дни весны 2014 г. К. с болью говорил о новых попытках разрушения единства Русского мира: «Сегодня все мои мысли там, на Украине, среди нашего верующего народа, который проходит через тяжелейшие испытания. По крайней мере, 400 с лишним лет предпринимались попытки расколоть и разделить Русский мир. Когда мы говорим «Русский», то не следует трактовать это так, как это делают наши недоброжелатели, говоря о Российской империи и о Советском Союзе. Речь идет о Русском мире, речь идет о великой русской цивилизации, вышедшей из Киевской купели Крещения и распространившейся на огромные просторы Евразии. Вот эта самобытная цивилизация, в основе которой — Православие и нравственные ценности

Православия,— более 400 лет не дает покоя тем, кто в этой мирной цивилизации видит некий вызов своим собственным идейным установкам. И мы знаем, что всякий раз, когда на Отечество наше нападали враги, то главное, что они хотели сделать,— это разделить наш народ, и особенно оторвать южные и западные русские земли от единого мира. Сегодня на пространствах этого мира существуют независимые государства, и мы с уважением относимся к их суверенитету, к их готовности и желанию самостоятельно строить свою национальную жизнь. Но это не означает, что стремление к законному суверенитету, к реализации этого суверенитета должно



В день праздника Почаевской иконы Божией Матери в Свято-Успенской Почаевской лавре. 5 авг. 2009 г.

сопровождаться разрушением общего, единого духовного пространства. И сегодня мы молимся о том, чтобы никогда не произошло военных столкновений между братьями, чтобы никогда единоверные, единокровные братья не приносили смерть и разрушения друг другу. Поэтому главная молитва, которую я сегодня совершаю,— это молитва

Патриарх Московский и всея Руси Кирилл и митр. Киевский и всея Украины Владимир совершают молебен на Владимирской горке в Киеве. 27 июля 2013 г.



о мире на Украине, о мире в отношениях между братьями, живущими

сегодня как на Украине, так и в Российской Федерации. Всегда залогом этого мира и единства была наша единая Церковь, и дай Бог, чтобы это единство не было разрушено внешними политическими силами» (Слово после Литургии Преждеосвященных Даров в 38-ю годовщину архиерейской хиротонии. 14.03.2014 // РПЦ: Офиц. сайт МП).

Неурегулированной остается ситуация в Эстонии, где позиция К-польского Патриархата препятствует выполнению достигнутых в 1996 г. в Цюрихе соглашений, предоставляющие равные права на церковную собственность как ЭАПЦ, так и ЭПЦ МП. Несмотря на все эти трудности, высокий авторитет РПЦ сохраняется на всей ее канонической территории. В докладе на Архиерейском Соборе 2013 г. К. отметил укрепление влияния Церкви на мировоззрение активных участников политической и общественной жизни в разных странах: «Многие из них стали прислушиваться к голосу Церкви, лучше понимать ее задачи и природу, воздерживаться от попыток использовать Церковь в сугубо мирских, а тем более низменно-эгоистических целях... Для людей становятся все более важными вопросы нравственности, справедливости, присутствия в обществе высших ценностей, места религии в его жизни». Важной составляющей в деятельности К. по отстаиванию интересов правосл. граждан и общин являются его постоянные встречи с руководством гос-в, находящихся на канонической территории РПЦ. К. встречается с главами России, Украины, Белоруссии, неоднократно имел прямые переговоры с руководством Молдавии, Казахстана, встречался с президентом Латвии, премьер-министром и спикером парламента Эстонии, с президентом Азербайджана.

Много внимания К. уделяет развитию отношений с самыми дальними странами канонической территории РПЦ: Японией и Китаем. Визит в Японию состоялся осенью 2012 г., через год после природной катастрофы, в результате которой погибли десятки тыс. человек, многие получили ранения, были разрушены сотни населенных пунктов, серьезно пострадали и храмы Японской Православной Церкви. Русская Церковь сразу откликнулась на эту беду: в храмах и мон-рях РПЦ было



*Патриарх Кирилл
в Благовещенском кафедральном соборе
Сендайской епархии.
Япония. 15 сент. 2012 г.*

собрано более 1 млн долл. для помощи пострадавшим. В мае 2013 г. состоялся 1-й в истории патриарший визит в Китай, во время которого К. провел переговоры с Председателем КНР Си Цзиньпином, директором Государственного управления по делам религий, религ. лидерами Китая. К. встретился с кит. паствой и совершил богослужения на территории посольства РФ в Пекине, в Покровском храме Харбина, в зда-



*Посещение Великой Китайской стены.
11 мая 2013 г.*

нии бывшего собора в честь иконы Божией Матери «Споручница грешных» в Шанхае. Впервые после долгих десятилетий те клирики Китайской Церкви, которые были рукополо-

жены до «культурной революции», смогли совершить богослужение вместе со своим Патриархом. Этот визит стал важной вехой на пути к возрождению полноценной жизни автономной Китайской Православной Церкви.

Межправославные отношения в Патриаршестве К. Своей важнейшей задачей в области межправосл. связей К. считает поддержание братского общения внутри семьи Поместных Православных Церквей: «Святая православная Церковь — единая, как один Господь. Все православные народы составляют ее. Административные границы Поместных Церквей нужны, конечно, для обеспечения должного канонического порядка, но целостное тело Церкви Христовой они не могут разделять на части. Поэтому всякое проявление общеправославного единства — это наша общая слава, общая радость. А недостаток единства и всякое напряжение, всякий конфликт в мировой православной семье — общая боль и общее поражение» (Доклад на Архиерейском совещании 2010 г. // Собрание трудов. Сер. 1. 2012. С. 173–174). Общность ярко проявилась в позиции правосл. Церквей по отношению к беспрецедентным гонениям в нач. XXI в. на христиан в Сев. Африке и на Ближ. Востоке, в результате которых возникла угроза исчезновения христианства на землях, где оно существовало почти 2 тыс. лет. Зримым символом единства стало празднование 22–30 июля 2013 г. 1025-летия Крещения Руси в Москве, Киеве и Минске, в котором приняли участие представители всех православных Церквей, Предстоятели Александрийской, Иерусалимской, Грузинской, Болгарской, Кипрской, Польской и Американской Церквей. Именно единство правосл. отношения к мировым процессам стало одной из главных тем совещания глав правосл. Церквей в Стамбуле весной 2014 г., которое, по слову К., «в первую очередь, собрание адресовалось к миру и выразило свою позицию по ситуации на Ближнем Востоке и в Северной Африке; были произнесены очень сильные слова в связи с происходящим в Сирии. Это стало выражением общеправославной солидарности с угнетаемыми сегодня христианами меньшинствами, с тысячами невинных жертв, чья кровь проливается в Си-

рии и других странах, в том числе на Ближнем Востоке и в Северной Африке» (Интервью телеканалу Россия. 10.03.2014 // РПЦ: Офиц. сайт МП).

Важнейшим событием, подготовка к которому возобновилась в 2010 г., должен стать Всеправославный Собор, призванный явить единомыслие православ. христиан по основным догматическим, каноническим и нравственным вопросам. На пути к этому единству остаются препятствия, связанные с существенным различием в позициях РПЦ и К-польского Патриархата: о первенстве К-польского патриарха, о порядке дарования автокефалии и автономии, о канонических границах Поместных Церквей и церковной диаспоре. На Архиерейском Соборе 2011 г. К. так определил позицию РПЦ: «Мы хотим не соперничества, а сотрудничества». Мнение РПЦ по вопросу о первенстве в семье правосл. Церквей было четко сформулировано в документе «Позиция Московского Патриархата по вопросу о первенстве во Вселенской Церкви», принятом Свящ. Синодом

Поместных Православных Церквей». Первенствующему епископу могут быть делегированы нек-рые полномочия, напр. выдвижение инициатив общеправосл. масштаба, обращение к внешнему миру от имени всей правосл. Полноты (при условии, что он уполномочен на это в каждом конкретном случае всеми Поместными Православными Церквями). Позиция же К-польского Патриархата, претендующего на усвоение первенствующему иерарху функции управления на общеправосл. уровне (права суда и апелляции, особых прав в предоставлении автокефалии и др.), является экклезиологическим искажением.

На 4-м Всеправославном предсоборном совещании (6–12 июня 2010) удалось достичь согласия по вопросу о праве правосл. верующих, живущих в диаспоре, сохранять связь с Церковью-Матерью с учетом необходимости консолидации правосл. общин на одной территории; были учреждены епископские собрания, объединяющие всех канонических архиереев того или иного региона.

РПЦ согласилась с установлением председательства на епископских со-

Представители Поместных Православных Церквей на праздновании 1025-летия Крещения Руси. Киев. 27 июля 2013 г.



браниях в соответствии с диптихом, добилась четкого определения полномочий этих собраний и их председателей, а также того, что решения на них будут приниматься только на основе консенсуса. Это сохраняет в полном объеме полномочия епископов и их каноническую связь с предстоятелем и Синодом Поместной Церкви. В февр. 2011 г. на заседании



Встреча Президента РФ Д. А. Медведева с представителями Поместных Православных Церквей. Москва. 20 нояб. 2011 г.

РПЦ в дек. 2013 г.: «На уровне Вселенской Церкви, как сообщества автокефальных Поместных Церквей, объединенных в одну семью общим исповеданием веры и пребывающих в сакраментальном общении друг с другом, первенство... является первенством чести», при этом «канонические правила... не наделяют первенствующего (которым во времена Вселенских Соборов был Римский епископ) какими-либо властными полномочиями в общецерковном масштабе». РПЦ полагает, что «первенство во Вселенской Православной Церкви, являющееся по самой своей природе первенством чести, а не власти... призвано служить духовному единству ее членов и благоустроению ее жизни... Содержательное же наполнение этого первенства определяется консенсусом

Межправославной подготовительной комиссии была согласована общая позиция по вопросу о предоставлении автокефалии: рассмотрение просьбы об автокефалии какой-либо церковной области начинается Поместным Собором Церкви-Матери, к-рая в случае положительного решения информирует проч. автокефальные Церкви и выясняет наличие по данному вопросу всеправосл. консенсуса. Провозглашается автокефалия томосом, который подписывают К-польский патриарх и предстоятели др. правосл. Церквей. Предоставление автономии относится к прерогативам Церкви-Матери.

21 нояб. 2011 г. в Патриаршей резиденции в Московском Кремле состоялось совещание глав и представителей Поместных Православных Церквей с участием представителей и предстоятелей Антиохийской, Болгарской, Румынской, Польской и Чешских земель и Словакии Церквей, на к-ром Церкви, в большинстве своем имеющие сходный исторический опыт в XX в. (господство гос. атеизма, этап церковного возрождения на рубеже XX и XXI вв.), проявили единодушие по важнейшим вопросам организации Всеправославного Собора (в частности, в вопросе о принятии общеправосл. решений при согласии всех Поместных Церквей, а не простым большинством голосов). На состоявшемся 6–9 марта 2014 г. в Стамбуле совещании глав правосл. Церквей делегации РПЦ во главе с К. удалось убедить своих собратьев из др. правосл. Церквей в необходимости следовать основанному на церковной традиции принципу единогласия (консенсусу) при принятии общеправославных решений. Также была учтена позиция РПЦ по дате проведения Всеправославного Собора и методике его подготовки. Характеризуя решения совещания глав

Церквей, К. сказал: «Полагаем, что до 2016 года все вопросы, связанные с

подготовкой документов, с решением процедурных, административных



и технических задач, будут урегулированы и, если Господь благословит, в 2016 году Православные Церкви встретятся для того, чтобы едиными устами и единым сердцем сказать все, что они думают сегодня о своей собственной жизни и деятельности, о своем отношении к самым важным проблемам современности». Говоря о подготовке к Всеправославному Собору, К. подчеркнул, что «позиция Поместной Церкви должна быть сформулирована так, чтобы выражать общее мнение всего ее епископата, духовенства и верующего народа. Собор должен всех нас объединить, сделать нас более эффективными перед лицом проблем, которые существуют в мире, и примирить тех, кто еще не в полной мере примирен» (Интервью телеканалу Россия. 10.03.2014 // РПЦ: Официальный сайт МП).

В двусторонних отношениях с К-польской Церковью особое значение имел 1-й патриарший официальный визит в пределы К-польской Церкви, состоявшийся 4–6 июня 2009 г., к-рый дал надежду на решение проблем, нарушавших братские отношения (ситуация, сложившаяся в Эстонии после учреждения там в 1996 г. структуры К-польского Патриархата; сложная ситуация на Украине, в к-рую К-польский Патриархат тем или иным способом попытался вмешаться; ряд серьезных расхождений по таким темам, как пастырское окормление диаспоры и предоставление автокефалии, и др.). В ходе переговоров К. предложил К-польскому Патриарху Варфоломею новый формат взаимоотношений, основанных на принципе взаимного доверия и взаимопомощи. «Те разногласия, которые между нами существуют, мы должны обсуждать в открытом и регулярном диалоге, помня о том, что в этом диалоге не может быть победителей и побежденных,— сказал К.— Это должен быть диалог, помогающий решить проблемы с учетом позиций обеих сторон. Кроме того, отныне искать пути выхода из сложных ситуаций мы будем стараться на двустороннем уровне, не вынося их на всеобщее обозрение и обсуждение» (В агентстве «Интерфакс» прошла пресс-конференция по итогам визита Святейшего Патриарха Кирилла в К-польский Патриархат и в Анкару // РПЦ: Официальный сайт МП). Два Патриарха освятили воссозданную

ц. равноапостольных Константина и Елены в летней резиденции Генерального консульства России в Стамбуле (Бююкдере). В мае следующего года состоялся визит Патриарха Варфоломея в Россию, во время к-рого он призвал ушедших в расколы христиан Украины вернуться в каноническое Православие, представленное УПЦ во главе с митр. Владимиром. Однако в последующие годы отношения между двумя Церквями вновь осложнились, в т. ч. из-за несогласованных с РПЦ действий представителей К-поля в отношении Украины. Тем не менее осенью 2013 г. состоялась встреча К. с Патриархом Варфоломеем в Черногоории, на к-рой были урегулированы наиболее острые проблемы.

Александрийский Патриарх Феодор II возглавил делегацию Александрийской Церкви, приехавшую в Москву на интронизацию К. (1 февр. 2009); 3 февр. в Патриаршей резиденции в Чистом пер. прошла встреча 2 предстоятелей. В апр. 2010 г. К. посетил Александрийский Патриархат, провел переговоры с предстоятелем Александрийской Церкви, состоялось награждение К. Большим крестом ордена апостола и евангелиста Марка. В Каире К. встретился с председателем Народной ассамблеи Египта, президентом ассоциации «Египет — Россия» Ф. Суруром. Во встрече также принял участие Патриарх Феодор II. В ходе беседы обсуждались различные аспекты межрелиг. диалога, взаимоотношений между христи. и ислам. общинами, вопросы противодействия экстремизму. 12 апр. К. и Патриарх Феодор II встретились с верховным имамом-шейхом ун-та аль-Азхар Ахмедом ат-Таибом. Стороны обсудили роль религии в совр. мире, охваченном процессом глобализации. Предстоятель РПЦ выступил с



Патриарх Московский и всея Руси Кирилл и Патриарх Александрии и всей Африки Феодор II совершают Божественную литургию в патриаршем Благовещенском соборе Александрии, Египет. 11 апр. 2010 г.

инициативой создать совместную рабочую группу, которая могла бы заниматься выработкой общего ответа на вызовы современности. 21 янв. 2012 г. в Москве Патриарху Феодору II была вручена премия Международного общественного фонда единства правосл. народов. В июле 2012 г. по приглашению предстоятеля РПЦ Александрийский Патриарх находился в Патриаршем и Синодальном духовно-адм. и культурном центре РПЦ на юге России. Там предстоятели Александрийской и Русской Православных Церквей провели ряд рабочих встреч и обсудили различные вопросы двусторонних отношений и общеправославного сотрудничества. РПЦ высказала готовность оказать помощь Александрийской Церкви в деле осуществления миссии на Африканском континенте. Тема гонений на христиан в странах, составляющих каноническую террито-



Встреча Патриарха Кирилла с Президентом Ливанской Республики Мишелем Сулейманом. Бейрут. 14 нояб. 2011 г.

рию Александрийского Патриархата, стала основной на переговорах в ходе визита в РПЦ



Патриарха Феодора в янв. 2012 г. и во время празднования 1025-летия Крещения Руси (2013).

Существенную поддержку в последние годы РПЦ оказывает Антиохийской Православной Церкви, оказавшейся под угрозой физического уничтожения в связи с военными действиями в Сирии (с весны 2011) и в след. сложной ситуации в Ливане и Ираке. В разгар войны в Сирии, обернувшейся трагедией для сотен тысяч христиан, РПЦ выступила с требованием прекращения их геноцида. 12–15 нояб. 2011 г. состоялся офиц. визит К. в Сирию и Ливан, он встречался с Антиохийским Патриархом Игнатием IV, Президентом Сирии Б. аль-Асадом, Президентом



*Патриарх Кирилл
в кафедральном
Успенском соборе Дамаска.
Сирия. 13 нояб. 2011 г.*

Ливана М. Сулейманом, др. видными деятелями и выразил солидарность христианам региона. К. был удостоен высшей награды Антиохийской Православной Церкви — ордена св. апостолов Петра и Павла 1-й степени. В Дамаске и Баламандском ун-те состоялись презентации араб. перевода книги К. «Свобода и ответственность».

9 дек. 2012 г. делегация РПЦ участвовала в траурных мероприятиях по случаю кончины Патриарха Игнатия IV, в февр. 2013 г. присутствовала на интронизации его преемника Иоанна X. В июле того же года делегация Антиохийской Православной Церкви принимала участие в праздновании 1025-летия Крещения Руси; в авг. РПЦ посетила делегация Североамериканской архиепископии Антиохийского Патриархата. Летом 2013 г. по благословению К. во всех храмах РПЦ на территории России был проведен сбор средств в помощь пострадавшим от военных действий в Сирии, к-рые были перечислены на счет Антиохийского Патриархата. 25–30 янв.



стабилизацией политической обстановки в регионе, развития паломничества на Св. землю. К. совершил богослуже-

*Патриарх Кирилл
в храме Гроба Господня
в Иерусалиме. 9 нояб. 2012 г.*

2014 г. по приглашению К. РПЦ принимала делегацию Антиохийской Православной Церкви во главе с Патриархом Иоанном X, к-рый был награжден орденом равноап. кн. Владимира 1-й степени. В ходе визита предстоя-

тели обеих Церквей выступили с совместным обращением к участникам Международной конференции по урегули-

рованию конфликта в Сирии с призывом «сделать все, чтобы остановить кровопролитие, вернуть мир на благословенную землю Сирии... противостоять любым проявлениям экстремизма с тем, чтобы положить конец нетерпимости и политике ультиматумов» и потребовали «немедленного освобождения христиан, ставших заложниками в военном противостоянии». Защита христиан на Ближ. Востоке стала одним из лейтмотивов внешней деятельности К., межправославных связей РПЦ, а также важным аспектом взаимодействия между Церковью и Российским гос-вом. В нояб. 2012 г. К. посетил Иерусалимскую Православную Церковь и провел переговоры с Патриархом Иерусалимским Феофилом III, Президентом Израиля Ш. Пересом, главой Палестинской национальной администрации М. Аббасом, королем Иордании Абдаллой II ибн аль-Хусейном, мэрами Иерусалима и Назарета, верховными раввинами Израиля по вопросам защиты прав христ. населения Ближ. Востока в связи с де-

нания в храме Воскресения Христова в Иерусалиме и на Гробе Господнем (совместно с Патриархом Иерусалимским), в Троицком соборе Русской духовной миссии в Иерусалиме, в Спасо-Вознесенском жен. монастыре на Елеонской горе, чин великого освящения воды в р. Иордан. 12 нояб. Патриарх Московский и всея Руси освятил храм Горненского мон-ря близ Иерусалима во имя Всех святых, в земле Российской просиявших. Во время визитов Патриарха Феофила III в Москву в мае 2013 г. и в июле на празднование 1025-летия Крещения Руси были еще раз подтверждены братские отношения между 2 Церквями, особое внимание было уделено проблеме сохранения христ. присутствия на Св.



*Посещение
базилики Рождества Христова
в Вифлееме. 10 нояб. 2012 г.*

земле, защите христиан на Ближ. Востоке.

На протяжении всего периода Патриаршества К. неизменно выражает готовность к диалогу с Грузинской Православной Церковью (ГПЦ), указывая на особую необходимость сотрудничества с ней в период сложных отношений между Россией и Грузией. Впервые в качестве



во время сложных политических событий в Грузии в 2012 г. Он не раз подчеркивал, что отно-

*Патриарх Московский
и всея Руси Кирилл
и Католикос-Патриарх
всей Грузии Илия II
после переговоров
в Киево-Печерской лавре.
26 июля 2011 г.*

шения между Церквами не зависят от политической конъюнктуры; по его мнению, динамичное развитие межцерковных

связей будет способствовать и развитию отношений между Россией и Грузией. В ходе переговоров К. и Католикоса-Патриарха Илии II 26 июля 2011 г. в Киево-Печерской лавре Патриарх Московский и всея Руси отметил, что регулярный обмен делегациями и совместное участие в церковных торжествах позволяют говорить о том, что в наст. время у РПЦ нет столь интенсивных контактов ни с одной Поместной Церковью, как с Грузинской. Илия II присутствовал на торжествах, приуроченных к 65-летию К. 19 нояб. 2011 г. состоялась встреча представителей в патриарших покоях храма Христа Спасителя. В ходе беседы поднимались темы двустороннего и общеправосл. сотрудничества, говорилось о необходимости солидарной позиции по проблеме притеснения христиан на Ближ. Востоке. Главы Русской и Грузинской Церквей отметили, что имеют общие подходы к темам, которые волнуют правосл. мир, в т. ч. к вопросу о подготовке к Собору Восточных Православных Церквей (встреча представителей 21 нояб. 2011 в Кремле). 21 янв. 2013 г. в Зале церковных соборов храма Христа Спасителя К. вручил Католикосу-Патриарху Илии II премию Международного фонда единства правосл. народов. В Патриаршей резиденции в Даниловом мон-ре прошла 2-сторонняя встреча, 22 янв. Патриархи отслужили литургию в Успенском соборе Московского Кремля. К. по просьбе Илии II передал в дар Грузинской Церкви ковчежец с частицей мощей св. кн. Александра Невского. 23 янв. прошла встреча Президента России В. В. Путина, К. и Католикоса-Патриарха Илии II. 23 июля 2013 г.

предстоятеля РПЦ К. принял делегацию Грузинской Церкви 3 февр. 2009 г., во время торжеств, посвященных интронизации. В беседе с груз. архипастырями К. отметил, что его и Католикоса-Патриарха всей Грузии Илию II связывают многолетние дружеские отношения. В посл. К. не раз говорил, что он и глава ГПЦ одинаково смотрят на мн. вопросы, касающиеся как русско-груз. отношений, так и общеправославных. 6 нояб. 2009 г. в Баку состоялась 1-я встреча К. как главы РПЦ и Католикоса-Патриарха Илии II. Одной из тем переговоров были вопросы нормализации церковной жизни в Абхазии и Юж. Осетии. По мнению К., разрешение ситуации в регионах возможно только при условии соблюдения канонических прав Грузинской Церкви, о чем К. неоднократно говорил на встречах с представителями светской власти (с Президентом Абхазии С. В. Багапшем (18 февр. 2010), с послом Юж. Осетии Д. Н. Медоевым (23 апр. 2010), с Президентом Юж. Осетии Э. Дж. Кокойты (24 июня 2011), с Президентом Абхазии А. З. Анквабом (12 марта 2013)). 25 сент. 2013 г. на встрече с делегацией правосл. священнослужителей из Абхазии К. вновь указал на необходимость урегулирования вопроса в строгом соответствии с канонами Церкви.

Воплощением такого единства в годы предстоятельства К. явились в первую очередь братские отношения Русской и Грузинской Церквей, к-рые в отсутствие дипломатических отношений между Российским и Грузинским государствами являются важнейшей связующей нитью между единоверными народами. К. поддержал Грузинского Патриарха

в Москве состоялась встреча К. и Католикоса-Патриарха Илии II, прибывшего в Москву по случаю празднования 1025-летия Крещения Руси. К. наградил Католикоса-Патриарха орденом Славы и Чести 1-й степени, груз. епископов — орденами равноап. кн. Владимира 2-й и 3-й степени.

К. не раз выражал глубокое удовлетворение тем, что в духовных учебных заведениях РПЦ обучаются представители Грузинской Церкви, неоднократно говорил, что готов содействовать увеличению числа студентов. Московский Патриарх всячески поощряет учебные и церковно-научные контакты между представителями Церквей, делегации РПЦ регулярно посещают Грузию, участвуют в различного рода мероприятиях, призванных укрепить русско-грузинские отношения на церковном, культурном, социальном уровнях. 7 нояб. 2013 г. в МДА по благословению К. и Католикоса-Патриарха Илии II был подписан договор о сотрудничестве между МДАиС и Тбилисской ДАиС. По благословению К. груз. сторона со-



*Патриарх Московский
и всея Руси Кирилл
на Божественной литургии
в Успенском соборе Московского Кремля
в сослужении
Католикоса-Патриарха
всей Грузии Илии II. 22 янв. 2013 г.*

действовала реставрации Сретенского храма московского Донского монастыря, где погребены семья груз. царя Арчила II и мн. видные представители груз. аристократии.



В нач. XXI в. Русская Церковь, неизменно поддерживающая братскую Сербскую Православную Церковь, оказывала особую помощь — духовную, дипломатическую и материальную — правосл. населению Косова и Метохии. В янв. 2012 г. по инициативе К. в храмах и мон-рях РПЦ был начат сбор пожертвований на поддержку серб. храмов и мон-рей и на организацию т. н. народных кухонь, снабжающих горячим питанием бедствующее правосл. население Косова и Метохии. «В сердцах чад Русской Православной Церкви болью и скорбью отзываются страдания наших сербских братьев, пребывающих в Косове и Метохии. Православное население края показывает великое мужество, оставаясь среди угроз и унижений на земле, овеванной молитвой их благочестивых предков, которыми там воздвигнуты многочисленные храмы и монастыри», — сказал К., благословляя сбор средств. Древние святыни сербского народа в Косове и Метохии и молитва, ежедневно возносимая местными православными, сохраняют этот многострадальный край для будущего Сербии, отметил Патриарх (Православие.ру, 5.10.2013). Часть собранных средств была передана правосл. ДС им. равноапостольных Кирилла и Мефодия в Призрене, к-рая возобновила деятельность через 20 лет после вынужденного закрытия.

4–7 окт. 2013 г. К. посетил Сербию и Черногорию для участия в торжествах, посвященных 1700-летию Миланского эдикта, и встретился с Патриархом Сербским Иринеем, иерархами и верующими, а также с Президентом Сербии Т. Николичем и Президентом Черногории Ф. Вучановичем и др. видными политичес-

кими и общественными деятелями этих балканских республик.

РПЦ поддерживала братскую Болгарскую Православную Церковь в процессе преодоления последствий раскола. После того как Европейский суд по правам человека поддержал раскольников, оспоривших



Встреча Патриарха Московского и всея Руси Кирилла с патриархом Болгарским Максимом. София. 27 апр. 2012 г.

действия Болгарского гос-ва по восстановлению законных прав канонической Болгарской Церкви, Русская Церковь оказала канонической Церкви юридическую помощь. Обсуждению этой темы была посвящена встреча К. и Президента Болгарии Г. Пырванова, к-рая состоялась в Москве 6 февр. 2009 г. 27–29 апр. 2012 г. К. посетил Болгарскую Православную Церковь и встретился с патриархом Болгарским Максимом и представителями власти Болгарского государства, обсудив с ними взаимодействие сестринских Церквей в сфере духовного и религиозного образования и православного паломничества.

20 янв. 2011 г. глава Кипрской Православной Церкви архиеп. Хризостом II прибыл в Москву для участия в церемонии вручения премии Международного фонда единства православных

жение христианских ценностей в жизни общества» им. Святейшего патриарха Алексия II. 21 янв. состоялась встреча архиеп. Хризостома II с Московским Патриархом; в тот же день предстоятели Русской и Кипрской Церквей имели беседу с Президентом РФ Медведевым.

8–11 июня 2012 г. состоялся офици. визит К. в пределы Кипрской Церкви. Предстоятели 2 Церквей обсудили перспективы сотрудничества, в т. ч. в сфере паломничества, затронули вопросы общеправосл. взаи-



Патриарх Московский и всея Руси Кирилл совершает Божественную литургию в сослужении Архиепископа Новой Юстинианы и всего Кипра Хризостома II в храме Св. Софии Премудрости Божией. Кипр. 10 июня 2012 г.

модействия. 8 июня К. и члены делегации РПЦ приняли участие в торжественном заседании Свящ. Синода Кипрской Церкви. В приветственном слове Хризостом II отметил, что «в нынешней сложной и трагической ситуации жители острова исполнены ожидания, что она [РПЦ] продолжит свои усилия по урегулированию кипрской проблемы». В ответном приветствии Патриарх заверил греческих иерархов: «Я также ощущаю долг выразить поддержку Кипрской Церкви во времена испытаний, возвысить голос в защиту христианских святынь, обсудить совместные шаги в деле сохранения христианства в регионе». 9 июня К. в присутствии архиеп. Хризостома II совершил освящение закладного камня в р-не Калойири г. Лимасола, на месте строительства



Патриарх Кирилл служит в соборе Воскресения Христова в Подгорице, Черногория. 7 окт. 2013 г.

народов «За выдающуюся деятельность по укреплению единства православных народов. За утверждение и продви-





Патриарх Московский и всея Руси Кирилл на торжественном заседании Свящ. Синода Кипрской Православной Церкви. Никосия. 8 июня 2012 г.

храма свт. Николая Чудотворца для русскоязычной общины, при котором планируется открыть духовный центр и школу. 10 июня, в Неделю всех святых, К. и Кипрский архиеп. Хризостом II совершили Божественную литургию в храме Св. Софии в Никосии. По завершении литургии Хризостом II вручил Патриарху Московскому и всея Руси высшую награду Кипрской Православной Церкви — золотой орден ап. Варнавы. Во время переговоров К. с Хризостомом II и членами Свящ. Синода, в к-рый входят все иерархи Кипрской Церкви, были затронуты вопросы развития двусторонних отношений, подходы Церквей к урегулированию кипрской проблемы, а также темы общеправосл. значения. На встрече К. с Президентом Республики Кипр Д. Христофиасом обсуждались духовные аспекты мирового кризиса. Отношения Русской и Кипрской Церквей и общеправосл. вопросы стали предметом переговоров К. с делегацией Кипрской Православной Церкви во главе с архиеп. Хризостомом II, к-рая прибыла в Россию для участия в торжествах по случаю 1025-летия Крещения Руси.

В годы предстоятельства К. получили дальнейшее развитие взаимоотношения между Русской и Румынской Церквами (в частности, сотрудничество в области духовного образования), несмотря на существующие расхождения (прежде всего

вслед учреждения епархии Румынской Церкви на канонической территории РПЦ в Молдавии). Важным событием стал визит в Россию делегации Румынской Православной Церкви, состоявшийся 8 окт. 2012 г., и ее встреча с К. в Троице-Сергиевой лавре.

23–30 мая 2012 г. Предстоятель Элладской Православной Церкви Архиепископ Афинский и всей Эллады *Иероним II* во главе большой делегации совершил офиц. визит в пределы Московского Патриархата. 24 мая, в праздник Вознесения Господня и св. равноапостольных Ме-



Встреча Патриарха Московского и всея Руси Кирилла с Архиепископом Афинским и всей Эллады Иеронимом. Москва. 23 мая 2012 г.

фодия и Кирилла, предстоятели Русской и Элладской Церквей совершили Божественную литургию в Успенском соборе Московского Кремля, после чего приняли участие в церемонии открытия Дней славянской письменности и культуры на Васильевском спуске. В тот же день состоялась встреча представителей Русской и Элладской Церквей с Президентом РФ Путиным. 25 мая



вершили Божественную литургию в храме вмч. Пантелеимона в Афинах. В ходе визита К. посетил благотворительную организацию Афинской архиепископии «Апостоли» (Миссия), афинские храмы. 3 июня предстоятель РПЦ принял участие в заседании Свящ. Синода Элладской Церкви, в ходе к-рого состоялись переговоры К. с архиеп. Иеронимом и членами Свящ. Синода Элладской Церкви. Обсуждались вопросы паломничества, обмена студентами и развития сотрудничества в сфере богословских исследований. Особое внимание было уделено ситуации в Сирии. К. был удостоен выс-

Слово Патриарха Кирилла после богослужения в храме вмч. Пантелеимона в Афинах. 2 июня 2013 г.

прошли переговоры К. и архиеп. Иеронима II. Особое внимание было уделено сотрудничеству Русской и Элладской Церквей в социальной сфере (в помощь греческим семьям,

пострадавшим от экономического кризиса, Русская Церковь собрала 17 млн р.). Речь шла об организации совместной работы в области паломничества, о принесении святынь для поклонения, о сотрудничестве в сфере богословского образования, в информационной деятельности. Были затронуты актуальные темы общеправославного взаимодействия. Архиеп. Иероним II побывал в Москве, С.-Петербурге, Кронштадте, встретился с преподавателями и со студентами МДА и СПбДА.

1–7 июня 2013 г. по приглашению архиеп. Иеронима II и Свящ. Синода Элладской Православной Церкви К. посетил Грецию. 2 июня К. и архиеп. Иероним со-

вершили Божественную литургию в храме вмч. Пантелеимона в Афинах. В ходе визита К. посетил благотворительную организацию Афинской архиепископии «Апостоли» (Миссия), афинские храмы. 3 июня предстоятель РПЦ принял участие в заседании Свящ. Синода Элладской Церкви, в ходе к-рого состоялись переговоры К. с архиеп. Иеронимом и членами Свящ. Синода Элладской Церкви. Обсуждались вопросы паломничества, обмена студентами и развития сотрудничества в сфере богословских исследований. Особое внимание было уделено ситуации в Сирии. К. был удостоен выс-

шей награды Элладской Православной Церкви — Большого креста ап. Павла. На встречах К. с Президентом Греции К. Папульясом и премьер-министром страны А. Самарасом основными темами обсуждения стали: корреляция законодательных и нравственных норм, нравственный кризис



совр. человечества как первопричина мирового финансового кризиса, обсуждалась роль Церкви в жизни общества и защита духовных ценностей в совр. мире, особое внимание было уделено развитию паломничества и жизни русскоязычной диаспоры в Греции. Одной из важных тем стало положение на Ближ. Востоке, где происходит вытеснение христиан. Глава Греческой Республики вручил предстоятелю РПЦ высокую гос. награду — Большой крест ордена Почета.

Во время паломничества К. на Афон, продлившегося до 7 июня, состоялась встреча предстоятеля РПЦ с членами Свящ. эпископии Св. Горы и губернатором Афона. К. совершил литургии в храмах Русского Свято-Пантелеимонова мон-ря, поклонился святыням обители, посетил монастырскую мельницу — место трудов прп. Силуана Афонского, осмотрел отреставрированные монастырские строения. Предстоятель РПЦ посетил *Великую Лавру*, монастыри *Иверский*, *Пантократор*, *Зограф*, *Хиландар*, *Ватопед*, скиты Ильинский, Андреевский и *Ксилур-*



Патриарх Московский и всея Руси Кирилл совершает Божественную литургию в Покровском храме Свято-Пантелеимонова мон-ря. Афон. 7 июня 2013 г.

гу, ознакомился с ходом восстановительных работ в скиту Ст. Русик.

26 июля 2013 г. К. встретился с представителями Элладской Православной Церкви, участвовавшими



Посещение Патриархом Кириллом скита Ксилургу. Афон. 6 июня 2013 г.

в праздновании 1025-летия Крещения Руси.

Архиеп. Тиранский и всей Албании Анастасий принял участие в интронизации К. 1 февр. 2009 г. 2 февр. в Патриаршей резиденции в Чистом пер. состоялась встреча К. с архиеп. Анастасием. Патриарх выразил надежду, что и впрямь Русская и Албанская Православные Церкви будут трудиться, «поддерживая усилия многих к укреплению и сохранению всеправославного единства, чтобы православное свидетельство становилось все более сильным, чтобы пастырские и миссионерские усилия Православных Церквей достигали большей координации» (Святейший Патриарх Кирилл встретился с Предстоятелем Албанской Церкви. 2.02.2009 // РПЦ: Офиц. сайт МП). 26 июля К. встретился с митр. Корчинским Иоанном и иереем Михаилом Санеллари — представителями Албанской Православной Церкви, прибывшими на торжества по случаю 1025-летия Крещения Руси.

В авг. 2012 г. состоялся первый в истории визит Патриарха Московского и всея Руси в пределы Польской Православной Церкви, во время к-рого К. и митр. Вар-

шавский и всей Польши Савва совершили Божественную литургию в день Преображения Господня на Св. горе Грабарка при огромном стечении верующих со всех уголков Польши. Состоялись также встречи К. с президентом страны и маршалом сената Республики Польши. Отношения РПЦ с Православной Церковью Чешских

земель и Словакии развивались динамично: в 2009–2012 гг. состоялись многочисленные встречи

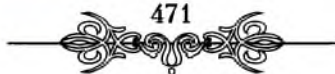


Патриарх Московский и всея Руси Кирилл и Митрополит всея Америки и Канады Иона совершают Божественную литургию в Успенском соборе Московского Кремля. 3 мая 2009 г.

К. с митр. Чешских земель и Словакии Христофором, на к-рых обсуждались основные вопросы участия наших Церквей в межправосл. сотрудничестве, а также возможность помощи со стороны Русской Церкви в развитии Православия в Чехии и Словакии. Русская Церковь оказывает всестороннюю, в т. ч. материальную, поддержку Церкви Чешских земель и Словакии, значительную часть прихожан которой составляют выходцы с Украины и из России. К. поддержал братскую Церковь и в трудные 2013–2014 гг., когда в результате внутренних конфликтов и попыток прямого вмешательства извне в дела автокефальной Церкви Церковь Чешских земель и Словакии была на грани раскола.

Особые отношения связывают РПЦ и с Православной Церковью в Америке, для к-рой Русская Церковь является Церковью-Матерью. Предстоятели ПЦА в эти годы неоднократно посещали К.; в ходе встреч особое внимание уделялось вопросам миссионерства и правосл. просвещения, сотрудничества в деле консолидации Православия в Сев. и Юж. Америке. РПЦ сыграла важную роль в стабилизации ситуации в ПЦА в 2011–2012 гг.

В годы Патриаршества К. стал традицией привоз правосл. святынь для поклонения на территорию



РПЦ, были налажены связи с разными регионами православного мира. Миллионы верующих получили возможность поклониться деснице свт. Спиридона Тримифунтского с о-ва Керкира (сент.—окт. 2010), поясу Пресв. Богородицы из монастыря Ватопед на Афоне (окт.—нояб. 2011), честной главе вмч. Пантелеи-



моны из Русского Пантелеимонова мон-ря на Афоне (окт.—нояб. 2012, Киев), кресту ап. Андрея Первозванного из собора ап. Андрея Первозванного в г. Патры (июль—авг. 2013), дарам волхвов из монастыря прп. Павла на Афоне (6 янв.—5 февр. 2014). Святыни стали привозить не только в столицы, но и в отдаленные уголки России. Кроме того, были установлены прямые контакты, когда реликвии доставлялись непосредственно в отдельные города: напр., в окт. 2010 г. в Екатеринбург были принесены мощи

сщмч. Киприана и мц. Иустины из одноименного храма в Менико на о-ве Кипр, в авг.—сент. 2011 г. в Дмитров и в авг.—сент. 2012 г. в Тюмень — мощи вмч. Димитрия Солунского из Фессалоники, в июле 2012 г. в г. Сосновый Бор — частицы мощей свт. Николая Чудотворца из кафедрального собора свт. Николая Мирликийского г. Александруполис в Греции.



но-католический форум с участием иерархов и богословов Поместных Православных Церквей и Римско-католической Церкви, впервые созданный в 2008 г. по инициативе РПЦ и католич. Совета епископских конференций Европы. Форум представил общую позицию собравшихся по мн. актуальным вопросам, в т. ч. по совр. проблемам церковно-государственных отношений, духовно-нравственным истокам всеобщего экономического кризиса. Особым направлением контактов РПЦ и Римско-католической Церкви при К. стали вопросы совместной деятельности в области социального служения и выработки модели современных экономических отношений, соответствующих традиционному христианским

ценностям. С 2010 г. в Москве прошел ряд симпозиумов по проблеме этики бизнеса, организованных экспертным советом «Экономика и этика» при Патриархе Московском и всея Руси и Фондом кард. Поля Пупара, почетного председателя папского Совета по культуре. Важное место в православно-католическом диалоге занимают миротворческие усилия, в частности призывы К. и папы Римского Франциска к дипломатическому разрешению военного

конфликта в Сирии, высказанные в 2013 г.

Всеночное бдение
в Казанском кафедральном
соборе С.-Петербурга.
Встреча Креста
ап. Андрея Первозванного.
11 июля 2012 г.

этике бизнеса, организованных экспертным советом «Экономика и этика» при Патриархе Московском и всея Руси и Фондом кард. Поля Пупара, почетного председателя папского Совета по культуре. Важное место в православно-католическом диалоге занимают миротворческие усилия, в частности призывы К. и папы Римского Франциска к дипломатическому разрешению военного

конфликта в Сирии, высказанные в 2013 г.

В авг. 2012 г. в ходе визита К. в Польшу был подписан знаменательный документ — Совместное обращение к народам России и Польши от лица РПЦ и Польской католической Церкви. Этот документ позволил 2 Церквам взглянуть на историю 2 народов из перспективы христ. примирения и открыть новую страницу во взаимоотношениях не только между русскими и поляками, но и между православными и католиками. В документе изложен подход, позволяющий решить накопившиеся проблемы в отношениях между народами, контакты которых вплоть до самого последнего времени были омрачены враждой и войнами: «После Второй мировой войны и болезненного опыта атеизма, навязанного нашим народам, сегодня мы вступаем на путь духовного и материального обновления. Чтобы быть постоянным, это обновление должно стать, прежде всего, обновлением человека, а через человека — обновлением взаимных отношений между Церквями и народами... Путем к такому обновлению является братский диалог. Он должен помочь лучше узнать друг друга, восстановить взаимное доверие и таким образом привести к примирению. Примирение же подразумевает готовность прощать пережитые обиды и несправедливости. Мы призываем наших верующих просить прощения за нанесенные друг другу обиды, несправедливость и всякое зло. Мы верим, что это первый и самый важный шаг к восстановлению взаимного доверия, без которого нет ни прочного человеческого сообщества, ни подлинного примирения. Прощение, конечно, не означает забвение. ...Простить — значит отказаться от мести и ненависти, участвовать в созидании согласия и братства между людьми, нашими народами и странами, что является основой мирного будущего... События нашей общей, зачастую сложной и трагической истории иногда порождают взаимные претензии и обвинения, которые не позволяют затянуться старым ранам. Объективное познание фактов, выявление драм прошлого и масштабов трагедии ныне становится неотложным делом историков и специалистов. ...Мы убеждены, что их усилия позволяют познать нефальсифициро-



ванную историческую истину, помогут развеять сомнения и избавиться от негативных стереотипов. Мы считаем, что прочное примирение как фундамент мирного будущего может быть достигнуто лишь на основе полной правды о нашем общем прошлом. Мы обращаемся ко всем, кто стремится к добру, прочному миру и счастливому будущему: к политикам, общественным деятелям, ученым, людям искусства и культуры, верующим и неверующим, представителям Церкви — предпринимайте постоянные усилия ради развития диалога, поддерживайте то, что позволяет восстановить взаимное доверие, сближает людей друг с другом и способствует созиданию



воззренческие и психологические предпосылки для того, чтобы окончательно перевернуть тяжелую страницу, на которой написаны взаимные обвинения, пришедшие к нам из прошлого, и начать новую страницу в отношении двух христианских народов, перед которыми стоят одинаковые вызовы, связанные с разрушением христианской культуры в Европе, с отказом от христианских нравственных ценностей» (РПЦ: Офиц. сайт МП. 9.09.2012).

В работе Смешанной международной комиссии по богословскому диалогу между Римско-католической и правосл. Церквами основным разделяющим вопросом остается роль Римского епископа в христианской Церкви. Делегация РПЦ занимала на заседаниях комиссии последовательную позицию,

*Патриарх Кирилл
у мемориала советским
воинам-освободителям
и Могилы
Неизвестного Солдата
в Варшаве. Авг. 2012 г.*

настаивая на необходимости более детального изучения проблемы соотношения первенства и

соборности в жизни христ. Церкви. Для обозначения т. зр. РПЦ в православно-католич. диалоге и в межправосл. отношениях К. и Свящ. Синод 26 дек. 2013 г. приняли документ «Позиция Московского Патриархата по вопросу о первенстве во Вселенской Церкви», где обосновывается традиц. для правосл. Церкви подход к решению этого вопроса: наделение первенствующего по чести иерарха во Вселенской Церкви властными функциями по отношению к др. Церквам является экклезиологическим искажением, приводящим к уничтожению автокефального устройства Православных Поместных Церквей.

В последние годы шла работа по разрешению проблем, существующих в двусторонних отношениях, в частности в связи с непростой ситуацией на Зап. Украине, где в результате насильственных действий греко-католиков на рубеже 80-х и 90-х гг. XX в. православные были лишены храмов и до сих пор чувствуют себя ущемленными в правах. Продолжается деятельность учрежденной в 2004 г. Совместной рабо-

чей группы по рассмотрению проблем в отношениях между РПЦ и Римско-католической Церковью в России.

Отношения с протестантскими деноминациями. Одна из главных задач деятельности Русской Церкви на мировой арене — свидетельствовать непреходящее значение христ. ценностей в жизни общества. К. считает необходимым создание механизмов сотрудничества РПЦ с различными орг-циями как в странах ее пастырской ответственности, так и за рубежом для воплощения этих норм в жизнь. При этом он полагает, что «Церковь не может что-то навязывать кому бы то ни было. Она может пользоваться только методом убеждения и свидетельствовать о собственном опыте» (Доклад на Архиерейском совещании 2010 г. // Собрание трудов. Сер. 1. 2012. С. 181). Союзниками РПЦ в деятельности по сохранению христ. нравственных ценностей могут быть и те религ. орг-ции, к-рые, пребывая вне общения с правосл. Церковью, «сохраняют основные христианские истины и традиционную мораль». Но таких, по мнению К., становится все меньше, т. к. идет процесс секуляризации протестант. среды, к-рая и в богословии, и в экклезиологии, и в области морали все более и более подпадает под влияние антихрист. идеологии и отдаляется от христ. норм жизни. Именно сегодня, считает К., «со всей очевидностью обнаружилось фундаментальное различие между Православием и протестантизмом, высветилась главная проблема, лежащая в его основе: Православие хранит норму апостольской веры и церковного устройства, как она запечатлена в Священном Предании Церкви, и видит своей задачей постоянную актуализацию этой нормы во имя осуществления пастырских и миссионерских задач. В протестантизме же во имя решения тех же самых задач допускается такое богословское развитие, которое реформирует саму эту норму» (Там же. С. 184). Либерализация нравственных норм ярко проявилась, в частности, в благословении рядом протестант. деноминаций «однополовых союзов» и в посвящении в пасторское и епископское достоинство открытых гомосексуалистов. По этой причине РПЦ вынуждена была прервать отношения с Епископальной Церковью в США

свободного от насилия и войн мирного будущего наших стран и народов» (Совместное послание народам России и Польши председателя Русской Православной Церкви Патриарха Московского и всея Руси Кирилла и Председателя Епископской Конференции Польши Архиепископа Юзефа Михалика, митрополита Перемышльского. 17.08.2012 // РПЦ: Офиц. сайт МП). В интервью телеканалу «Россия», подводя итоги этого исторического акта, К. сказал: «В диалоге с Католической Церковью Польши, который длился три года, мы договорились о том, что ключевым словом в этом акте примирения должно быть слово «прости». Мы просим друг у друга прощения — как христианские общины, как христианские народы, исполняя волю Самого Спасителя. Мы хотим в наших двусторонних отношениях продемонстрировать нашу верность Христу, нашу верность евангельским ценностям, ибо во имя этой принадлежности к евангельским ценностям мы испрашиваем друг у друга прощение. И я глубоко убежден, что сегодня созданы миро-



и с Лютеранской Церковью Швеции. Невозможность богословского диалога не отменяет сотрудничество в социальных, нравственных, экологических и др. актуальных для всего человечества вопросах. Но даже и здесь, как отмечает К., далеко не все протестант. церкви и объединения осознают опасность пересмотра своей этической доктрины и даже экклезиологии в угоду греховным обычаям секулярного мира. «В этих условиях,— заключает К.,— поиски вероучительных консенсусов, которыми занимались участники диалога на протяжении десятилетий, во многом теряют смысл» (Доклад на Архиерейском Соборе 2013 г. // ЖМП. 2013. № 3. С. 44).

К. оценивает совр. положение межхрист. орг-ций как «затяжной кризис», причины к-рого он видит в «поляризации христиан между либеральным и традиционным прочтением христианского послания» (Предстоятель РПЦ рассказал о деятельности ОВЦС Московского Патриархата. 2.02.2010 // РПЦ: Офиц. сайт. МП). В значительной мере это свойственно крупнейшей международной христ. орг-ции — ВСЦ, стоящей перед задачей найти баланс в отношениях между правосл. и протестант. Церквами — членами ВСЦ. Взаимодействие в рамках КЕЦ осложнено отказом этой организации рассматривать в качестве своего члена Эстонскую Православную Церковь Московского Патриархата (при членстве в КЕЦ соответствующей структуры К-польского Патриархата), что делает участие РПЦ в работе этой орг-ции невозможным. Более успешно развивается деятельность созданного по инициативе К. Христианского межконфессионального консультативного комитета стран СНГ и Балтии (ХМКК), т. к. практически все христ. общины Восточноевропейского региона придерживаются традиц. взгляда на нравственные ценности христианства. 4 февр. 2010 г. в Москве состоялось пленарное заседание ХМКК, посвященное теме «Христианская семья — «малая церковь» и основа здорового общества»; в итоговом документе была отражена совместная позиция, в основе к-рой убежденность в неизменности традиц. семейных ценностей. В февр. 2014 г. в С.-Петербурге состоялся IV пленум ХМКК, в работе к-рого приняли участие представители христ.

Церквей Азербайджана, Армении, Белоруссии, Казахстана, Киргизии, Латвии, Литвы, Молдавии, России, Таджикистана, Узбекистана, Украины и Эстонии. Основными темами пленума были кризис института семьи и проблемы сиротства. В обращении к участникам пленума К. написал: «Сегодня мы становимся свидетелями кризиса семейных ценностей, который связан с отказом от норм христианской морали и, в свою очередь, ведет к обострению многих социальных проблем, в том числе и проблемы сиротства. Будучи учениками Господа нашего Иисуса Христа, мы призваны общими усилиями противостоять устанавливаемым секулярным обществом нормам и правилам, идущим вразрез с Божественными установлениями. В связи с этим одно из ключевых направлений межконфессионального диалога состоит в том, чтобы в условиях стремительно меняющегося мира способствовать сохранению традиционных представлений о браке, укреплению семейных уз и формированию у молодых людей ответственного отношения к материнству и отцовству как к дару и милости Божией. Мы также должны помогать детям, оставшимся без попечения родителей, всячески содействовать их усыновлению, дабы тем самым явить окружающим пример той любви, которая является нравственной основой института христианской семьи» (РПЦ: Офиц. сайт МП. 26.02.2014).

Отношения с Древними Восточными Церквами. Активно развиваются отношения с *Армянской Апостольской Церковью*. К. неоднократно встречался с Верховным Патриархом и Католикосом всех армян *Гарегиним II*. В янв. 2010 г. Католикосу Гарегину II была вручена премия Международного фонда един-

ства православных народов за 2009 г. 16–18 марта 2010 г. К. совершил 1-й офиц. визит в Армению и освятил закладной камень рус. кафедрального собора в честь Воздвижения Креста Господня в Ереване, при к-ром планируется создать представительство РПЦ в Армении. Состоялась презентация книг К. «Слово пастыря» и «Свобода и ответственность», изданных на арм. языке. По итогам визита была подписана совместная декларация, в к-рой изложен план 2-стороннего сотрудниче-



Освящение закладного камня в основание храма в честь Воздвижения Честного и Животворящего Креста Господня в Ереване. 18 марта 2010 г.

ства на ближайшие годы. 26 апр. 2010 г. в ходе Всемирного саммита религ. лидеров в Баку К., Католикос Гарегин II и глава Управления мусульман Кавказа Аллахшукюр Паша-заде подписали декларацию о сотрудничестве по урегулированию конфликта в Нагорном Карабахе. 28 нояб. 2011 г. состоялся 2-й офиц. визит К. в Армению, где он, в частности, на заседании президиума Межрелигиозного совета стран СНГ совместно с Гарегиним II

Открытие Всемирного саммита религиозных лидеров в Баку. 26 апр. 2010 г.

и А. Паша-заде подписал новую декларацию о мирном урегулировании карабахского вопроса и о намерении содейство-





Патриархат, К. встречался с предстоятелем Коптской Церкви Патриархом *Шенудой III*. Деле-

*Встреча
Патриарха Московского
и всея Руси Кирилла
с Патриархом Коптской
Православной Церкви
Шенудой III.
10 апр. 2010 г.*

гация РПЦ присутствовала на интронизации его преемника Патриарха *Феодора II* 18 нояб.

вать сохранению культурного наследия народов Южнокавказского региона. Указом Президента Армении С. А. Саргсяна К. был представлен к высшей гос. награде Армении — ордену св. Месропа Маштоца. 17 сент. 2013 г. К. присутствовал на совершенной Гарегином II церемонии открытия Армянского храмового комплекса в Москве и освящения кафедрального собора в честь Преображения Господня, самого большого храма Армянской Церкви за пределами Армении. В заключение церемонии

2012 г. К. неоднократно выступал с призывами встать на защиту коптов в связи с погромами христиан, участвовавшими начиная с 2011 г. в ходе политических волнений в Египте.



*Встреча Патриарха Московского
и всея Руси Кирилла
с маронитским Патриархом
Бешарой Бутросом ар-Раи.
Бейрут. 16 нояб. 2011 г.*

Этот же вопрос был одним из ключевых на встрече К. с послом Египта в Москве 12 апр. 2013 г.

Вопрос о положении христиан в странах Ближ. Востока был основным и на встречах К. в Сирии и Ливане в нояб. 2011 г. с Патриархом *Маронитской католической Церкви* Бешарой Бутросом ар-Раи (Бейрут), с членами проходившего в это время Совета католич. патриархов Востока, в частности с халдейским Патриархом Вавилона кард. Эммануэлем III Делли, с Патриархом Коптской католической Церкви кард. Антонием Нагибом, с греко-католи-

ческим (мелькитским) Патриархом Григорием III Лахамом, с сирокатолическим Патриархом Антиохийским Игнатием Иосифом III Юнаном и лат. Патриархом Иерусалима Фуадом Туалем.

Участие в межрелигиозном диалоге. По убеждению К., в современном мире межрелиг. диалог «должен стать важной частью общих усилий, направленных на построение мирных и справедливых отношений между народами, между людьми разных религий и национальностей, между людьми разных политических взглядов и убеждений» (Святейший Патриарх Кирилл и участники Группы высокого уровня по межрелигиозному диалогу встретились с генеральным директором ЮНЕСКО Коитиро Мацуурой 22 июля 2009 г. // РПЦ: Офиц. сайт МП).

В 2009 г. К. стал сопредседателем Межрелигиозного совета СНГ. В 2010 г. в Баку прошел Всемирный саммит религ. лидеров, в котором участвовали ведущие представители мировых религий и европейских социально-политических структур. В мае 2012 г. К. принял участие в IV съезде лидеров мировых и традиционных религий в Астане. На съезде был создан Совет мировых религ. лидеров, К. вошел в его состав.

Участие К. в межрелиг. диалоге встречает поддержку у мн. политических деятелей, в т. ч. руководителей гос-в, и в международных организациях. На Архиерейском Соборе 2011 г. К. с удовлетворением отметил, что «все большее число государств воспринимает Московский Патриархат как достойного и авторитетного участника международного диалога». Конструктивные отношения сложились с руководством и общественными орг-циями Италии и Германии (в рамках российско-герм. форума гражданских об-в «Петербургский диалог» и российско-итал. форума-диалога по линии гражданских об-в). Ведутся плодотворные переговоры о более активном участии в общественном диалоге с Республикой Кореей и Турцией.

Важной составляющей международной деятельности К. являются его прямые переговоры и встречи с главами гос-в и международных орг-ций, на к-рых он представляет позицию РПЦ и всего Православия по актуальным проблемам развития человечества, отстаивает православную т. зр. на процессы, идущие



*Трехсторонняя встреча
религиозных лидеров России и Закавказья.
Ереван. 28 нояб. 2011 г.*

мнии К., Гарегин II и Президент Армении Саргсян открыли памятник, символизирующий братские отношения РПЦ и Армянской Апостольской Церкви.

Поддерживаются дружественные отношения и с др. нехалкидонскими Церквами. 10 апр. 2010 г., во время визита в правосл. Александрийский



(с Председателем Государственного Совета Р. Кастро — 2009, с Пред-

*На встрече
Патриарха Московского
и всея Руси Кирилла
с Генеральным директором
ЮНЕСКО
Коитиро Мацуурой.
22 июня 2009 г.*

седателем Националь-

в разных странах и сообществах стран, предпринимает конкретные дипломатические усилия по защите прав, а часто и самой жизни христиан. За годы первосвятительского служения К. встречался с руководством Абхазии (с Президентом С. В. Багапшем — 2010, с Президентом А. З. Анквабом — 2013), Армении (с Президентом С. А. Саргсяном — 2010, 2011), Болгарии (с Президентом Г. Пырвановым — 2009, с премьер-министром С. Станишевым — 2009; с Президентом Р. Плевнелиевым, Председателем Совета министров Б. Борисовым и Председателем Народного Собрания Ц. Цачевой — 2012, с царем Симеоном II — 2013), Венгрии (с министром социальных ресурсов З. Балогом — 2013), Гватемалы (с Президентом А. Коломом Кабальеросом — 2010), Германии (с Президентом К. Вульфом — 2010), Греции (с премьер-министром Г. Папандреу — 2009, 2010,

власти Р. Аларконом де Кесадой — 2010), Ливана (с Президентом М. Сулейманом — 2010, 2011, 2013, с премьер-министром С. Харири — 2010), Монако (с кн. Монако Альбертом II — 2013), Палестинской автономии (с главой М. Аббасом — 2010, 2011, 2012, 2013), Польши (с Президентом Б. Коморовским, с маршалом Сената Б. Борусевичем — 2012), Сербии (с первым заместителем председателя Правительства Республики, министром внутренних дел И. Дачичем — 2012, с Президентом Т. Николичем — 2013), Сингапура (с министром иностранных дел Дж. Ео — 2009), Сирии (с Президентом Б. Асадом — 2011, премьер-министром А. Сафаром — 2011), Словении (с Президентом Д. Тюрком — 2010), США (с Президентом Б. Обамой — 2009), Черногории (с Президентом Ф. Вуяновичем — 2009, с премьер-министром Черногории М. Джукановичем — 2013), Эквадора (с Президентом Р. Корреа — 2009, 2013), Юж. Осетии (с Президентом Э. Дж. Ко-

*На IV съезде
лидеров мировых
и традиционных религий
в Астане, Казахстан.
30 мая 2012 г.*

койты — 2011), Японии (с имп. Акихито — 2012, с премьер-министром Ё. Нодой — 2012), ЕС (с Генеральным секретарем Совета Европы Т. Ягландом — 2013) и др.

Служение К. как правящего епископа Москвы. К. уделяет большое внимание развитию правосл. приходов и монастырей в столице. Более половины всех патриарших богослужений в течение года совершаются в соборах Москвы, в московских обителях, на монастырских подворьях и в приходских храмах.

В первый же год патриаршего служения К. поставил перед духовенством Москвы задачу усиления в приходах и благочиниях миссионерской, катехизической, религиозно-образовательной, молодежной и социальной работы, в т. ч. посредством введения должностей помощников настоятелей по различным областям служения. Ввиду существенного повышения ответственности клириков и благочинных и нагрузки на них в работе с паствой К. принял решение об окормлении приходов по благо-



*Патриаршее служение
в ц. Преображения Господня
на Болвановке. Москва. 1 апр. 2011 г.*

чинническим и адм. округам Москвы викариями Московской епархии. 22 дек. 2010 г. Патриарх объявил об этом на ежегодном Московском епархиальном собрании. В обязанности викариев входят: наблюдение за выполнением патриарших указов и распоряжений, постановлений епархиального собрания и епархиального совета, совершение богослужений в храмах в престольные или иные знаменательные для прихода праздники, взаимодействие с органами управления адм. округа и местного самоуправления в решении вопросов социального и просветительского порядка, в подборе участков для строительства храмов в новых жилых микрорайонах и непосредственное участие в их проектировании, строительстве и благоустройстве, забота об организации социальной, образовательной и молодежной работы в подведомственных приходах, координация деятельности с профильными епархи-



с Президентом К. Папульясом — 2013, с премьер-министром А. Самарасом — 2013), Израиля (с Президентом Ш. Пересом — 2012), Иордании (с кор. Абдаллой II ибн аль-Хусейном — 2012), Ирландии (с Президентом М. Макэлис — 2010), Кипра (с Президентом Д. Христодифасом — 2012), Китая (с Председателем Китайской Народной Республики Си Цзиньпином — 2013), Кубы



альными комиссиями, работа с клириками храмов соответствующего округа, а также с иными лицами из руководства приходов или из числа благодетелей.

В дальнейшем предстоятель предложил использовать в отношении Москвы те же адм. принципы, что лежат в основе инициативы Свящ.



освящением новопостроенных церквей. В 2009 г. Патриарх совершил чин основания храма в честь Покрова Пресв. Богородицы в Ясеневе (30 июня) и освящение ц. Введения во храм Пресв. Богородицы на Рязанском просп. (4 дек.). В 2010 г. Патриарх освятил воссозданный Никольский собор Николо-Угрешского ставропигиального мон-ря (22 мая), храм Троицы Живоначальной при НИИ скорой помощи

Патриарх Кирилл на епархиальном собрании в Москве. 28 дек. 2012 г.

им. Н. В. Склифосовского (13 июня), храм Рождества Иоанна Предтечи на Пресне после фундаментальной реставрации (7 июля), храм в честь Казанской иконы Божией Матери в Богородице-Рождественском ставропигиальном жен. монастыре в Москве (7 нояб.), собор в честь Рождества Пресв. Богородицы Зачатьевского мон-ря, воссозданный к 650-летию обители (25 нояб.).

К 2010 г. в Московской городской епархии насчитывалось 837 храмов и часовен (90 — в стадии строительства), богослужения регулярно совершались в 271 церкви. По этому показателю Москва стояла на последнем месте в РФ по соотношению количества храмов с количеством правосл. жителей. По мнению Патриарха, высказанному им на Московском епархиальном собрании 22 дек. 2010 г., «данная статистика



Освящение закладного камня в основание храма в честь Введения во храм Пресв. Богородицы в Вешняках. 4 окт. 2011 г. Москва

Синода по разукрупнению епархий. Были разработаны предложения по созданию в столице территориальных вик-ств. 27 дек. 2011 г. Свящ. Синод по предложению Патриарха принял постановление об образовании в пределах московских адм. округов вик-ств: Центрального, Южного, Юго-Западного, Западного, Северо-Западного (включая приходы на территории Зеленоградского адм. округа), Северного, Северо-Восточного, Восточного, Юго-Восточного и вик-ства в пределах территорий, планируемых к включению в адм. границы Москвы (Викариатство новых территорий). Своим распоряжением от 31 дек. того же года Патриарх назначил управляющих территориальными викариатствами. Московским викариям, секретарю по Москве, службам Московской Патриархии поручено руководствоваться в своей деятельности утвержденным Свящ. Синодом «Положением о епархиальных викариатствах Русской Православной Церкви». Все московские викарии были включены в епархиальный совет Москвы по должности. Ставропигиальные и московские епархиальные монастыри, согласно патриаршему распоряжению, находятся в подчинении Патриарха через Сергиево-Посадского архиеп. *Феогнота*, председателя Синодального отдела по делам мон-рей.

Уделяя много внимания вопросам увеличения числа православных храмов, К. возглавлял богослужения, связанные с основанием или

со всей очевидностью свидетельствует о необходимости продолжения усилий по скорейшему строительству новых храмов, особенно в «спальных» районах Москвы».

В 2011 г. в Москве началась реализация «Программы-200» по возведению правосл. храмов — крупнейшего совместного строительного проекта Московской Патриархии и правительства Москвы со времени воссоздания храма Христа Спасителя. В столице должны появиться 200 новых церковно-приходских комплексов, включающих не только храмы, но и необходимые здания для миссионерской и социальной работы. Начало программе было положено 29 апр. 2011 г., когда Патриарх освятил закладной камень в основание ц. во имя равноапостольных Кирилла и Мефодия в память о жертвах теракта на Дубровке. В тот же день Патриарх совместно с мэром столицы С. С. Собяниным возглавил 1-е заседание Попечительского совета Фонда поддержки строительства храмов Москвы. 28 сент. К. освятил закладной камень в основание ц. во имя свт. Стефана Пермского в Юж. Бутове, 4 окт. — закладной камень в основание церкви в московском р-не Вешняки. В том же году К. совершил великое освящение московских церквей: в честь иконы Божией Матери «Утоли моя печали» в Марине (27 февр.), Успения Божией Матери в Печатниках (12 марта), Успения Пресв. Богородицы в Троице-Лыкове (30 окт.).

В 2012 г. Патриарх совершил великое освящение церквей: Живоначальной Троицы в Ст. Черёмушках (29 янв.), вмч. Димитрия Солунского на Благуже (26 февр.), свт. Николая Чудотворца в Кузнецкой слободе (1 апр.), во имя св. кн. Игоря Черниговского в Переделкине Московской обл. (17 июня), Трехсвятительской в Коломенской ДС (12 авг.), мучениц Веры,

Надежды, Любви и матери их Софии при Федеральном научно-клиническом центре детской гематологии, онкологии и иммунологии им. Д. Рогачёва (2 сент.). 23 сент. 2012 г. состоялось великое освящение Патриархом ц. Усекновения главы св. Иоанна Предтечи в Братееве — 1-й церкви,





возведенной в рамках «Программы-200». В том же году Патриарх совершил чин освящения закладного камня церквей во имя сщмч. Еромогена в Крылатском (1 марта), во имя свт. Спиридона Тримифунтского в Нагатинском Затоне (27 марта), на местах строительства церквей Всемилоственного Спаса в Митине (6 апр.), Иверской иконы Божией Матери в Очакове-Матвеевском — подворья Патриарха Московского и всея Руси (31 июля).

В 2013 г. Патриарх совершил освящение ц. Сошествия Св. Духа в поселении Первомайское (Новая Москва) (24 нояб.), были освящены закладные камни на месте строительства ц. в честь иконы Божией Матери «Державная» на территории Главного управления МВД России по Центральному федеральному округу (18 июня), ц. прп. Сергия Радонежского на Федеральном военном мемориальном кладбище в Мытищинском р-не Московской обл. (30 авг.). В кон. 2013 г. общее количество церквей и часовен в епархии Москвы достигло 958 (из них 142 церкви и 4 часовни находятся в стадии строительства), при этом церквей и молитвенных помещений, где богослужения совершаются регулярно и существуют общины, было 473.

В 2012 г. в связи с расширением административных границ Москвы в число монастырей, непосредственно подчиняющихся Патриарху, вошла Троице-Одигитриева *Зосимова пуст.* В 2010–2014 гг. были возрождены Высокопетровский, Заиконоспасский, Андреевский муж. мон-ри в Москве; женские — Александроневский в дер. Акатово Московской обл. и Алексеевский в Москве.

На 1 марта 2014 г. К. является: председателем Свящ. Синода РПЦ (с 2009), председателем Высшего Церковного Совета Русской Православной Церкви (с 2011), председателем Межсоборного присутствия (с 2009), председателем Патриаршего совета по культуре (с 2010), председателем Епархиального совета Москвы (с 2009); председателем Всемирного Русского Народного Собора (с 2009), председателем Международных Рождественских образовательных чтений (с 2009), председателем Наблюдательного и Церковно-научного советов по изданию Православной энциклопедии (с 2009), председателем Наблюдательного со-

вета Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. св. равноапостольных Кирилла и Мефодия (с 2009), почетным председателем Попечительского совета Троице-Сергиевой лавры и МДА (с 2009), почетным председателем Попечительского совета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного ун-та (с 2009), председателем Палаты попечителей Патриаршей литературной премии им. св. равноапостольных Кирилла и Мефодия (с 2010), председателем Координационного комитета поощрению социальных, образовательных, информационных, культурных и иных инициатив под эгидой РПЦ (с 2010), председателем Попечительского совета по восстановлению Спасо-Преображенского Валаамского ставропигиального монастыря (с 2009), почетным председателем Попечительского совета по восстановлению Иосифо-Волоцкого ставропигиального монастыря (с 2009), сопредседателем Попечительского совета Благотворительного фонда по восстановлению Воскресенского Новоиерусалимского мон-ря (с 2009), почетным председателем Попечительского совета Спасо-Преображенского Соловецкого ставропигиального мон-ря (с 2010), председателем Комиссии по сохранению духовного, культурного и природного наследия Соловецкого архипелага (с 2010), почетным председателем Попечительского совета Сретенского ставропигиального монастыря Москвы (с 2011), сопредседателем Общественно-попечительского совета Свято-Пантелеимонова мон-ря на Афоне (с 2011), сопредседателем Попечительского совета Новоспасского ставропигиального монастыря (с 2012), председателем Попечительского совета Фонда поддержки строительства храмов г. Москвы (2011), почетным председателем Попечительского совета программы «Формирование туристско-рекреационной зоны «Духовный центр Урала»» (с 2011), сопредседателем Региональной общественной организации «Совет попечителей храма Христа Спасителя» (с 2011), председателем Попечительского совета православного монастыря св. Георгия Победоносца в Гётшендорфе (Германия) (с 2010), председателем Попечительского совета по строительству русской ставропигиальной церкви Всех святых в Страсбурге (Франция) (с 2013), председателем Попе-

чительского совета Национального благотворительного фонда (с 2009), почетным председателем Межрелигиозного совета России (с 2010), сопредседателем Межрелигиозного совета СНГ (с 2010), председателем Попечительского совета Фонда единства православных народов (с 2009), почетным председателем Попечительского совета программы «Александр Невский» (с 2010), председателем Комитета почетных членов Императорского Православного Палестинского об-ва (с 2009).

Награды и ученые степени. К. за годы служения был награжден орденом св. равноап. вел. кн. Владимира 2-й степени, орденом прп. Сергия Радонежского 1-й и 2-й степени, орденом св. блгв. кн. Даниила Московского 1-й степени, орденом св. Иннокентия, митр. Московского и Коломенского, 2-й степени, орденом свт. Алексия, митр. Московского, 2-й степени (РПЦ), орденом преподобных Антония и Феодосия Печерских 1-й степени, орденом свт. Феодосия Черниговского, в честь 450-летия принесения на землю Волынскую Почаевской иконы (УПЦ), орденом св. воеводы Стефана Великого 2-й степени (Православная Церковь Молдовы), орденом сщмч. Исидора Юрьевского (Эстонская Церковь), орденом прп. Саввы Освященного 2-й степени, Большим крестом ордена ап. и евангелиста Марка (Александрийская Православная Церковь), орденом св. апостолов Петра и Павла 1-й степени (Антиохийская Православная Церковь), Большим крестом Святогробского братства (Иерусалимская Православная Церковь), орденом равноап. имп. Константина (Сербская Православная Церковь), орденом равноап. царя Бориса (Болгарская Православная Церковь), Золотым орденом ап. Варнавы (Кипрская Православная Церковь), Большим крестом ордена ап. Павла (Элладская Православная Церковь), орденом равноап. Марии Магдалины 1-й степени (Польская Православная Церковь), орденом равноапостольных Кирилла и Мефодия (Православная Церковь Чешских земель и Словакии), Золотой медалью свт. Иннокентия (Православная Церковь в Америке), орденом св. Григория Парумальского (Малакарская Православная Сирийская Церковь (Индия)), орденом св. Григория Просветителя (Армянская Апостольская



Церковь); ислам. орденами: «Шейх-уль-ислам» (Духовное управление мусульман Кавказа (Азербайджан)), «За заслуги перед Умой» 1-й степени (Координационный центр мусульман Сев. Кавказа).

Патриарх был награжден орденами ряда гос-в: Дружбы народов, Дружбы, «За заслуги перед Отечеством» 3-й и 2-й степени, Александра Невского (РФ), Дружбы народов (Республика Беларусь), Ярослава Мудрого 1-й степени (Украина), «Шараф» (Азербайджанская Республика), «Орденом Республики» (Республика Молдова), св. Месропа Маштоца (Республика Армения), «Звезда Вифлеема» (Палестинская национальная автономия), Большим крестом ордена Почета (Греция) и др. К. имеет более 120 наград российских и зарубежных общественных орг-ций, является почетным гражданином городов Смоленска, Калининграда, Немана (Калининградская обл.), Муромы (Владимирская обл.), Смоленской, Калининградской, Кемеровской областей, Республики Мордовии и др. В 1993, 2000, 2001, 2002, 2003, 2009 и 2010 гг. Московский биографический ин-т назвал К. Человеком года в номинации «Религия».

К.— д-р богословия СПбДА, почетный д-р МДА, КДА, Богословской академии в Будапеште (Венгрия), Христианской академии Варшавы (Польша), Ин-та теологии им. святых Кирилла и Мефодия Белорусского гос. ун-та, почетный д-р МГУ им. М. В. Ломоносова, С.-Петербургского гос. политехнического ун-та, Российской академии гос. службы при Президенте РФ, Национального исследовательского ядерного ун-та «МИФИ», Петрозаводского гос. ун-та, Воронежского гос. ун-та, ПСТГУ, Российского гос. социального ун-та, Ереванского гос. ун-та, Одесской национальной юридической академии, Днепропетровского национального ун-та им. Олеса Гончара, Софийского ун-та культурного наследия, Приднестровского гос. ун-та им. Т. Г. Шевченко, почетный д-р политологии Гос. ун-та Перуджи (Италия), почетный профессор Смоленского гуманитарного ун-та, Астраханского ун-та, Военного ун-та ПВО Сухопутных войск, Военной академии Ракетных войск стратегического назначения им. Петра Великого, Балтийского военно-морского ин-та им. адмира-

ла Федора Ушакова, почетный президент Академии Российской словесности, действительный член Общественной Российской академии социальных наук, почетный член Российской академии образования.

Богословские взгляды. Вера, религия, религиозность. Для К. вера выражается прежде всего в образе жизни, построенной на послушании Богу, доверии к Его слову и исполнении Его заповедей. На вопрос, почему вера есть признак жизни, К. отвечает: «Да потому, что именно



не в логических построениях, не в интеллектуальных доказательствах, а в реальном опыте жизни, когда верующий чув-

*Патриарх Московский
и всея Руси Кирилл*

ствует присутствие Божие в молитве, во время принятия Святых Христовых Таин, когда это присутствие Господа в жизни столь явное, что

вера соединяет людей с Источником и Творцом жизни — с Богом. Вне Бога нет жизни. Он — «дух животворящий» (1 Кор 15. 45) и обновляющий творение. «Се, творю все новое» (Откр 21. 5), — говорит Господь» (Рождественское послание 1993 г. // Собрание трудов. Сер. 2. 2013. С. 7). «Вера — это не только традиции и обычаи, но реальный духовный опыт, убеждения и соответствующий этим убеждениям образ жизни» (Пасхальное послание 1998 г. (18.04.1998) // Там же. С. 122).

Религия для К. «есть способ установления связи человека с Богом на основе знаний, сообщенных Богом в Откровении... Откровение содержит сведения не только о Боге, но и знания о самом человеке, об окружающем его мире, о человеческом сообществе, а также о взаимоотношениях Бога и человека, Бога и Вселенной. Эта система знаний... и составляет мировоззренческую основу религии. Но религия — это не только знания и мировоззрение. В первую очередь это образ жизни в соответствии с этими знаниями». И на основе этих знаний человек развивает свою нравственную природу, реализует заложенный в ней образ Божий, т. е. между человеком и Богом возникает религ. связь (Слово пастыря. 2005. С. 28, 41). Если человек по-настоя-

щему религиозен, то он религиозен всегда и везде — не только в храме, но и дома, на работе, на отдыхе.

«Для того чтобы норма веры стала для человека нормой жизни, нужно иметь не только знания, но и реальный опыт жизни в Церкви, быть сопричастником ее Таинства» (Свобода и ответственность. 2008. С. 23). Когда вера захватывает все человеческое существо, когда она начинает жить в сердце, тогда человек чувствует Божие присутствие. По словам К., «Бог является человеку уже

не в логических построениях, не в интеллектуальных доказательствах, а в реальном опыте жизни, когда верующий чув-

ствует присутствие Божие в молитве, во время принятия Святых Христовых Таин, когда это присутствие Господа в жизни столь явное, что

человек постоянно ощущает его. Он точно знает, что в его жизни от Бога, где Божий дар. Он может точно сказать: вот это со мной произошло по милости Божией, по воле Божией, это Божие присутствие в моей жизни» (Слово за Божественной литургией в Светлый Вторник (21.04.2009) // Собрание трудов. Сер. 2. 2013. С. 181–182). Т. о., «религиозная вера предполагает не только признание



*Патриарх Кирилл совершает
Пасхальную Божественную литургию
в храме Христа Спасителя.
Москва. 5 мая 2013 г.*

человеком факта существования Бога, но и непосредственное переживание им Божиего присутствия в своей жизни» (Слово по окончании великого повечерия в понедельник

первой седмицы Великого поста (10.03.2008) // Там же. С. 487).

В христ. традиции существует представление о том, что религ. чувство присуще душе всякого человека. Однако, отмечает К., не в каждом человеке это присущее ему религ. чувство проявляется. Оно — как музыкальный слух, которым в той или иной мере обладает каждый человек. «Когда религиозное чувство в нем возгрето, когда оно активно, то человек верует, когда же оно пребывает в бездействии — не верует» (Слово пастыря. 2005. С. 7). И как музыкальный слух, религиозное чувство можно развить. Для этого необходима прежде всего чистота ума, души и сердца человека.

Некоторые связывают религиозность только с внешним ее проявлением, однако и внешнее проявление религиозности важно, говорит К.: это «дисциплинирует ум и чувства человека, помогает выработке определенных навыков благочестия. Но самое важное совершается в нашем сознании и в нашем сердце». В центре жизни верующего — Бог; у нерелигиозного человека в центре мироздания он сам, его собственное «я». Если мы пытаемся предоставить Богу главное место в жизни, мы ограничиваем себя, чем-то жертвуем. Конечно, в нашей жизни, отмечает К., редко приходится говорить о полной отдаче себя Богу — такого состояния достигали только великие подвижники, праведники, — речь может идти лишь о частичной жертве, частичном отречении от себя ради Бога, но и эта жертва требует огромных сил. А там, где есть жертва, там царствует любовь — она царствует в душе человека (Слово по окончании великого повечерия в четверг первой седмицы Великого поста (10.03.2011) // Собрание трудов. Сер. 2. 2013. С. 630–631).

Противники религ. веры полагают, что вера в бессмертие уводит человека от решения стоящих перед ним земных задач, напротив, утверждает К., вера во всеобщее воскресение и вечную жизнь помогает устройению земной жизни. Обостряя остроту духовного зрения, вера помогает увидеть ложь, помогает постичь смысл событий, происходящих с человеком, с обществом. «...Верующий человек имеет перед собой надежный компас, стрелка которого указывает единственно верное направление. Вера в Бога и в вечную жизнь дает

силу и разумение отделять главное от второстепенного, позволяет именно главному посвящать свою жизнь. Вот почему подлинное, а не мнимое процветание Отечества мы связываем именно с возрождением веры



*Патриаршее служение
в Троице-Сергиевой лавре в пятницу
1-й седмицы Великого поста.
2 марта 2012 г.*

в нашем народе» (Пасхальное послание 2004 г. (10.04.2004) // Там же. С. 140–141).

Большое внимание К. уделяет теме соотношения между религией и наукой: «Религия формирует отношение человека к Богу, к окружающему нас миру и, в первую очередь, отношение к другим людям. Наука же изучает и описывает сотворенный Богом мир» (Вера и знание. 1998. С. 14), однако «это разные сферы бытия и различные методологии познания мира Божия». «...Нет противоречия между религиозной и научной картинами мира, как нет противоречия между математикой и музыкой, как нет противоречия между поэзией и химией, потому что каждая из этих областей деятельности

человека описывает и изучает разные стороны бытия. Нельзя, опираясь на научные знания, отрицать Бога, так же, как нельзя, опираясь на религиозные знания, отрицать достижения науки», — говорит К. (Слово за Божественной литургией в Светлый Вторник (21.04.2009) // Собрание трудов. Сер. 2. 2013. С. 181).

Под влиянием атеизма в течение долгих лет идею Бога, религ. веру постоянно ставили в зависимость от знания, и в частности от успехов естествознания. Предполагалось, что научные достижения, широко пропагандируемые через систему образования, способны вытеснить из человеческой жизни религ. чувство. Однако победить его оказалось невозможным не только атеистическим образованием, но даже гонениями: наличие или отсутствие веры не зависят ни от научных достижений, ни от уровня образования. Вопрос о существовании Бога лежит вне компетенции науки. Невозможно научно доказать или опровергнуть бытие Божие. Ибо это есть предмет веры (Слово пастыря. 2005. С. 8).

Вера «есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом», — говорится в Послании к Евреям (Евр 11. 1). Свт. *Филарет* Московский объясняет этот текст в своем Катехизисе замечательной фразой, которая хорошо известна всем семинаристам, отмечает К.: вера «есть уверенность в невидимом — как в видимом, в желаемом и ожидаемом — как в настоящем» (*Филарет (Дроздов), митр.* Пространный христианский катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви. Введение. 6). Вера есть осознание присутствия Божественной реальности в нашей жизни, не требующее никаких доказательств. Если есть доказательства — нет веры, а есть знание. Фома ведь не поверил — он просто дотронулся до тела Спасителя, он мог вложить свои пальцы в Его язвы. Это была не вера, это было знание,



*Освящение плодов
на праздник
Преображения Господня.
Храм Христа Спасителя.
19 авг. 2011 г.*

почему Господь и говорит: «Блаженны невидевшие и уверовавшие» (Ин 20. 29). Вера есть со-



вершенно особое состояние человека. Она распространяется на все силы человеческой природы (Слово за Божественной литургией в Светлый Вторник (21.04.2009) // Собрание трудов. Сер. 2. 2013. С. 179–180).

«Неужели можно всерьез думать, что наши добродетели могут открыть нам врата рая? — Да никогда. Никогда не наберется у нас столько добродетелей, — говорит К. — Бог открывает перед нами врата вечности в ответ на нашу веру, и если вера искренняя, то и делам нашим поверят, ибо «вера без дел мертва» (Иак 2. 20, 26, см.: 2. 17)». Поскольку Бог даровал нам свободу, Он не желает спасти нас без нашего участия, поэтому и требует от нас веры. Но, по словам свт. *Иоанна Златоуста*, «одна вера не может ввести нас в Царство Небесное» (*Ioan. Chrysost. In Ioan. 3*). Даже она не открывает врата рая — их открывает только Бог, подобно тому, как Он совершил чудо, избавив от болезни немощного юношу, когда его родитель со смирением в ответ на слова Спасителя сказал: «Верую, Господи! помоги моему неверию» (Мк 9. 24) (Слово по окончании Божественной литургии в неделю четвертую Великого поста (3.04.2011) // Собрание трудов. Сер. 2. 2013. С. 725–726).

«Неверие присутствует в истории человечества на протяжении всей его истории. Но вчерашний безбожник может стать горячим в вере человеком. ...Поэтому, думая о людях неверующих, мы не осуждать их должны, — наставляет К., — а молиться о них — о наших неверующих мужьях или женах, о наших неверующих детях или родителях, — и все силы полагать на то, чтобы наш опыт веры стал близким и понятным для них и для миллионов других людей» (Слово за Божественной литургией в Светлый Вторник (21.04.2009) // Там же. С. 182–183). К. отмечает, что сегодня народ российский, прошедший через страшные исторические испытания, обретает веру, а вместе с ней и способность отличать правду от лжи, добро от зла (Рождественское послание 2005 г. // Там же. С. 40).

О разномыслии. Человек обладает дарованной Богом свободой, а свободные люди могут иметь разные взгляды на одни и те же вещи. Существует такое понятие, как разномыслие, которое в Церкви допустимо, как об этом говорит ап. Павел: «...надлежит быть и разномыслиям

между вами, дабы открылись между вами искусные» (1 Кор 11. 19). Более того, когда сталкиваются различные точки зрения, нередко через это обретается правда Божия; именно так укреплялась вера Христова. На Вселенских Соборах не было единомыслия: люди придерживались разных взглядов, но всегда приходили к общему пониманию веры (Слово в Неделю Торжества Православия (21.02.2010) // Собрание трудов. Сер. 2. 2013. С. 656).

Однако у разномыслия в Церкви есть свои границы. «Если чья-то мысль привносит в содержание веры такое искажение, которое разрушает самую суть этой веры, а значит, лишает людей спасения, то такая мысль именуется ересью; она всегда осуждалась Церковью, осуждается и ныне», — говорит К. В истории Церкви ереси всегда возникали под благовидными предложениями, а основоположники ересей — ересархи, имели добрые побуждения. Их желанием было сделать веру более понятной, логичной, убедительной, и, углубляясь в свое собственное понимание веры, игнорируя ее общецерковное, соборное восприятие, они и приходили к умозаключениям, крайне опасным для самого бытия Церкви» (Там же).

Вместе с тем, подчеркивает К., в борьбе за чистоту православия не нужно искать ересей там, где их нет. «В нашей огромной стране, в нашей огромной Церкви мы никогда не будем иметь единомыслия по всем вопросам. Мы должны научиться жить в единой Церкви с некоторыми элементами разномыслия. Важно уметь отделять овец от козлов, плевелы от пшеницы. И там, где реальные плевелы, давать бой, а где их нет, снисходить любовью» (Россия может дать новую жизнь вселенной... // Вера-Эском: Газ. Сыктывкар, 2005. № 501. Окт. Вып. 1).

Свящ. Писание и Свящ. Предание. Богодухновенная Книга, каковой является Свящ. Писание, не предназначена для развлекательного чтения, не является она и учебником, содержание которого нужно выучивать наизусть. Чтение Свящ. Писания преследует особую цель — воспитание ума человека в его взаимодействии с Божественными истинами. «Все Писание богодухновенно и полезно для научения, для обличения, для исправления, для наставления в праведности...», — поучает ап.

Павел (2 Тим 3. 16). Сам процесс чтения Слова Божия, считает К., есть таинство, священнодействие, ибо, по словам Спасителя, «небо и земля прейдут, но слова Мои не прейдут» (Мф 24. 35).

Вынос Евангелия и чтение Свящ. Писания в храме очень торжественны — в этом сказывается отношение к нему: прислужники со свечами входят на середину храма, затем протодиакон или диакон благоговейно износит из алтаря на престольное Евангелие, затем совершается особая молитва о вразумлении слушающих, после чего звучит возглас «Премудрость!», и священник или диакон зачитывает «в слух народа» соответствующее дню или событию зачало Свящ. Писания. Ибо, по слову апостола, рождается «вера — от слышания, а слышание — от слова Божия» (Рим 10. 17).

Конечно, мы не можем обставлять у себя дома чтение Писания какими-то специальными ритуалами, говорит К., да этого и не требуется. Однако нужно помнить, что как в храме, так и в нашем жилище чтение Свящ. Писания следует предварять молитвой. Мы должны своими словами просить Господа помочь нам уразуметь читаемое, сохранить в уме и в сердце то, что нам откроется. Свящ. Писание не нужно читать «залпом», по несколько глав сразу. Достаточно будет прочитать в день одну главу из Евангелия и одну — из Послания апостольского. Чтение должно быть медленным и пристальным. «Когда читаешь, читай с усердием и прилежно, с великим вниманием останавливайся на каждом слове и не листы только переворачивать старайся, но, если нужно, не поленись и дважды, и трижды, и несколько раз прочесть стих, чтобы уразуметь силу его», — советует прп. Ефрем Сирин (*Ephraem Syr. De patientia et consummatione huius saeculi...*). Мы должны всегда стремиться отчетливо понимать смысл читаемого нами. Если же при чтении что-либо осталось для нас сокрытым, то показавшиеся нам неудобопонимаемыми обороты речи или фрагменты текста нужно выписать, чтобы потом спросить у более опытных или образованных людей, а лучше у священника (Слово по окончании великого повечерия в среду первой седмицы Великого поста (12.03.2003) // Собрание трудов. Сер. 2. 2013. С. 332–333).



Свт. Тихон Задонский наставлял: убедись истинно, что Святое Писание есть слово Божие и оно обращено к тебе, как и ко всякому человеку. Дано оно тебе для получения вечного спасения: поэтому ищи спасения в Слове Божиим (*Тихон Задонский, свт. Письма посланные. 1: Какое первое наше дело? // Творения. М., 1889⁵. Т. 5. С. 243*). Глубоко убежден, говорит К., что этот совет имеет такое же значение сегодня, как и тысячу лет назад, а может быть, даже и большее. Без чтения Свящ.



*Патриарх Кирилл
на Международной
богословской конференции
«Современная библеистика
и Предание Церкви».
Москва. 26 нояб. 2013 г.*

Писания, без размышления над ним у человека не могут сформироваться христианские убеждения, его религиозность будет поверхностна; она не будет затрагивать глубин его души, будучи обращенной больше к обрядовой стороне (Слово за Литургией Преждеосвященных Даров в среду первой седмицы Великого поста (16.03.2005) // Собрание трудов. Сер. 2. 2013. С. 413).

Предание — ключевое понятие, которое определяет бытие правосл. Церкви на протяжении веков, это «откровение, передаваемое из поколения в поколение» (Слово пастыря. 2005. С. 15). «Предание является нам как совокупность вероучительных и нравоучительных истин, которые через свидетельство святых апостолов приняты Церковью, сохраняются ею и развиваются применительно к обстоятельствам ее исторического существования и вызовам, обращенным к Церкви различными эпохами. Коротко говоря, Предание есть живой благодатный поток веры и жизни в лоне Церкви. Предание — явление нормообразующее, ибо оно есть не что иное, как норма веры. Это означает, что понятие нормы выступает в качестве важнейшей характеристики веры. Ибо всякий отход от Предания понимается нами прежде всего как нарушение нормы веры,

или, говоря кратко, как ересь» (Свобода и ответственность. 2008. С. 22).

Критерию правосл. образа жизни соответствует укорененность его в Предании Церкви. «Лишь жизнь в соответствии с Преданием как с нормой веры может расцениваться как истинно православная жизнь» (Там же. С. 23). Залогом преемственности церковной жизни является связь с прошлым через особые воспоминания. Если бы история не оживала в религ. опыте каждого последующего поколения, то не существовало бы и предания Церкви — живого предания, к-рое несет в себе веру, благо-

честие, систему ценностей, опыт духовной жизни (Слово по окончании Литургии Преждеосвященных Даров в пятницу четвертой седмицы Великого поста (1.04.2011) // Собрание трудов. Сер. 2. 2013. С. 722).

Реформация отказалась от нормативного значения Предания в сфере христ. вероучения. Протестантизм перестал считать Предание критерием истины, заменив его личным пониманием изучающего Свящ. Писание, личным религ. опытом. «Протестантизм, по сути, является либеральным прочтением христианства» (Свобода и ответственность. 2008. С. 27).

Свящ. Предание, говорит К., есть «квинтэссенция христианской традиции, восходящей к Апостольскому веку. Из этого с неизбежностью следует, что не признающий Священного Предания тем самым отрицается нормативного значения веры, содержащейся в традиции» (О проблемах духовного образования // ЦиВр. 2006. № 1(34). С. 31).

Бог. Природа Божественного. Вопрос о Боге не только главный вопрос всей человеческой жизни (Слово пастыря. 2005. С. 10), но и самый сложный вопрос, поскольку непостижимость Бога является вызовом для человеческого ума. По словам К., если бы правы были Вольтер и его последователи, утверждавшие, что человек создал Бога по своему образу и подобию, то такой Бог был бы

абсолютно доступен человеческому пониманию, ибо человек не может помыслить то, чего сам не понимает. Откровение о природе Божественного в НЗ воспринимается человеческим разумом как непостижимая тайна. «...Бог и человек суть величины несоизмеримые, потому что критерии человеческого мышления, которые основываются на опыте нашей жизни, неприменимы к познанию Божественной тайны. ...человек, будучи не способен проникнуть в глубину этой тайны, может лишь прикоснуться к ней и благоговейно об этой тайне свидетельствовать» (Слово пастыря. 2005. С. 87).

Непостижимым для человека представляется утверждение о том, что Бог един, но в то же время имеет три Лица, или Ипостаси, — это понимание Св. Троицы является краеугольным камнем христ. богословия; сочетание единства и множественности в нем остается для человеческого воображения непознаваемой тайной (Там же. С. 86). И вместе с тем стремление к познанию даровано человеку Богом. Вся история человечества — это «история Богоискания, ибо главный вопрос жизни, вопрос о Боге, всегда мучил людей. История человеческой цивилизации дает яркую картину подобных поисков. Самые значительные произведения искусства: архитектуры, скульптуры, живописи, музыки — так или иначе связаны с поисками Божественного» (Там же. С. 11). Человек не может перейти границу, отделяющую его от Бога, но эту границу может перейти Бог, открывающий Себя человеку. Бог открывает Себя людям чистым сердцем; Он открывает Себя «также тем, кто ищет Его, напрягая свою мысль, кто развивает, образовывает свой ум, кто обладает высокими знаниями, ибо знание способно приблизить человека к пониманию бытия Божия. И часто свидетельство таких образованных верующих людей является очень важным для всего народа, всего общества» (Слово за Божественной литургией в навечерие Рождества Христова (6.01.2009) // Собрание трудов. Сер. 2. 2013. С. 68).

Иисус Христос — Сын Божий и сын Человеческий. Еще одной тайной, над раскрытием к-рой билась лучшие христ. богословы и философы, является «благодатный синтез Божественного и человеческого» в богочеловеческой природе Иисуса Христа. «Иисус Христос — это осу-



ществленный замысел Бога Творца о человеке. Он есть альфа и омега, начало и конец, совершенное осуществление идеального бытия. А это означает, что Воплощение Сына Божия является центральным событием человеческой истории» (Слово пастыря. 2005. С. 388). О главных причинах Боговоплощения христ. мыслители Востока и Запада говорили по-разному. Но наиболее достоверным объяснением К. считает любовь Божию к человеку: «Только движимый великой любовью к роду человеческому, Бог мог послать на вольное страдание и крестную смерть Единородного Сына Своего» (Там же. С. 84). Однако понятие любви, по словам К., в совр. обществе претерпело такую деформацию, что люди не способны видеть в ней побудительную причину к их спасению (Там же). Весть о любви Божией является характерным отличием НЗ от ВЗ. «Бог любит нас!» — эта основополагающая религ. истина с великой силой открывается именно в Богочеловечестве.

Господь Иисус Христос, воплотившийся и вочеловечившийся Сын Божий, прожил земную жизнь в строгом соответствии с творческим замыслом Бога Отца, воссоздав в Себе первоизданную природу человека. «...Во Христе замысел Божий о человеке становится реальностью, а следовательно — достоянием каждого, кто стремится осуществить его. Как по закону наследственности и солидарности люди унаследовали грех Адама, так по тому же закону они могут унаследовать и ту обожненную человеческую природу, которая открылась в Иисусе Христе. И для того, чтобы это стало возможным, Господь дарует людям особое средство, вводящее их в теснейшие отношения с Ним. Таковым средством является жизнь в общине единомышленников, имеющих одну веру в Троицу Бога и исповедующих, что Иисус Христос есть Сын Божий и сын Человеческий, Спаситель мира. В этой общине веры достигается и осуществляется та связь со Христом, которая помогает человеку усвоить спасительные плоды совершенных Им Искупления и воссоздания человеческой природы. Такой общиной является Церковь...» (Слово пастыря. 2005. С. 391).

Значение воскресения Христа, после страданий и смерти на кресте, для всего человечества заключается в том, что «Христос — первый, но не

единственный и не последний в начале Им ряду. Воскресение — часть Божия плана о человеке, достояние всех людей. И как Христос воскрес из мертвых, так воскреснет и каждый из нас. А это значит, что смерти нет» (Там же. С. 370).

Благовест, обращенную к людям, свидетельствует о том, что Иисус Христос искупил грехи людей, что в Боге — спасение, до наших дней донес живой опыт Церкви (Обращение к телезрителям перед началом прямой трансляции Пасхального богослужения (24.04.2011) // Собрание трудов. Сер. 2. 2013. С. 224). «...Искупление, завершившееся победой над смертью, — говорит К., — приобретает значение для нас только тогда, когда мы готовы лично принять и усвоить его плоды, делом явив свою решимость следовать за Совершителем спасения. Именно об этом говорит апостол: «...живу верою в Сына Божия, возлюбившего меня и предавшего Себя за меня» (Гал 2. 20)» («Встречая Пасху»: Обращение к читателям «Российской газеты» в преддверии Светлого Христова Воскресения (21.04.2011) // Собрание трудов. Сер. 2. 2013. С. 216).

Церковь — «место особого присутствия Божия». Церковь — то место, где происходит встреча и соединение Бога и человека (Доклад на V Междунар. конф. РПЦ «Православное учение о церковных таинствах» // ИБ ОВЦС МП. 2007. № 11. С. 25). И «главная цель церковной жизни, — по определению К., — состоит в том, чтобы дать Богу действовать в жизни самого человека и всего видимого мира» ([Выступление на открытии конференции «Церковная жизнь». 1 нояб. 2007 г.] // Там же. С. 81).

Единство Церкви. Соборность. По словам К., Церковь создается по образу Божественного триединства. «Ее Основатель взывает к Небесному Отцу в Своей первосвященнической молитве: «Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино» (Ин 17. 21). Таким образом, Божественное Откровение раскрывает нам сущность Церкви как осуществленной любви, выражением чего является единство множества входящих в нее личностей, при том, что каждая личность становится выразителем этого единства, обнаруживая себя в других и других в себе» (Богословие единства в православной экклезиологии

/ ЛДА. [Л., 1980]. Ркп. С. 2). К. рассматривает учение о Св. Троице как основание экклезиологии в историческом аспекте, доводя это рассмотрение до XIX–XX вв. Православные богословы (М. Д. Муретов, свящ. Павел Флоренский, прот. Сергей Булгаков), развивая святоотеческую традицию, в своих произведениях говорили о нравственной составляющей «основе всех основ» — Троице в единице и единица в Троице. Православное сознание, т. о., предложило «миру разобщенных индивидуумов», говорит К., «образы беспредельной жертвенной любви» (Там же. С. 10).

Единство христиан друг с другом и со Христом образует «мистическую онтологическую реальность», к-рая в Свящ. Писании называется Телом Христовым. «Внутренняя сущность мистического Тела Христова непостижима для ограниченного человеческого ума, — говорит К., — но откровение о Церкви содержит ясное утверждение: через таинственное Тело Христово люди приобщаются Божественной природы, соединяются друг с другом и становятся участниками Божиего Царства» (Свидетельство и служение. 1980. С. 45).

В единстве, связующем членов Церкви, «таинственно отображается единосущие Св. Троицы (Ин 17. 21–23)», поэтому его не могут определять ни мировоззренческие, ни правовые, ни культурные, ни политические и никакие другие человеческие факторы (Там же).

Одно из главных понятий правосл. учения о Церкви — понятие соборности, по словам К., отображает в видимом служении невидимую природу Церкви, к-рая по образу Св. Троицы соединяет людей и, являясь богочеловеческим организмом, по образу Воплощенного Сына Божия соединяет божественное и человеческое. Одним из проявлений соборности является консилиарность. Она проявляет себя в жизни общины, епархии, Поместной Церкви и, наконец, всей семьи Православных Церквей. Мы понимаем соборность так же как «кафоличность», — подчеркивает К., — то есть всеобъемлющее и универсальное служение, которое несет миру Церковь, как ее способность охватить все народы и каждого человека (L'Évangile et la liberté. 2006. P. 44).

Таинства Церкви. Человек соединяется с Богом через таинства.



Таинство Крещения является «пасхальным Таинством: события Пасхи Христовой, смерть и Воскресение Спасителя через таинство Крещения силой Святого Духа осуществляются в действительности по отношению к крещаемому. Своей смертью на Кресте Господь освободил человеческий род от безраздельной власти



Таинство *Евхаристии* «не просто одно из таинств, но таинство таинств, таинство Тела и Крови Христовой, таинство общения и единства, таинства участия в жизни Святой Троицы — таинство Церкви. Евхаристическое богослужение, Божественная литургия начинается торжественным возгласом «Благословено Царство...», потому что вся литургия вводит нас в Божие Цар-

*Пасхальная
Божественная литургия
в храме Христа Спасителя.
Москва. 5 мая 2013 г.*

ство, реально причащает к нему. Уготованное от создания мира (Мф 25, 34), провозглашенное Христом в Его проповеди (Мк 1. 14–15), это Царство даровано роду человечес-

кому через страдание, смерть и воскресение Сына Божия» (Свидетельство и служение. 1980. С. 45).

Совершение Евхаристии не есть к.-л. символическое действие. Символы здесь ни при чем, говорит К., Евхаристия — это подлинная реальность. Вкушая в этом таинстве хлеб и вино, мы силой Св. Духа вкушаем Тело и Кровь Спасителя, а через это становимся соучастниками всего того, что совершил Христос. «Не зрителями, не теми, кто только понаслышке знает о совершённом или кто лишь прочитал повествование о земной жизни Иисуса Христа, но теми, кто вместе с Ним участвует в великой тайне спасения» (Слово по



зла, «осудил грех во плоти» (Рим 8. 3), через Воскресение — первым (Кол 1. 18) победил смерть и вошел в новый, искупленный мир. В крещении нечто подобное происходит и с крещаемым. Ап. Павел говорит об этом так: «...быв погребены с Ним в крещении, в Нем вы и совоскресли верою в силу Бога, Который воскресил Его из мертвых, и вас... оживил вместе с Ним, простив нам все грехи (Кол 2. 12–13)». В крещении верующий освобождается от тяготевшей над ним власти греха и входит в новую жизнь, где силы зла не могут господствовать, отторгая его от Бога. Новая жизнь открывает для человека возможность постоянно находиться в общении с Богом, получать от Него укрепляющую силу — дар Святого Духа». Это не значит, что *крещение* сообщает человеку совершенство: от воли крещаемого зависит принять или отвергнуть возможность, к-рая открывается в этом таинстве (Пасхальное послание 2003 г. (26.04.2003) // Собрание трудов. Сер. 2. 2013. С. 137).

В древней Церкви таинство Крещения, соединяющее новообращенных со Христом, совершалось на Пасху, дабы подчеркнуть, что смерть и Воскресение Искупителя дают всякому человеку возможность умереть для прежней жизни и воскреснуть для новой (Обращение к читателям

окончании Божественной литургии в Великий Четверг (20.04.2006) // Собрание трудов. Сер. 2. 2013. С. 761–762).

В ранней Церкви христиане общались Св. Даров за каждой литургией, а если кто-то не причащался, то должен был публично дать объяснение епископу, почему он уклоняется от принятия Св. Христовых Таин. По словам К., «сегодня эта традиция по слабости нашей веры ушла, но она священна, и все мы должны стремиться к возможно более частому причащению, предварительно исповедуя наши грехи и приуготовляя себя к Таинству Святой Евхаристии. Мы верим, что именно через это Таинство Господь будет



*Патриарх Кирилл
во время Божественной литургии
на Бутовском полигоне.
Москва. 19 мая 2012 г.*

восполнять наши немощи, слабости и исцелять наши недуги» (Слово в Великий Четверг (1.04.2010) // Там же. С. 802).

«Таинство Исповеди — это таинство воссоединения грешника со Святой Церковью. Смысл этого таинства воссоединения и возвращения в святое христианское общение выражается в мо-

*Патриарх Кирилл совершает
Божественную литургию
в Спасо-Преображенском
соборе Валаамского мон-ря.
11 июля 2010 г.*

литве, которую священник читает за исповедью над кающимся». Исповедующий пастырь молится Господу о кающемся

грешнике: «Примири и соедини его (или ее) со Святей Твоей Церковью во Христе Иисусе, Господе нашем». Вот почему невозможно, говорит К., подходить к причащению без исповеди, когда чувствуешь и сознаешь лежащий на твоей душе грех. Согрешивший человек уже поставил себя вне общения с Церковью, значит, он недостойн приступить к совершаемому в ней таинству, поэтому Церковь предлагает перед причащением каждому, кто сознает свой грех против Бога или ближнего, с сердечным сокрушением покаяться на исповеди. Свидетелем этого раскаяния является священник, он молится о прощении грехов кающегося и от имени Церкви отпускает эти грехи, возвращая его в церковное общение (Слово за Божественной литургией в субботу первой седмицы Великого поста (23.03.2002) // Там же. С. 313).

Покаяние — это не одномоментное действие, связанное с исповедью, это образ и стиль жизни, отмечает К. Он приводит слова прп. Нила Синайского: «непрестанно пребывай в покаянии, которое является основанием нашего спасения, так как мы не знаем ни дня, ни часа, в который придет Господь. Таким образом, — отмечает К., — покаяние не есть некий однократный и заверченный религиозный акт. Нет, это процесс — с его течением и развитием. Это путь и поприще христианина» (Слово на вечерне с чином прощения (22.02.2004) // Там же. С. 355–356).

Важно, чтобы неизменно присутствовало в нас памятование о грехах, говорит К., тогда мы сможем беспристрастно оценивать самих себя. Если в нашей жизни отсутствует покаяние, если мы регулярно не обращаемся к суду своей совести, то кажемся себе гораздо лучше, чем являемся на самом деле. Завышение самооценки — один из самых распространенных грехов. Наверное, нет человека, к-рый не страдал бы этим грехом. И есть только один путь преодоления его, к-рый указывает нам прп. Антоний Великий: «Возлюби смирение, и оно покроет все грехи твои... Не завидуй тому, кто идет вверх, но лучше считай всех людей высшими себя, чтобы с тобою был Сам Бог» (Антоний Великий, прп. Устав отшельнической жизни. Смирение. 183, 186).

По словам К., смирение является одной из основных христ. добродетелей, через смирение возможна самая объективная и трезвая оценка



Патриарх Кирилл
на месте массовых расстрелов
в урочище Сандармох
в Медвежьегорском р-не Карелии.
4 июня 2010 г.

себя. Только такая самооценка приводит к истинному покаянию. «Если мы правильно оцениваем свои силы, способности, нравственные качества и добродетели и одновременно умеем увидеть свою неправду, свой грех и свое несовершенство, то тогда обретаем возможность правильно определить и свое место в жизни, и выстроить верные и бесконфликтные отношения с другими людьми, и иметь покой в сердце и мир в душе. В сущности, смирение есть не что иное, как справедливое отношение к самому себе. Но оно не может быть выработано простым напряжением воли или некими философскими размышлениями — оно формируется только через покаяние, которое и должно стать важной составляющей частью нашей жизни». Все это характеризует религ. образ жизни: молитва, самоанализ, критическое отношение к самому себе, покаяние и снова молитва Господу с просьбой простить грехи и помочь. Такой образ жизни формирует личность правосл. христианина (Слово по окончании Литургии Преждеосвященных Даров в пятницу первой седмицы Великого поста (23.02.2007) // Собрание трудов. Сер. 2. 2013. С. 482–483).

Богослужение. В жизни правосл. Церкви богослужение занимает центральное место. Именно через богослужение суть Православия выражается с наибольшей очевидностью и ощутимостью. Вне контекста богослужения Православие может изу-

чаться лишь как исторический или культурный феномен, но к его подлинному духовному богатству невозможно приобщиться иначе как через регулярное вдумчивое участие в богослужении. «В Церкви нет ни одного действия, лишённого смысла. Хотя и не стоит обязательно искать символическое значение в каждом элементе богослужения, в каждом обряде. Иногда спрашивают: а что означает то или другое? Но Церковь не театр, она ничего не изображает, в ней происходит реальное соединение людей с Богом» (Самая большая проблема сейчас — это кризис человеческой личности // Комсомольская правда: Газ. 2009. 27 янв.).

К. является противником непродуманных литургических реформ, к-рые могли бы поколебать единство Церкви и нарушить сформированный в течение мн. веков уникальный строй правосл. богослужения. «Мы дважды научены своей историей тому, сколь бережно следует относиться к традициям, особенно же к богослужебному укладу, который люди воспринимают как часть священной традиции. Первый урок — это старообрядческий раскол, а второй — это пресловутое обновленчество 1920-х годов. И то и другое разделило людей, при этом цели, которые ставили реформаторы, не были достигнуты» (Встреча Местоблюстителя Патриаршего Престола с радиожурналистами и представителями информагентств (29.12.2008) // РПЦ: Офиц. сайт МП).

К. не является сторонником упрощенного перевода богослужения на совр. рус. язык, он считает, что слав. язык сохраняет особенности греч. оригинала, поэтическую форму богослужебных текстов: «Богослужение — это колоссальный культурный пласт, который был сформирован в греко-славянской культуре. Если его просто перевести на русский язык, это будет профанация. В основном богослужебные тексты — это стихи, это греческая поэзия. Русский язык не является калькой с греческого языка. С греческого языка калькой является славянский. Значит, сохранить ритмику, сохранить поэзию можно только на славянском языке» («Богатство Церкви — это люди»: // Интервью программе «Вести недели» (19 нояб. 2006) // РПЦ: Офиц. сайт ОВЦС). Кроме того, «возможностей выражения чувств в славянском языке намного больше, чем

в русском. В нем сохранился огромный набор средств, помогающий максимально точно выразить смысл, а в богословии это чрезвычайно важно. Потому, я думаю, надо идти по пути изучения нашего классического наследия» (Свобода от греха // Российская газ. 2006. 21 апр.), а также по пути вдумчивого и осторожно редактирования слав. текстов, что имело место в XIX и в нач. XX в.

К. проявляет большую сдержанность при обсуждении вопроса о церковном календаре. Свою позицию он объясняет тем, что церковный календарь, к-рый сам по себе как система исчисления времени не может быть ни греховным, ни спасительным, «стал народной традицией. Следует ли ломать эту традицию, вносить смущение в сознание большинства верующих во имя целей, не имеющих отношения к спасению, причем ломать с большим риском для церковного единства?» (L'Évangile et la liberté. 2006. P. 58).

Человек. «Образ Божий,— говорит К.,— заложен в природу каждого человека, и даже самый последний грешник и самый отъявленный преступник несут в себе этот Божественный образ. Но человек своей злой волей может его разрушить — «Образ есмь неизреченныя Твоя славы, аще и язвы ношу прегрешений», но надеюсь на спасение, как мы обращаемся ко Господу во время чина отпевания. Для того чтобы стать наследником Царства Небесного, необходимо таким образом родиться от Духа, чтобы этот Божественный образ стал в нас живым, действенным началом, преобразующим греховное начало человеческой природы, подчиняя его началу Божественному». Чтобы это происходило, нужна постоянная связь человека с Богом. Все, что мы делаем,— делаем настолько, насколько Бог дает нам делать это (Слово по окончании Божественной литургии в четверг Светлой седмицы (8.04.2010) // Собрание трудов. Сер. 2. 2013. С. 212).

Через Иисуса Христа во Св. Духе мы становимся детьми Божиими. «А если дети,— говорит ап. Павел,— то и наследники, наследники Божи...» (Рим 8. 17). Что же дало человечеству это усыновление? Изменился ли мир с пришествием в него Спасителя? Стали ли люди счастливыми?— вопрошает К. И отвечает: мир не стал лучше, и жизнь челове-

ческая едва ли стала счастливее; по-прежнему в ней страдания и скорби. И это не относится лишь к недавней истории: уже в апостольские времена было очевидно, что зло и страдания не исчезли, несмотря на спасение, принесенное людям Иисусом Христом. Спасение во Христе, подчеркивает К., «нужно понимать не как магическое действие, автоматически спасающее человека вне каких-либо усилий с его стороны, но как открытую дверь, за которой — путь, ведущий к полноте жизни, к Царствию Небесному. Дверь в преграде между Небом и землей, Богом и человеком открыта для каждого



Вечерня с чином Прощения в храме Христа Спасителя. Москва. 17 марта 2013 г.

через рождение, смерть и Воскресение Господа Иисуса Христа. И вот что жизненно важно: эта открытая дверь предназначена не только для тех, кто ею воспользовался и идет по пути спасения, но и для тех, кто еще блуждает во мраке и не знает пути. Ибо эта дверь никогда и ни перед кем не закрывается, но будет открыта до скончания века, даруя надежду всем, кто, казалось бы, совсем потерял ее. И в самой этой надежде — спасение. Как и говорит о том апостол: «...мы спасены в надежде» (Рим 8. 24)» (Рождественское послание 2000 г. (7.01.2000) // Там же. С. 23).

«Если Бог за нас, кто против нас?»,— говорит ап. Павел (Рим 8, 31); если Бог с нами, то «кто отлучит нас от любви Божией: скорбь, или теснота, или гонение, или голод, или нагота, или опасность, или меч?» (Рим 8. 35). «Нет такой силы, которая была бы способна победить Бога, а значит, перечеркнуть то, что совершил в истории Господь наш Иисус Христос. Его дело непреодолимо и непобедимо» (Рождественское послание 2000 г. // Там же. С. 24).

К. выделяет 3 неперенных условия самосовершенствования человека. 1-е условие — горячая вера человека в Бога как в нашего единственного и личного Спасителя; 2-е условие — знание Божия закона, а также ясное понимание того, как и когда в своей жизни человек этот закон преступает; 3-е условие — обязательное раскаяние в отступлениях от Божия закона и молитва ко Господу о прощении (Слово на вечерне с чином прощения (22.02.2004) // Там же. С. 355).

Призванные не только к личному совершенству, но и к хранению и совершенствованию окружающего нас мира, мы должны содействовать всему, что умножает добро и пресекает зло, говорит К. Библейское повествование о творении свидетельствует о

том, что Бог сотворил мир незавершенным и предназначил человека возделывать и хранить его (Быт 2. 15), «соучаствуя с Ним, Творцом, в

совершенствовании и завершении творения», человек призван т. о. «стать соратником Бога. Безграничное совершенствование человеческой личности, участие в совершенствовании Творения, соратничество Богу — эти истины так возвышенны и велики, что кажутся далекими от сегодняшних проблем. И тем не менее именно эти истины составляют по воле Божией смысл и назначение человеческой жизни» (Рождественское послание 1997 г. (6.01.1997) // Там же. С. 16).

Свобода человека. Поскольку Бог обладает абсолютным разумом, то и человеку, к-рого Он создал по Своему образу, Он уделил частицу Своего разума; поскольку Бог является абсолютной свободой, то и человека Он наделил свободой, говорит К. Вместе с тем человек не рождается безгрешным; греховность, как и свобода, заключается в природе человека. Нельзя, считает К., согласиться с мнением Д. Дидро, к-рое К. называет «прекраснодушным взглядом на мир чистым и лишенным порока. Отсюда следовало, что не надо ме-



шать человеку, он сам разовьется; любые ограничения, в т. ч. религиозные, связывались с понятием «тирания». Такие взгляды, по словам К., вначале вошли во франц. политическую культуру, а затем после Французской революции были усвоены частью российской элиты. Само существование христ. морали стало восприниматься как тирания над личностью.

Сама по себе свобода — великий Божий дар. Бог не запрограммировал человека на добро. Человек волен выбирать добро или зло. «...Свобода, как говорит слово Божие, есть, в первую очередь, свобода от греха, свобода от зла. Если мы делаем выбор в пользу добра, тогда свобода реализуется в соответствии с Божиим замыслом. Тогда и создается личность» (Христианское понимание свободы в современном обществе // ЦиВр. 2010. № 2(51). С. 9–13).

Спасение. Не нарушая Своего замысла о творении, не изменяя природы человека, не ограничивая его свободы, а следов., и не исключая возможности греха, Бог тем не менее спасает человеческий род — Он спасает его Своей любовью. Всемогуществом Своей любви Бог сотворил мир и любовью же Он спасает мир от греха и смерти, говорит К., «Он дарует людям Свою энергию, Свою благодать. Он делится с ними даром Своей Божественной жизни. И эта благодать, эта энергия, духовно питая людей, помогают им через покаяние и молитву преодолеть грех и смерть» (Рождественское послание 2004 г. // Там же. С. 33–34).

Все, что совершает христианин, положительный смысл приобретает только тогда, когда служит делу спасения. Сотериологическое измерение для христианина, по словам К., есть истинное измерение человеческой жизни, так же как сотериологический критерий — единственно непреходящий критерий для оценки своих собственных поступков, поступков др. людей, а также тех событий в личной и общественной жизни человека (Свидетельство и служение. 1980. С. 42). «Спасение, которое Бог во Иисусе Христе принес людям, начинается здесь, на земле, в условиях повседневного бытия,— утверждает К.— Это означает, что именно в этих условиях формируется то состояние нашего духа, которое переходит в вечность. Если мы

создаем рай в наших душах, если трудимся для сохранения красоты окружающего нас мира и гармонии бытия (Быт 2. 15), то не только делаем нашу земную жизнь более счастливой, но и обретаем надежду на вечную жизнь с Богом» (Рождественское послание 2007 г. (5.01.2007) // Собрание трудов. Сер. 2. 2013. С. 48).

По мысли К., нельзя обрести спасение без креста, т. е. без страдания души — в этом христ. понимание жизни. Страдание для христианина это не безумие, не нелепое стечение обстоятельств, не то, от чего следует бежать,— это средство, к-рое может обернуться великой пользой для души, важно, чтобы в момент испытания скорбей в нашем сердце были вера и доверие к Богу, Который их нам попустил. Только так мы можем справиться с несчастьями, не предаваясь безутешным эмоциям, не терзаясь, а вверяя себя воле Божией. Такое понимание страданий дает христианину великую силу, и человеческая история знает множество тому примеров. «Быть христианином означает прежде всего уметь нести свой крест, дабы через него обрести особое духовное зрение, умение отличать добро от зла, способность видеть Бога и Его руку в своей жизни, а значит, чувствовать Его присутствие, укрепляться в вере и становиться лучше. Вот таким образом крест и помогает человеку стать лучше, открывая перед ним двери спасения» (Слово в Неделю третью Великого поста (Крестопоклонную) (30.03.2008) // Там же. С. 680).

Даже когда мы согрешаем, когда своим грехом воздвигаем преграду между нами и Господом, Он идет нам навстречу. И если у нас есть вера, то мы всё можем. Мы можем молить Господа, чтобы Он простил нам наши грехи, исцелил от болезней, даже самых тяжких и неисцелимых, чтобы Он дал нам полноту жизни, мир, покой, радость (Слово по окончании Божественной литургии в праздник Рождества Христова (11.01.2004) // Там же. С. 36–37).

Царство Небесное. По словам К., Царство Небесное и есть то, что человек сознательно или неосознанно воспринимает как цель своего бытия, как высшее счастье. Достигать этой цели уже здесь, на земле, дает людям возможность вера (Слово за Божественной литургией в праздник Торжества Православия (13.03.2011) // Там же. С. 661). «...Царствие Бо-

жие было явлено и по сей день является людям, потому что «Царствие Божие внутри» нас есть (Лк 17. 21), как говорит Сам Господь. В ответ на наше самоотвержение, наше мужественное и безропотное несение своего креста Бог дает великий дар: Он вводит нас в Свое Царство, и не после смерти, а еще здесь, на земле. Он делает нас соучастниками Своей жизни. А ведь Бог — это абсолютный разум, абсолютная любовь, абсолютное могущество. И когда Он вводит нас в Свое Царство, когда в ответ на нашу готовность забыть себя ради других людей, подчинить собственное «я» Богу Он дает нам возможность соучаствовать в Его жизни, а значит, обрести Его силу, Его разум, Его любовь,— конечно, в преломленном виде, ибо не можем мы вместить всего, что вмещает Бог,— то наша жизнь преобразуется, мы становимся счастливыми и очень сильными людьми...» (Слово за Божественной литургией в Неделю третью Великого поста (Крестопоклонную) (22.03.2009) // Там же. С. 684).

Христианская нравственность. Учение Христа Спасителя, отмечает К., заключает в себе конкретные нравственные требования, нормы, без к-рых человеческая жизнь лишается смысла, превращается в нечеловеческую жизнь. Забвение этих норм порождает вседозволенность, бездушный эгоизм, черствость, жестокость; порождает ложные и даже опасные жизненные идеалы.

Евангельские нравственные нормы не навязаны людям. Они являются выражением нравственного закона, к-рый Бог вложил в природу человека и о к-ром каждому свидетельствует его совесть. Это Богом созданное нравственное начало в человеке помогает людям отличать добро от зла и совершать дела добра и правды, даже не зная евангельских заповедей (ср.: Рим 2. 14–15). Однако Евангелие подчеркивает непреходящее значение нравственных норм для достижения цели человеческой жизни и напоминает о нравственности тогда, когда голос совести заглушен грехом и не может различать добро и зло (Пасхальное послание 1998 г. (18.04.1998) // Там же. С. 121–122). Согласно К., «личная этика составляет сердцевину христианской нравственности. Ориентация на личность, обращение к духовному опыту индивидуума есть главный вектор



христианского послания, ибо оно адресовано каждому человеку и преследует цель преображения его души. Однако эти спасительные перемены нашего внутреннего мира осуществляются не в изоляции от внешней среды, не в особых лабораторных условиях, но в реальном и живом контакте с окружающими людьми: в первую очередь в семье, в коллективе, в обществе, наконец, в государстве. Невозможно оставаться христианином за дверью собственного дома, в кругу семьи или в уединении своей кельи и переставать быть им, поднимаясь на профессорскую кафедру, усаживаясь перед телевизионной камерой, голосуя в парламенте и даже приступая к научному опыту. Христианская мотивация должна присутствовать во всем, что составляет сферу жизненных интересов верующего человека» (Свобода и ответственность. 2008. С. 21).

Когда говорят, что нравственность сформировалась в результате эволюционного процесса, в т. ч. политического, культурного, — это не соответствует истине, утверждает К. «И если бы культурная эволюция определяла нравственную природу человека, не было бы общечеловеческих ценностей, о которых так любят говорить в том числе и люди либеральных взглядов. Само понятие общечеловеческой ценности обращает наше внимание на божественную природу нравственности» (http://rus.ruvr.ru/2014_01_28/exvideo-Patriarh-Kirill-Segodnja-ponjatje-semi-ispitivaetsja-na-prochnost-8084/). Традиционные, или вечные, ценности — ценности веры, любви, долга, ответственности, солидарности — восходят к дохристианскому представлению о естественных нравственных нормах, к-рые не установлены людьми, но вложены Богом в природу человека и поэтому не зависят от конкретных условий общественного бытия (Там же).

Имея в своей природе эти вечные ценности, человек, к-рый не может коренным образом изменить жизнь к лучшему и освободиться от греха, тем не менее должен сохранять надежду. «Ибо мы спасены в надежде», — говорит ап. Павел (Рим 8. 24). А это означает, что у каждого человека — и у святого, и у последнего грешника — есть надежда получить дар Божией любви, а вместе с ним — прощение, помощь, поддержку, укрепление сил. И каждый человек, к-рый чувствует присутствие Бога



Патриарх Кирилл совершает заупокойную литию на станции метро «Лубянка». Москва. 13 апр. 2010 г.

в мире, к-рый обращается к Богу с верой, знает, что Бог разделяет с ним Свою любовь. Мы отвечаем Богу, Его любви своей верой и своей надеждой («Праздник надежды»: Обращение к читателям ж. «Православная беседа» // Православная беседа. 2009. № 6. С. 9). «Надежда — одна из величайших христианских добродетелей. Она в конечном счете есть уверенность в том, что Бог всегда поможет нам там, где не хватает наших собственных сил» (Слово по окончании великого повечерия во вторник первой седмицы Великого поста (24.02.2004) // Собрание трудов. Сер. 2. 2013. С. 370). «Ибо Господь весьма милосерд и сострадателен» (Иак 5. 11). Господь сострадателен к людям не только тогда, когда они страдают безвинно, но и когда их горести возникли как результат их собственных ошибок. Христианское милосердие является отображением в делах человека Божественного милосердия (Слово по окончании великого повечерия во вторник первой седмицы Великого поста (11.03.2003) // Там же. С. 322–323).

Милосердие не руководствуется ни религ., ни национальными, ни к.-л. др. интересами. Для пояснения этой мысли К. обращается к притче, рассказанной Христом, о милосердном самарянине (Лк 10. 30–37). Когда Господь спрашивает законника, кто же был ближний пострадавшему от разбойников иудею, то тут же получает ответ: «оказавший ему милость». Не люди одной с ним веры и национальности, а именно этот самарянин, человек совершенно чужой, воспринимавшийся как враг, стал

ближним. И только потому, что проявил милосердие («Кто наш ближний?»): Обращение к читателям журнала «Православная беседа» // Там же. С. 372).

Христ. отношение к ближним включает в себя заботу о своей стране, своем народе, своем доме. С любви к ближнему, отмечает К., начинается миролюбивое отношение и к др. народам, а отсутствие любви к ближнему становится причиной озлобления, к-рое находит выход в проявлениях национальной нетерпимости. Церковь воспитывает уважение к др. народам, напоминая, что все люди происходят от одного праотца Адама и ради каждого человека, независимо от его национальности, принес Свою жертву Спаситель мира («Стяжи дух мирен и тысячи спасутся вокруг тебя» // ЦиВр. 2005. №1(30). С. 8).

Проповедуя приоритет вечных духовных ценностей, Церковь призывает верующих и к бережному отношению к временным, но реальным ценностям сотворенного Богом мира: к природе, к культурному наследию, к-рое веками созидалось нашими предшественниками. «Быть хранителями духовных сокровищ и традиций Православия, — по словам К., — означает активно преображать себя,



Патриарх Кирилл в доме для детей-инвалидов при Вознесенском Банченском мон-ре. Черновицкая обл., Украина. 2 окт. 2011 г.

свой внутренний мир, а также поддерживать красоту и гармонию окружающего нас мира и устроить их там, где они разрушены злой человеческой волей. Таково призвание и такова ответственность христианина» (Пас-

хальное послание (23.04.2011) // Собрание трудов. Сер. 2. 2013. С. 220).

Труд есть величайшая христ. добродетель. «Зависимость личного, семейного и общественного процветания от усилий каждого из нас,— говорит К.,— очевидна. А потому Церковь сегодня особенно горячо призывает народ к добросовестному и эффективному труду, к повышению своего образовательного и профессионального уровней. Но имеет ли все это отношение к делу спасения, которое является главным делом Церкви? Имеет, и самое непосредственное, потому что труд есть непереносимое условие не только материального, но и духовного благополучия человека» (Рождественское послание 2007 г. (5.01.2007) // Там же. С. 46). Мы идем по пути спасения, когда возносим хвалу Богу не только молитвами и песнопениями, но и добрыми делами во благо ближнего, во благо своего народа, во благо Церкви. Такой труд — радостный труд во имя Христова, он преобразует окружающий мир и нас самих: мы достигаем сплоченности, работая не по принуждению и не ради корысти, но движимые искренним желанием творить доброе и полезное. «Тем самым мы совместно служим Создателю, претворяя в жизнь Его волю» (Рождественское послание (7.01.2011) // Там же. С. 104).

Целомудрие представляет собой великую христ. и общечеловеческую добродетель; оно имеет прямое отношение к качеству жизни человека, к состоянию его души. «Целомудрие — это такой мудрый образ жизни, который направлен на устранение всякого нравственного изъяна, на сохранение полноты и целостности внутреннего мира человека. Целомудрие — это образ жизни, который защищает человека от повреждения. Совершенно не случайно эта добродетель связана с плотской чистотой, а нарушение целомудрия именуется блудом, или прелюбодеянием, которые разрушают и целостность человеческой жизни, и саму личность. Когда обращаешь эти слова к современным людям,— говорит К.,— многие не могут понять, о чем идет речь, потому что блуд, как и прелюбодеяние, перестали отождествляться в их сознании с грехом, превратившись всего лишь в одну из возможных и допустимых моделей поведения. Пытаясь оправдать свой греховный образ жизни, они утверж-

дают, что они никому зла не приносят: мол, это их личное дело. Современная массовая культура, к сожалению, поддерживает сегодня именно такую позицию погрязшего в греховном болоте человека, а не Божественную заповедь, о которой в Священном Писании сказано: «никакой блудник, или нечистый... не имеет наследия в Царстве Христа и Бога» (Еф 5. 5)» (Слово по окончании Литургии Преждеосвященных Даров



*Патриарх Кирилл
в одесском Успенском
Патриаршем муж. мон-ре.
22 июля 2010 г.*

в среду первой седмицы Великого поста (9.03.2011) // Собрание трудов. Сер. 2. 2013. С. 623). Особым образом, утверждает К., должен хранить целомудрие монах, потому что он понимает, ради чего дает обеты: монах посвящает свое целомудрие Богу. «Это его жертва, жертва очень непростая; соблудности целомудрие гораздо труднее, чем выстоять долгую службу с поклонами, гораздо сложнее, чем есть только хлеб и пить только воду. Монах отдает себя Господу как жертву чистую, непорочную и в ответ на это обретает силу благодати, иногда даже сверхъестественную силу — способность прозревать души других людей, вносить в них умиротворение, давать мудрые советы» (Там же. С. 624).

В молитве прп. Ефрема Сирина, отмечает К., мы обращаемся к Господу с такими словами: «Дух же смиренномудрия даждь ми». «Смирение и смиренномудрие являются тождественными понятиями. Но слово «смиренномудрие» помогает лучше понять смысл смирения, потому что в нем соединяются два слова — «смирение» и «мудрость».

В совр. культуре, оторвавшейся от своих христ. корней, понятие сми-

рения носит негативный характер. В лучшем случае люди не понимают, замечает К., о чем идет речь, в худшем — под смирением понимают слабость, а смиренного человека воспринимают как жалкого, безвольного, неспособного достичь поставленных целей (Слово по окончании великого повечерия в среду первой седмицы Великого поста (9.03.2011) // Там же. С. 625).

Наука и техника сегодня, считает К., дают людям колоссальные возможности творить добро или зло, вовлекая в свою деятельность силы природы. «Но добро и зло суть категории нравственные, они принадлежат внутреннему миру человека, обнаруживаясь вовне через те или иные поступки. Не являются ли в таком случае бедствия, царящие в мире, результатом внутренней болезни человечества? Не обнаруживают ли кризисные последствия научно-технического прогресса отсутствие прогресса духовного, не суть ли они свидетели все более расширяющейся пропасти между интеллектуальным и нравственным состоянием мира? Создается впечатление,— говорит К.,— что между развитием современной цивилизации и духовным упадком личности установилась какая-то взаимозависимость» (Свобода и ответственность. 2008. С. 55). Научно-технический прогресс представляет человеку более комфортабельный образ жизни и более легкие средства к существованию. Это толкает людей, не имеющих устойчивых нравственных норм, к тому, чтобы добиваться еще больших материальных благ, что приводит к изменениям в сфере этических ценностей: мораль представляется ненужной, обременительной. Но забвение моральных ценностей еще больше повышает их значимость. Человек сосредоточивается на собственном благосостоянии, игнорирует интересы др. людей, доходя до полного небрежения к человеческой жизни. «Именно это и происходит сегодня в мире, составляя духовно-нравственную суть многообразных кризисов,— утверждает К.— Можно сказать, что современные кризисы отображают в себе нарушение той гармонии бытия, каковая достигается осуществлением в человеческой жизни абсолютных нравственных ценностей. А потому, не преуменьшая роли хорошо известных политических, экономических, исторических и прочих факто-

ров, определяющих лицо современных кризисов, следует сказать, что породившие их первопричины сокрыты в области человеческого духа, в области нравственности» (Там же. С. 56). И никакие реформы, говорит К., не должны разрушать нравственность, к-рая является самой фундаментальной ценностью, потому что без нравственности нет человеческой личности. Необходимо так модернизировать страну, чтобы сохранять и укреплять нравственное измерение личной, семейной и общественной жизни (Задача Церкви — нести слово правды Божией // ЖМП. 2010. № 1. С. 36).

К. убежден, что «нравственность сегодня — средство выживания человеческой цивилизации» (Благовестие и культура. 1998. С. 21), ибо все известные негативные явления в жизни семьи, общества и гос-ва проистекают из одного источника — «человеческой личности, переживающей кризис религиозно-нравственной идентичности» (О проблемах духовного образования // ЦиВр. 2006. № 1(34). С. 29).

Социальные взгляды. Семья и общество. Культура и образование. К. усматривает прямую связь между религ. верой и здоровой и крепкой семьей, которая в свою очередь является залогом духовного здоровья нации и общества. Христ. семья, по словам К., должна быть основана на идеале любви, наивысшим воплощением к-рого является Св. Троица. Лишь одна сила может в максимальной степени обеспечить нераздельность индивидуумов — это сила любви. «Подлинная любовь соединяет две личности столь органично и неразрочно, что они становятся единым целым. В гармоничной любви заложено стремление к полному единению. Но в любви и союзе двух вовсе не разрушается личность каждого. Даже самый счастливый брак, теснейшими узми соединяющий двух людей, не только не разрушает их личностных особенностей, но, наоборот, усиливает и обогащает каждую из составляющих его половин» (Слово пастыря. 2005. С. 90).

Само понятие семьи, говорит К., сегодня испытывается на прочность. Дискредитация института брака связана с отказом от традиц. морали; а расшатывание семейных устоев приводит к нарушению преемственности поколений и утрате исторического опыта (rus.ruvg.ru/2014_01_

28/exvideo-Patriarh-Kirill-Segodnjapontatie-semi-ispitivaetsja-na-prochnost-8084/).

Укрепление института семьи, по мнению К., является задачей гос. масштаба. «Церковь сегодня нуждается в том, чтобы и гражданское общество, и власть ради заботы о людях ставили перед собой задачу укрепить институт семьи, осознать важность добрых семейных отношений». К решению этой задачи необходимо привлекать средства массовой информации, деятелей искусства, лит-ры (Митр. Кирилл вручил Патриаршие награды членам организационного комитета Всероссийского Дня семьи, любви и верности, 14 ноября 2008 года // РПЦ: Официальный сайт ОВЦС).

Вместе с тем К. отмечает, что ни Церковь, ни к.-л. др. религ. общины, ни гос. власть, ни общественные институты не могут диктовать людям,



*Патриарх Кирилл
беседует с молодоженами.
Иркутск. 3 сент. 2011 г.*

как им строить семейную жизнь и воспитывать детей. Однако и Церковь, и гос. власть, и общественные институты должны совместно утверждать в обществе неприятие к таким явлениям, как разводы, аборт, разрушение семьи и проч., и создавать условия для формирования нравственных и сильных личностей (Там же).

Одной из проблем, порождаемых диктатом секулярного мировоззрения, является демографический кризис, охвативший как Россию, так и зап. страны. Основная причина кризиса, считает К., «в утрате жертвенного начала современным человеком, в его неспособности дарить ребенку свое свободное время, уделять ему часть своего материального достатка, посвятить ему свой отпуск, предоставить ему свое жилище... Если говорить кратко, то отсутствие жертвенности есть отсутствие люб-

ви» (О проблемах духовного образования // ЦиВр. 2006. № 1(34). С. 29). Все здоровые силы общества, включая средства массовой информации, должны были бы встать на защиту семьи, материнства и деторождения. Сегодня же, по словам К., происходит обратное: средства массовой информации, в первую очередь телевидение, пропагандируют грех во всех его проявлениях. «С древних времен такие действия назывались соблазном. Однако неправда, что у современного человека есть «спрос» только на порок. Он ищет счастья, мира, настоящей любви и других добродетелей» (Права человека и нравственная ответственность. 2006. С. 19).

Для христианства нет безликих «народных масс», но есть живой человек; «от того, как определит себя каждый отдельный человек по отношению к Богу, ближним и самому себе, — зависит в конечном итоге судьба всего человечества» (Благовестие и культура. 1998. С. 19). Кризис всякой системы, уверен К., имеет под собой глубокую основу —

кризис личности, и реформа всякой системы должна начинаться с изменения человека. Миссия Церкви как раз заключается в том, чтобы обращаться к конкретному человеку, влиять на его душу и разум (Там же. С. 18–19).

По словам К., культура является средством духовного и нравственного возрастания человека. «Культура должна быть сотворчеством Бога и человека, со-трудничеством, совместной деятельностью по воспитанию человеческой личности, по сохранению и возделыванию окружающей среды» (Там же. С. 27).

В России в советский период, в период гонений на Церковь сложилась уникальная ситуация: когда собственный голос Церкви народу был почти не слышен, а Евангелие проповедовалось культурой, к-рая стала носителем евангельского благовестия. И это неудивительно, поскольку рус. культура сформировалась под влиянием православия. Некогда языческая культура, впитав

в себя мировоззренческое и нравственное послание Церкви, отдавала его народу в годы, когда Церковь оказалась гонимой. О Христе свидетельствовало все, что было создано за мн. века культурного развития — лит-ра, поэзия, архитектура, живопись, музыка. Религ. традиция явно или прикровенно продолжилась в культуре. В сознании народа жили церковная мудрость, библейские изречения, они сохранялись в песнях, поговорах, поговорках, хотя люди совершенно забыли, откуда все это пришло в культуру (Там же. С. 25). Советский человек мог свободно читать произведения Ф. М. Достоевского; творчество же этого великого писателя пронизано христ. идеями; а наставления старца Зосимы, героя его соч. «Братья Карамазовы», в большой степени заимствованы из сочинений древних отцов Церкви — так через рус. лит-ру народ мог знакомиться со святоотеческой мыслью (Там же). Отсюда понятно, «что такое вообще культура: чуждая и опасная для церковной миссии, сугубо внешняя реальность, которую мы должны коренным образом преобразовывать; некий более или менее нейтральный фон, который следует просто игнорировать; или же, напротив, культура сама может стать носителем Евангельской проповеди даже там, где ослаб голос собственно церковных миссионеров?» (Там же. С. 16).

К кон. XX в. сформировалась доктрина, развилась практика «инкультурации», приводящая нередко к богословскому синкретизму, к размыванию догматических основ христ. веры. По определению Бангкокской конференции по Всемирной миссии и евангелизации, проходившей 29 дек. 1972–8 янв. 1973 г., «культура формирует человеческий голос, который отвечает на голос Христа». Из этого делается вывод о том, что христианство в разных местностях должно принимать на себя обличье местной культуры (Там же. С. 21) — в этом и заключается «инкультурация» Евангелия.

К. напоминает слова апостола «Дух дышит, где хочет» (Ин 3. 8) и его предостережение — «испытывайте духов, от Бога ли они» (1 Ин 4. 1), ибо языком культуры может говорить не только Св. Дух. Христианство должно принимать элементы к.-л. культуры (это касается и совр. массовых потребительских), основы-

ваясь на определенном критерии — «для православных таким критерием является живое Предание Вселенской Церкви, которое ограждает тайну Воплощения Божия, заключенную в Писаниях, от вторжения «иных евангелий»» (Благовестие и культура. 1998. С. 22).

К. убежден, что Церковь не должна подстраиваться под новые веяния в культуре, однако не должна и огульно отвергать совр. формы, при-



*Патриарх Кирилл с детьми.
Хотьково. 11 окт. 2012 г.*

знаявая, что важна не форма, а содержание. Сегодня миссия Церкви — борьба за человека, «вызволить человеческую личность из объятий антикультуры, антихристианства, вернуть ее к Богу» (Там же. С. 28). Если формы культуры не содействуют духовному росту человека, а наоборот, разжигают в нем страсти, ведут к распаду человеческой личности — это антикультура, которая не может быть союзницей Церкви, это антихристианство. «Не инкультурация христианства, но христианизация культуры — вот в чем состоит цель христианской миссии по отношению к культуре» (Там же. С. 26).

К. выступает за сохранение национальной самобытности. Культурная унификация, потеря национальной специфики в условиях нарастающей интеграции, считает К., будут означать цивилизационную катастрофу. Поэтому сегодня особенно следует подчеркивать, говорит он, важность многополярного устройства человеческой цивилизации, при к-ром каждая страна не только сможет влиять на принятие важных общемировых решений, но и жить согласно ценностям своих народов (Россия и православный мир // ЦиВр. 2004. № 1(26). С. 14).

Задачей общественного служения Церкви сегодня, считает К., должно стать образование. В Церкви есть сеть воскресных школ, ведется при-

ходская катехизация, однако этого недостаточно: выйдя из изоляции минувших десятилетий на путь нестесненного общественного служения, Церковь приняла на себя ответственность не только за свою паству, но и за нравственное здоровье всего народа (Единая Церковь — единое свидетельство. 2005. С. 15). В связи с этим решение вопроса о преподавании в средних учебных заведениях «Основ православной культуры»

имело большое значение для будущего нашей страны. Задача состоит в том, говорит К., чтобы обоснованно разъяснить

важность выбора для дальнейшей жизни ребенка. Ведь именно в школьном возрасте у человека формируется в главных чертах система

его жизненных ценностей и приоритетов, происходят процессы его социализации и вовлечения в контекст национальной культуры. А поскольку рус. религ. традиция — неотторжимая часть и национального культурного наследия, и отечественной истории, курс основ правосл. культуры должен донести до юного гражданина нашей страны понимание того, насколько нераздельны понятия «Россия» и «православие». Правосл. образование должно осуществляться на протяжении всей жизни человека, считает К., и каждый этап духовного взросления важен (Из выступления на открытии XVIII Международных Рождественских чтений // ЖМП. 2010. № 3. С. 55).

«Основы православной культуры — это основы нашего духовного бытия, это основы нашего национального самосознания» (Речь на церемонии закрытия VI Общероссийской олимпиады школьников по Основам православной культуры 26 февр. 2014 г. // www.patriarchia.ru/db/text/3583210.html). В наст. время во мн. странах возникают столкновения различных групп, кровопролитие, вражда. Происходит это потому, говорит К., что размыты фундаментальные основы мировоззрения и становления личности человека и за основу принимается «временное, преходящее, чаще всего политизированное, что



не может содействовать формированию целостной человеческой личности» (Речь на церемонии закрытия VI Общероссийской олимпиады школьников по Основам православной культуры 26 февр. 2014 г. // www.patriarchia.ru/db/text/3583210.html).

Решая проблему обретения права на преподавание, нельзя упускать из виду, отмечает К., не менее важную задачу — правильного преподавания новой дисциплины, так как от этого зависит конечный успех, речь идет о преподавательских кадрах, о методологии, об учебных пособиях и др. проблемах (О проблемах духовного образования // ЦиВр. 2006. № 1(34). С. 8).

Противники преподавания в школах «Основ православной культуры», ссылаясь на то, что российское общество «многоконфессионально», полагают, что изучение этого предмета приведет к конфликтам. Вместо этого они предлагают ввести курс религиоведения. Что касается религиоведения, то при совр. развитии информационных технологий, отмечает К., нет никаких затруднений в получении сведений о вероучении той или иной религии. «И разве курс религиоведения, читаемый людьми, далекими от веры, способен изменить к лучшему ситуацию в наших школах и вне их, благотворно повлиять на формирование мировоззрения, ценностных ориентаций и поведенческих моделей в среде детей, подростков, молодежи?» (Единая Церковь — единое свидетельство. 2005. С. 16). По желанию родителей могут преподаваться также основы ислам., иудейской, буддистской культуры в классах, где учатся дети, принадлежащие к этим общинам, или основы светской культуры.

Вопрос, к-рый также касается не только внутренней жизни Церкви, но жизни всего общества,— это вопрос о преподавании в высших учебных заведениях *теологии (богословия)*. Преподавание теологии в вузах, подчеркивает К., не противоречит правовым принципам нашего гос-ва и общества и вместе с тем отвечает изменениям, происходящим в обществе и культуре. «Теология в вузе — это не экзотическая образовательная дисциплина, не прихоть каких-то представителей Церкви вторгнуться в чужое пространство, чтобы навязывать религиозное мировоззрение и чинить препятствия в преподава-

нии традиционных научных дисциплин. Теология в вузах — это культурный императив для общества, которое долгое время было практически отчуждено от религии как особой сферы человеческого бытия. Теология в высшей школе, то есть на высочайшем академическом уровне, соответствует научному уровню гуманитарных и общественных дисциплин,— это и противоядие от распространения в обществе религиозного радикализма...» (Теология в вузах: Взаимодействие Церкви, государства и общества // ЦиВр. 2012. № 4(61). С. 13).

Церковь осуществляет свою деятельность по правосл. воспитанию в военных учебных заведениях. В них создаются специальные фак-ты православной культуры. Курсанты факультета знакомятся с духовными основами православной культуры, фундаментом религ. мировоззрения, религ. подходом к таким важным вопросам, как созидание семьи, общества, гос-ва и защита Отечества. Мн. выпускники фак-та активно участвуют в духовной жизни приходов гарнизонных храмов (Слово по окончании Божественной литургии в понедельник Светлой седмицы (20.04.2009) // Собрание трудов. Сер. 2. 2013. С. 173–174).

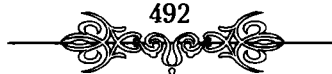
К. обращает внимание на связь образования и воспитания и подвергает критике систему, к-рая исключает воспитание из образовательного процесса, сводя его только к приобретению навыков, знаний и умений (Культура и общество: Взгляд Церкви // ЦиВр. 2012. № 1(58). С. 12). «...Именно через культуру, образование и воспитание усваивается национальный культурный код. Образование должно быть органичной частью нашей родной культуры, а не материалом для сухих методических экспериментов, апробации инновационных образовательных моделей, заимствованных извне» (Там же. С. 13).

Церковь и государство. Тема взаимоотношений между Церковью и гос-вом — одна из центральных в творчестве К. В истории России и вообще в истории вселенского Православия эта тема трактовалась по-разному, и модель церковно-гос. отношений была различной: «Одно было в Византийской империи, другое в средневековой России, третья модель возникла в результате реформ Петра I. Затем Церковь всту-

пила в полосу гонений, и тут вообще,— как отмечает К.,— трудно говорить о каких-то церковно-государственных отношениях: речь шла просто о выживании Церкви. И только после тех перемен, которые произошли на исходе XX века, в России впервые возникли предпосылки для установления той модели церковно-государственных отношений, которые соответствовали бы, с одной стороны, каноническим нормам Церкви, а с другой — политической и юридической основе жизни современного государства» (Свет добра // Российская газ. 2009. 23 янв.).

К. считает неправомерной «абсолютизацию некогда имевшего место исторического опыта, восприятие его как образца для построения церковно-государственных отношений в иную историческую эпоху» (Единая Церковь — единое свидетельство. 2005. С. 7). К. отмечает, что существует расхожее мнение, как будто бы отношения Церкви и гос-ва в дореволюционной России являлись идеальными и потому должны быть в той или иной степени воспроизведены в наши дни. Однако объективный анализ показывает, что это далеко не так. Статус гос. структуры лишил Церковь возможности обращаться к народу со словом, возващавшим Божию правду во всей полноте. Такое положение, если и не способствовало росту революционных настроений в российском обществе, но и не препятствовало ему. Будучи частью гос. механизма, Церковь не имела реальной возможности выступать в качестве самостоятельной духовно-общественной силы. Так, по значимым вопросам, к-рые считались для Церкви внешними, к миру обращалась светская власть, хотя и в лице правосл. государя. Опираясь во внешнем служении только на свой авторитет, Церковь, принесла бы гораздо больше пользы российскому народу и гос-ву (Там же).

По словам К., модель церковно-гос. отношений в советское время «не полностью соответствовала каноническим нормам и Преданию Русской Православной Церкви». Вместе с тем, решительно отвергая обвинение в «сергианстве» как якобы предательстве интересов Православия в угоду безбожным властям, К. подчеркивает: «...мы не осуждаем церковных деятелей, которые в прошлом вынуждены были занимать компромиссную позицию по отношению



к власти, понимая, что тогда иного пути для выживания Церкви и сохранения народа Божия не было. ...пасти Церковь Христову в советское время само по себе уже было подвигом исповедничества» (Там же. С. 9). У нас нет права осуждать и тех, говорит он, кто в 1927 г. не поддержали митр. Сергия (Страгородского), создав «Катакомбную Церковь». Всем им пришлось пережить жесточайшие репрессии (Ответы на вопросы ж. «Шпигель»: [Der Spiegel. 2008. N 2. S. 104–107] // РПЦ: Офиц. сайт ОБЦС).

Важным пунктом политической доктрины К. является утверждение о неприемлемости для Церкви к.-л. конкретной формы гос. устройства. Выбор гос. устройства — дело самого народа, прерогатива самого общества, считает К. Церковь не вправе призывать к установлению той или иной формы правления, будь то монархическая или демократическая, теократическая или авторитарная. «Идеал общества — это свобода, справедливость, нравственная ответственность, сохранение базисных духовно-нравственных и культурных ценностей... Государственное устройство — вторично. Оно зависит от уровня национального самосознания и религиозности. Достигнуть личного совершенства можно независимо от формы правления и типа государственного устройства» (Русский мир должен развиваться свободно: Ответы на вопросы газ. «Завтра» // Завтра. 2007. № 45(729). 7 нояб.). «Не дело Церкви определять, какой будет Россия: монархической, республиканской, капиталистической, социалистической или какой-нибудь еще. Решать этот вопрос — прерогатива общества в целом и каждого гражданина в отдельности», — утверждает К. Но в то же время Церковь не может не приветствовать свободную дискуссию о путях обустройства России, о гос., экономических, социальных принципах, на к-рых она будет основываться (Свобода и ответственность. 2008. С. 31).

Идеальную модель взаимоотношений между Церковью и гос-вом, по мнению К., можно определить при помощи визант. концепции «симфонии» (букв. — согласие, созвучие). Симфония — это принцип правильного взаимодействия гос-ва и Церкви, Церкви и общества. Хотя трудно найти эпоху, в к-рой бы идеал гармо-



*Возложение венков
к памятнику имп. Александра II
в день 150-летия отмены
крепостного права в России.
Москва. 3 марта 2011 г.*

ничных и симфонических отношений между Церковью и гос-вом был реализован в полной мере. Однако сама норма подобного уравнивания гос. власти церковным авторитетом всегда существовала в Византии (Там же. С. 89). Принципы симфонического сопряжения Церкви и гос-ва таковы: гос-во и Церковь не вмешиваются в дела друг друга, уважают взаимную позицию друг друга по внутренним делам и в то же время выстраивают систему взаимодействия, диалога и сотрудничества. В контексте такого представления о «симфонии» должен, по мысли К., пониматься и принцип отделения Церкви от гос-ва; однако отделение Церкви от гос-ва никоим образом не может означать ее отделения от общества или народа (Свет добра // Российская газ. 2009. 23 янв.).

К. выступал с инициативой закрепить на законодательном уровне особых отношений гос-ва с 4 основными религиями страны: православием, исламом, буддизмом и иудаизмом. В качестве примера стран, модели государственно-церковных отношений к-рых Россия могла бы позаимствовать, он привел Грецию и Грузию: в этих странах особое положение Православной Церкви закреплено конституциями.

К. высоко оценивает уровень отношений между Церковью и гос-вом в совр. России: «Наша Церковь работала в диалоге с государством

уникальную модель церковно-государственных отношений. Потому что никогда в России Церковь не была свободна настолько, насколько сегодня. Никогда в России, даже в царское время, у Церкви не было таких возможностей говорить Божью правду властям, народу. Сегодня Церковь представляет свое понимание, свое видение того, что происходит в стране в области внешней и внутренней политики, в области экономики, общественных отношений, международных отношений. И высказывает свое независимое суждение» (Остаться русским // Труд. 2006. 15 нояб.).

В последние годы неоднократно разъяснялось, отмечает К., что церковная Полнота не участвует в политической борьбе, не призывает голосовать за ту или иную партию, не отождествляет себя с партийными, т. е. частными интересами. Это явно следует из самой католической природы Церкви. Но если мы ограничимся словами «Церковь вне политики», не будет ли это в действительности торжеством идей либерализма? — спрашивает К. «Жизнь действительно требует от нас ясных указаний о том, на каких основаниях строится участие христианина — именно как христианина — в политических процессах и управлении государством» (Свобода и ответственность. 2008. С. 41–42).

Важно, считает К., показать церковную позицию в таких политико-правовых вопросах, как отношение Церкви к гос. законам и решениям, противоречащим ее миропониманию и препятствующим ее миссии (включая вопрос о пределе повиновения властям). Важно также раскрыть церковное отношение к принципу свободы совести (и вообще к вопросу о правах человека); продемонстрировать общецерковную позицию, исходя из норм Свящ. Предания и опыта Церкви, к вопросу о применении смертной казни; сформулировать общецерковную позицию по вопросу, может ли Церковь внести конструктивный вклад в общемировую дискуссию о проблемах экономической, политической и информационно-культурной глобализации (Там же).

Необходимо на основании слова Божия и Предания Церкви показать, как национальное и универсальное начала гармонически сочетаются в жизни христианина. Не могут остаться без церковной оценки, считает К., и экономические проблемы:



отношение Церкви к разным видам и формам собственности, к тому, должны ли плоды труда распределяться исходя из заслуг трудящегося или в какой-то мере они должны принадлежать всем членам общества. Церковь не может не обращать внимания на проблемы экологического кризиса, который становится угрозой существованию человеческой цивилизации (Свобода и ответственность. 2008. С. 43).

Церковь должна дать оценку определенным аспектам идеи политического, общественного, культурного равноправия женщин. Высказать свое отношение к дискуссиям о положении сексуальных меньшинств и о будущем семьи, к-рой предупрекают «множественность форм совместной жизни». Дать религиозно-нравственную оценку «планирования семьи».

Особенно сложными являются проблемы *биоэтики*. Новые биомедицинские технологии, отмечает К., ставят перед человеком такие этические и правовые вопросы, к-рые во времена Вселенских Соборов и вообразить было невозможно: каков статус человеческого эмбриона, когда он становится человеком? когда можно признать, что человек умер? (Там же. С. 44).

Ко всем этим проблемам, утверждает К., необходим «православный, религиозно обоснованный подход, выработка которого — творческая задача современного православного богословия» (Там же. С. 45).

К. глубоко убежден в том, что главной задачей общественного развития является выработка совр. Россией базисной системы ценностей, «относительно которой имелось бы общее согласие в том, что она является абсолютной и неприкосновенной, защищена от влияния какой бы то ни было политической конъюнктуры и лежит вне плоскости прагматических выгод. То, о чем мы говорим, должно иметь статус своего рода общественной святости и не подлежать обсуждению. И тогда политическая борьба переместится из сферы базисных ценностей в сферу надстроечных ценностей. К последним могут быть отнесены вопросы экономики, внешней или внутренней политики. ...никакая политическая инициатива будет не в силах причинить ущерб строю национальных базисных ценностей России» (О проблемах духовного образования // ЦиВр. 2006. № 1(34). С. 38).

О координации совместных действий Поместных Православных Церквей. В силу исторических обстоятельств правосл. Церковь никогда не имела и до наст. времени не имеет единой адм. структуры управления. «Первым среди равных» в ряду предстоятелей Поместных Православных Церквей признается патриарх К-польский, к-рый с визант. времен носит титул Вселенского, однако ни этот титул, ни первенство чести не дают К-польскому патриарху никаких юрисдикционных прав вне пределов своего Патриархата. Но «было бы неправильно, — утверждает К., — говорить о полном отсутствии или крайне низкой степени координации между Православными Церквами... Православные Церкви способны достаточно эффективно взаимодействовать и находить ответы на вызовы современности. Проблемы в межправославных отношениях начинаются тогда, когда равноправное сотрудничество подменяется попытками под видом координации добиться несвойственных Православию атрибутов первенства» (L'Évangile et la liberté. 2006. P. 59–60).

Одной из проблем, существующей в межправосл. отношениях, является отсутствие в правосл. каноническом праве четких критериев для предоставления автокефалии той или иной Церкви. «Изучение прецедентов, имевших место в истории, а также нормы, вытекающие из некоторых канонических правил, — говорит К., — дают нам указания на то, каким критериям и условиям должна удовлетворять та или иная Церковь для получения автокефального статуса. Прежде всего, Церковь должна располагать внутренними возможностями для существования, независимого от другой церковной власти... Важно также, чтобы в Церкви имелось единое мнение всей ее полноты относительно того, что провозглашение автокефалии послужит пользе Церкви и будет способствовать более успешному ее развитию. Каноническое Предание имплицитно предполагает также согласие на автокефалию Матери-Церкви, то есть той Церкви, законной частью которой является претендующая на автокефалию община» (Ibid. P. 60).

Принцип канонической территории. Подчеркивая фундаментальное значение принципа канонической территории, К. утверждает: «Принцип канонической территории вос-

ходит ко временам раннего христианства. Еще апостол Павел писал: «...я старался благовествовать не там, где уже было известно имя Христово, дабы не созидать на чужом основании» (Рим 15. 20). Это было не просто желание «не отбивать чужой хлеб», тем более что сам апостол предпочитал жить трудом собственных рук. ...намеренный отказ от проповеди Евангелия там, где она уже прозвучала, — это не просто требование христианской этики, но и необходимое условие действенного благовестия». В позднейшую эпоху этот принцип был закреплен канонически (ср.: «Да не будет двух епископов во граде» — I Всел. 8). Предание неразделенной Церкви сформулировало очень важный принцип: в одном городе — один епископ, т. е. в одном месте — одна Церковь (L'Évangile et la liberté. 2006. P. 66, 67).

В качестве примеров несоблюдения принципа канонической территории правосл. Церквами К. упоминает учреждение К-польским Патриархатом в 90-х гг. XX в. в Эстонии церковной юрисдикции, параллельной структурам Московского Патриархата, а также учреждение Румынской Церковью в Молдавии Бессарабской митрополии.

Уважение к принципу канонической территории, считает К., должно быть положено в основу и межправосл., и православно-католич. отношений. «Не может быть в одном месте нескольких местных Церквей. Последнее — нонсенс с точки зрения традиции неразделенной Церкви. Конечно, норма жизни между единоверными Православными Церквами отличается от того, что мы имеем в контексте наших отношений с Римско-католической Церковью. Тем не менее нам было бы отрадно видеть соблюдение древних канонических норм в той мере, в которой это возможно между нами в настоящее время. Ведь именно хранение наследия апостольского Предания в наших Церквах и показывает степень стремления к единству и готовности к нему» (Ibid. P. 67).

К. считает, что раскол 1054 г., как и последующие разделения, не способен на онтологическом уровне упразднить принцип канонической территории, восходящий к раннехрист. времени.

В странах, где правосл. Церковь является Церковью большинства населения (в России, на Украине, в Мол-





давии, Греции, Румынии, на Кипре и т. д.), католич. Церкви при создании своих структур, полагает К., необходимо консультироваться с правосл. Церковью этой территории, в миссионерской деятельности ограничиваться своей традиц. паствой, не занимаясь прозелитизмом. Для того чтобы миссионерская деятельность не превращалась в прозелитизм, в основу миссии должен быть положен «фундаментальный принцип древнехристианской экклезиологии — принцип Поместной Церкви, основанный на том, что Церковь данного места несет полную ответственность перед Богом за свой народ. Игнорировать Поместную Церковь — означает раскалывать целое на части, раздирать хитон Христов. Миссионерские усилия из-за рубежа должны осуществляться в каждом месте в качестве поддержки и помощи местной Церкви или местным Церквам. На этом же принципе должна основываться миссионерская стратегия в XXI веке» (Благовестие и культура. 1998. С. 32).

О диалоге между христианскими конфессиями. Говоря о православно-католич. диалоге, К. подчеркивает: «Обе Церкви представляют ту духовную силу, которая еще сохраняет влияние на общество. И обе они имеют схожую систему нравственных ценностей. Потому их взаимодействие сегодня является просто императивом. Однако речи о воссоединении в доктринальном смысле пока нет, потому что не решено еще множество вопросов, которые достались нам от исторического прошлого» (Свобода от греха // Российская газ. 2006. 21 апр.). Вместе с тем диалог с Римско-католической Церковью, признающей Предание как норму веры, может быть весьма плодотворным (Свобода и ответственность. 2008. С. 16).

«Католическая и Православная Церкви в сегодняшнем мире — естественные и единственные союзники в той жесткой борьбе, которая ведется между представителями секулярного либерализма и носителями христианской традиции. Мы можем совместно с католиками отстаивать христианские ценности» (Там же. С. 104). Совр. эпоха, по мнению К., предоставляет широкие возможности для сотрудничества между правосл. и католич. Церквами. Прежде всего речь идет о сотрудничестве в социальной сфере, о совместном от-

стаивании традиц. ценностей, совместном противостоянии вызовам современности (Не избежишь радикального ответа // Московские новости: Газ. 2007. № 42. 26 окт.—1 нояб.).

В наст. время, отмечает К., православные и католики имеют очень близкие взгляды на выдвигаемые совр. миром проблемы биоэтики, морали, семейных ценностей. В протестант. же общинах преобладает либеральное направление. «Вот почему православным, католикам и тем протестантам, которые не приемлют либерального диктата в области верования, морали и церковного устройства, необходимо консолидировать усилия, чтобы в согласии с апостольской традицией свидетельствовать о непреходящем значении евангельских ценностей» (L'Évangile et la liberté. 2006. P. 63–64).

К. считает, что богословский диалог с протестантами, который продолжался в течение неск. десятилетий, сегодня столкнулся с серьезными проблемами. В течение 2-й пол. XX в. в ряде протестант. и англикан. общин Запада и Севера началась либерализация догматического, экклезиологического и нравственного учения. Этот процесс привел к нововведениям, неприемлемым с т. зр. традиц. христианства: введению женского священства, рукоположению гомосексуалистов, признанию однополых браков. Кроме того, в вероучительном плане допускается вольное толкование мн. основополагающих истин христианства (о Св. Троице, о воскресении Христа). Т. о., все более глубоким становится расхождение между христианами традиции и христианами либерального толка.

Как возможно вероучительное соглашение, когда одна из сторон (значительная часть протестант. богословов) не признает самого понятия нормы веры? — спрашивает К. Всякое соглашение может быть рассмотрено при появлении новых идей и новых аргументов. По словам К., «история с женским священством и гомосексуализмом является лучшим доказательством тезиса о либеральной природе протестантизма. Совершенно очевидно, что внедрение женского священства и признание гомосексуализма произошли под влиянием либеральной идеи прав человека. В данном случае эти права радикально разошлись со Священным Преданием, и часть протес-

тантов решила проблему в пользу прав человека, проигнорировав ясную норму Предания» (Свобода и ответственность. 2008. С. 28). Это привело к тому, что «православные и протестанты оказались перед лицом новых разделений, имеющих своей причиной некую «абсолютизацию» либеральных стандартов протестантским богословием» (Там же. С. 16).

К. убежден, что апостольское Предание (традиция) как норма веры имеет фундаментальное значение. Эта норма, золотой нитью проходящая через вселенскую историю и соединяющая апостольский век с нашим временем, исчерпывающе определяет пути жизни и спасения христианина. «В сущности, согласие некоторых христианских деноминаций с допустимостью женского священства или благословение гомосексуальных браков есть не что иное, как практическое осуществление либерального стандарта прав человека в религиозной сфере. Это один из многих случаев последовательного и целенаправленного вытеснения из жизни современного общества апостольской нормы веры и замещения ее либеральным стандартом. Трагедия части современного протестантизма заключается в приятии этой подмены и соучастии в ней, что оборачивается перспективой утратить конфессиональное самосознание, вплоть до полного растворения его в системе ценностей секулярного мира» (Там же. С. 14–15).

Проблема соотношения традиционных и либеральных ценностей. На рубеже XX и XXI вв. К. поднял фундаментальную мировоззренческую проблему соотношения традиции и либеральных ценностей. Перед Западом и Востоком стоит труднейшая, но отнюдь не безнадежная задача нахождения баланса между прогрессом в сфере соблюдения прав личности и меньшинств, с одной стороны, и сохранением национально-культурной и религ. идентичности народов — с другой. Реальная подоплека военно-политических, культурно-религ., национальных и иных противостояний в посткоммунистическую эпоху состоит в том, что консервативное начало, традиционалистское мировосприятие, оказывает сопротивление активному утверждению нелиберальных ценностей (Обстоятельства нового времени. 1999. С. 79–80). Либеральный



стандарт навязывается странам и народам для организации их внутренней жизни.

«Либеральный стандарт исходит из презумпции свободы индивидуума как цели и средства человеческого существования, а также из утверждения абсолютной ценности личности» (Свобода и ответственность. 2008. С. 28). Правосл. же традиция настаивает на том, что Господь, сотворивший человека по образу и подобию Своему, даровал ему свободу воли. Свобода человека, т. о., предопределена Божиим замыслом, и нарушение ее есть грех. Истинную свободу человек обретает по мере того, как освобождается от греха, от темной власти инстинкта и злого начала. Свобода дарована человеку для того, чтобы он имел возможность сделать выбор в пользу подчинения абсолютной и спасительной воле Божией. Соединение с Богом через свободное всецелое подчинение Ему есть уподобление Ему в святости — в этом назначение великого дара свободы (Там же. С. 29). Бог благоволил сообщить Свое свойство свободы роду человеческому. «Либеральная идея не призывает к освобождению от греха, ибо само понятие греха в либерализме отсутствует. Греховные проявления человека допускаются, если они не входят в противоречие с законом и не нарушают свободы другого человека. Либеральная идея как бы провоцирует раскрепощение греховного индивидуума, а значит, высвобождение потенциала греха в человеческой личности — суверенной, автономной, ни от кого, кроме себя, не зависящей личности (Там же. С. 29–30). «В этой своей части либеральная идея диаметрально противоположна христианству. Не погрешив против правды,— заключает К.,— ее можно охарактеризовать как антихристианскую» (Там же. С. 30).

Совр. концепция либерализма давно перестала быть лишь философской идеей и получила свое продолжение и развитие во всех сферах жизни человечества — в экономике, политике, праве, религии, общественных отношениях, социальном устройстве (Там же). Проблема соотношения между традиц. и либеральными ценностями должна обсуждаться, считает К., не только в сфере межгос. отношений, но и в области проблем личности и современного общества (Норма веры как норма

жизни: Проблема соотношения между традиционными и либеральными ценностями в выборе личности и общества // ЦиВр. 2000. № 2(11). С. 204).

Существует неск. поведенческих моделей, формирующихся в ответ на вызов тоталитарного либерализма, навязываемого зап. цивилизацией. Первую из них К. называет «изоляционистской»: «Ее сторонники предлагают широкими воротами войти в узкое национально-религиозное гетто, где и затвориться от внешнего врага, пестуя свою идентичность и всеми возможными способами оберегая ее от чуждых тлетворных влияний изменяющегося мира. Эта точка зрения присутствует как в некоторых политических кругах, так и среди определенной части нашей церковной общественности. Однако возникает вопрос: может ли быть эффективным и жизнеспособным изоляционизм в условиях открытого и взаимопроницаемого мира, вступившего в эпоху научной, экономической, информационной, коммуникационной и даже политической интеграции?.. возможно ли, что называется, своими руками отправить в изоляцию, в некий затвор великую Церковь и великую страну? Не означал бы к тому же подобный выбор отказа от завещанной Церкви Самим Христом Спасителем миссии свидетельствовать Истину перед лицом всего мира?» (Там же. С. 212).

Другая поведенческая модель заключается в том, чтобы взять либеральную цивилизационную парадигму в том виде, в каком она сложилась к наст. времени на Западе, и механически перенести ее на рус. почву, если надо, силой укоренив ее в народной жизни. «В отличие от аналогичных попыток в прошлом, теперь не обязательно употреблять силу государства и его институций. Вполне достаточно,— говорит К.,— использовать силу СМИ, силу рекламы, возможности системы образования и т. д. Разумеется, при этом имеется в виду, что отечественная культурно-историческая традиция изжила себя, что только общечеловеческие ценности имеют право на существование, что унификация мира есть неперемное условие его интеграции. Нет никакого сомнения, что православные и в этом случае также окажутся в духовной резервации. Только в первом сценарии подобный исход мыслится как добровольный выбор, здесь же изоляция станет на-

казанием за отказ обменять право своего религиозного первородства на чечевичную похлебку постиндустриальной цивилизации» (Там же).

К. предлагает третью модель поведения и общественного устройства, к-рая «могла бы ввести во взаимодействие либеральные и традиционные идеи и ценности». Такая задача чрезвычайно непроста и потребует от сторон взаимопонимания и согласованных действий. В построении указанной модели могут принять участие не только православные, но и представители др. традиц. религий, а также все здоровые силы русского общества. При этом должно быть понимание того, что «существование либеральных институтов в экономике, политике, социальной жизни и межгосударственных отношениях приемлемо, целесообразно и морально оправданно только в том случае, когда одновременно не насаждается принцип философского либерализма применительно к личности и межличностным отношениям. ...либеральные ценности в политике, экономике, социальной жизни должны рассматриваться нами как допустимые только при условии решительного отказа от утверждения принципов либеральной аксиологии применительно к человеческой личности» (Свобода и ответственность. 2008. С. 34–35).

Как может практически реализоваться такой подход, установка на участие Церкви и каждого христианина в жизни совр. секуляризованного общества, причем при условии сохранения нашей христ. идентичности, нашей самобытности, мировоззрения, определяемого правосл. традицией? Если либеральная идея полагается ныне в основу государственно-общественной модели развития страны, то ей необходимо противопоставить политику утверждения в сфере воспитания, образования и формирования межличностных отношений системы традиционных для России ценностей, отмечает К. От того, какими будут законодательство, образование, культура, социальные отношения, общественная мораль, зависит, сохранится ли наша национальная цивилизация, найдет ли она свое место в мировом сообществе наций и выживет ли мы как правосл. народ (Там же. С. 35–36).

Права человека. В контексте противостояния между либеральным гуманизмом и христ. системой духов-

но-нравственных ценностей затрагивается тема прав человека. Существует мнение, что права человека — это универсальная норма, независимая от того, какой религии, какого мировоззрения придерживается человек. Однако концепция прав человека «родилась и развилась в западных странах с их особой исторической и культурной судьбой. Следует признать,— говорит К.,— что в этих странах она имела свои успехи, но показала и свои недостатки. Нередко именно повышенным уровнем индивидуализма объясняется демографический спад, асоциальное и безнравственное поведение — то есть все то, что сегодня представляет общественную проблему на Западе» (Свобода и ответственность. 2008. С. 108). Свод основополагающих нравственных правил идентичен для основных мировых религий. «В рамках десяти заповедей все основные религии мира совпадают между собой в определении добра и зла. Религиозная традиция, таким образом, содержит в себе критерий различения добра и зла. С точки зрения этой традиции, не могут признаваться в качестве нормы насмешки над святыней, аборт, гомосексуализм, эвтаназия и другие виды поведения, активно защищаемые сегодня с позиций концепции прав человека» (Там же. С. 114).

Религиозные духовно-нравственные ценности должны учитываться, считает К., при выработке законодательных норм. Разъясняя цель дискуссии о правах человека, инициированной РПЦ, К. подчеркивает: права человека необходимо должны осуществляться в системе нравственных координат. Отход от этой системы опасен для человеческой цивилизации. От нее зависит будущее человеческого рода (Свобода от греха // Российская газ. 2006. 21 апр.).

По словам К., права человека, с одной стороны, служат благо: именно под воздействием концепции прав человека на общественное мнение стран бывш. социалистического лагеря РПЦ освободилась от оков безбожия. Кроме того, права человека провозглашают борьбу с различными злоупотреблениями против личности. Но, с др. стороны, концепцией прав человека прикрываются ложь, неправда, оскорбление религ. и национальных ценностей (Права человека и нравственная ответственность. 2006. С. 7).

Центральным понятием совр. концепции прав человека является понятие «человеческое достоинство». Само слово «достоинство» означает — то, что заслуживает уважения и чести, и то, что имеет большую ценность. Т. о., в этом слове соединяются 2 смысла: во-первых, что некий субъект обладает ценностью; во-вторых, достоинство означает соответствие жизни субъекта этой ценности (Там же. С. 9).

В христианстве ценность человека незыблема, ибо человек — это творение Божие; в человеческой природе присутствует печать Самого Бога — Его образ (см.: Быт 1. 26). Даже грехопадение человека не умалило этой ценности. Бог сделал и продолжает делать все для спасения человека (Там же. С. 10). После сотворения человек не просто обладал ценностью перед Богом, но и своей жизнью соответствовал этой ценности — т. е. он обладал достоинством; его задачей было возрастание в этом достоинстве. В процессе своей жизни человек должен был все больше и больше уподобляться Богу, следов., возрастать в своем достоинстве. После грехопадения выполнение этой задачи стало невозможным для человека без помощи Божией (Там же. С. 10–11). Человек, обладающий свободной волей, может выбирать между добром и злом. Различие между секулярным гуманизмом и религ. традицией, подчеркивает К., заключается в ответе на вопрос, что является критерием в определении добра и зла (Там же. С. 11).

Согласно теории т. н. нравственной автономии человека, человек сам определяет нравственные нормы поведения. Его автономия может быть ограничена только автономией др. человека. В этой идеологии отсутствует понятие греха, но есть плюрализм мнений, т. е. человек может выбирать любой вариант поведения, при условии что его поведение не должно ограничивать свободу др. человека. Как следствие такого антропоцентрического подхода сегодня во мн. странах выстраивается общественная система, к-рая потворствует греху и устраняется от задачи способствовать нравственному совершенствованию личности. «Общество, в том числе и наше,— говорит К.,— сталкивается с циничной подменой. Допустимость безнравственности оправдывается учением о достоинстве человека, которое... имеет

религиозные корни» (Там же. С. 12). «Получается так,— отмечает К.,— что, ссылаясь на свои права и свободу, человек может не только беззастенчиво творить грех, но и публично пропагандировать его и склонять к нему других» (Рождественское послание 2008 г. // Собрание трудов. Сер. 2. 2013. С. 51).

Сам человек в состоянии греха, сохраняя представление о добре и зле, не всегда может ясно распознавать, что есть добро, а что есть зло: его разум, воля и чувства находятся в сфере действия греха и он может ошибаться в определении жизненных целей. Человек сохраняет эту способность распознавания с Божией помощью, через Его Откровение, содержащее свод нравственных правил.

У верующего человека вызывает сомнение тезис о том, что нравственный антропоцентризм является универсальным принципом, регулирующим общественную и личную деятельность,— для верующего важнейшим критерием, который помогает различать добро и зло, является совесть. «В народе недаром говорят: совесть — это голос Божий, ибо в голосе совести опознается человеком заложенный Богом в его природу нравственный закон. Но и этот голос может быть заглушен грехом. Поэтому человеку в своем нравственном выборе необходимо руководствоваться также внешними критериями, прежде всего — заповедями, данными Богом» (Права человека и нравственная ответственность. 2006. С. 13).

Проблематика прав человека, как и вопрос о взаимодействии между традиц. и либеральными стандартами, имеет прямое отношение к теме европ. интеграции. Говоря о моральных ценностях объединяющейся Европы, К. подчеркивает: «Совершенно очевидно, что эти ценности... стандартизированы на основе западного либерализма...» (Свобода и ответственность. 2008. С. 12).

К. настаивает на том, что европ. идентичность сформировалась прежде всего благодаря христианству, причем не только в его западном, но и в его восточном, правосл. варианте. «Европа лишается тех черт, которые ей придало христианство... Европа лишается своей души. Христианская душа Европы на протяжении столетий давала ей жизнь, делала ее удивительно притягательной для самых отдаленных стран и народов, придала ее культуре универсальный



характер. А утратив связь с христианством, Европа может в конечном итоге прийти к таким формам давления или даже насилия над личностью, которые всегда были для нее чуждыми. Россия, как мало какая другая страна, испытала на себе, насколько тяжелыми бывают последствия отрыва от своих духовных корней — это грозит не только потерей цивилизацией своего облика, но и эскалацией насилия по отношению к личности, вопиющими нарушениями ее свободы и подавлением ее духовных запросов» (Вступительное слово на конференции «Дать душу Европе. Миссия и ответственность Церквей», 3 мая 2006 г. // РПЦ: Офиц. сайт ОВЦС).

Ключевым для дальнейшего развития К. считает «возвращение к христианскому смыслу европейских ценностей, подвергшихся секуляризации». К числу таких ценностей относится концепция прав человека, к-рая должна рассматриваться не только из либеральной, но и из религ. перспективы и должна уравновешиваться представлением о нравственной ответственности человека за свои поступки. «Во многом от способности соединить права и свободы с нравственной ответственностью зависит благополучие, а может быть, и само существование человеческой цивилизации в глобализирующемся мире. Ибо заложенные в природу человека Самим Богом свобода и нравственность, принадлежа каждому вне зависимости от культуры и религии, способны мирно и жизнеспособно соединить существующие в мире цивилизационные модели» (Там же).

Миссионерское служение. К. подчеркивает, что призывы усилить наше служение миру через проповедь, через евангелизацию, через миссию, через научение не являются чем-то новым, они проистекают из слов Спасителя: «...идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа» (Мф 28. 19), к-рые в нашей совр. жизни имеют особую актуальность. У Церкви нет никаких иных способов воздействовать на сознание людей — только словом, исполненным любви и правды. Но эта миссия Церкви имеет очень важное значение для всего человеческого рода, даже если слово это произносится наперекор общему мнению мира. И важно, говорит К., чтобы это слово звучало, потому что, пока оно

звучит, люди его слышат и встают в ряды тех, кто идут против общего потока; чем больше таких людей, тем сильнее поток идущих к Царствию Божию. Церковь, которая продолжает служение апостолов, призвана сегодня делать то же самое — накапливать духовную силу в своих общинах через совершение Божественной службы, через молитву, через взаимное общение, а затем, выходя в мир, нести этому миру апостольское послание в вере и надежде на то, что Бог будет помогать спасаемым в Церкви, как делал Он это в дни св. апостолов. «Церковь не смешивается с миром, но она призвана воцерковлять мир. Она призвана нести в мир величайшее свидетельство, которое она получила от святых апостолов... веря, что апостольское служение Церкви, в которое вовлекаются иерархи, священнослужители и миряне, никогда не пресечется до скончания века» (Крест — наша свобода и совершенный венец // Собрание трудов. Сер. 2. 2013. С. 691–692).

По словам К., «мы несем свидетельство о спасении каждому человеку, вне зависимости от его социального положения, материального достатка, от того, какое место в социальной иерархии он занимает. Душа каждого человека обладает совершенно уникальными характеристиками. Каждый человек уникален. И что еще очень важно помнить: мы все равны перед Богом. Внешние и социальные различия, богатство, одежда — это все наши человеческие игрушки. А когда мы предстанем пред Господом, то этих внешних атрибутов, которые отличают нас друг от друга здесь, на земле, не будет. Мы предстанем пред Господом такими, какие есть, и будем стоять рядом — вне зависимости от того, министр ты или бомж» (Из интервью корреспонденту телеканала «Вести» (20.04.2009) // Там же. С. 177).

Православные соседствуют и взаимодействуют в России с мусульманами, иудеями, буддистами, с представителями др. христ. конфессий. «Практически на протяжении всей истории нашей страны подобные религиозно-культурные пересечения никогда не носили деструктивного характера. В контексте русской цивилизации различные нормы, стандарты и традиции существования чаще всего не противопоставлялись, но соплагались друг другу. И потому русские православные люди всегда

жили с инородцами и иноверцами мирно. Исключения бывали только в тех случаях, когда чужая вера и чуждые стандарты жизни навязывались нашему народу силой или посредством прозелитизма» (Свобода и ответственность. 2008. С. 24).

Соч.: Собрание трудов. Сер. 1: Слово Предстоятеля. М., 2012. Т. 1: 2009–2011; Сер. 2: Слово пастыря (1991–2011). М., 2013. Т. 1; 2014. Т. 2; Становление и развитие церковной иерархии и учение Православной Церкви о ее благодатном характере: Канд. соч. / ЛДА. Л., 1970. [Не опубл. Маш.]; Петербургская-Петроградская-Ленинградская Духовная Академия и русские библейские переводы. Л., 1976. [Не опубл. Маш.]; [Речь при наречении во епископа Выборгского] // ЖМП. 1976. № 6. С. 6–8; [Слово на отпевании митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима 10 сент. 1978 г.] // ЖМП. 1979. № 4. С. 34–35; Свидетельство и служение: Основной доклад X Генеральной Ассамблеи «Синдесмоса» // ЖМП. 1980. № 11. С. 42–48; К вопросу о реконструкции Кирилло-Мефодиевского перевода Священного Писания // ЖМП. 1981. № 3. С. 49–54; Богословское образование в Петербурге-Петрограде-Ленинграде: Традиция и поиск // БТ. 1986. Сб.: 175-летие ЛДА. С. 6–34; Православное богослужение и проблемы приходской жизни // Литургическая жизнь и церковное искусство Русской Православной Церкви: [Сборник докладов, III Междунар. церк. науч. конф., посвящ. 1000-летию Крещения Руси]. Л., 1988. [Не опубл. Маш.]; Церковь еще не стала говорить в полный голос: [Интервью] // Символ. П., 1988. № 20. С. 59–62; К экологии духа: Доклад на Европейской экуменической ассамблее «Мир и справедливость», 15–21 мая 1989 г., Базель // Символ. П., 1989. № 22. С. 117–143; То же // ЖМП. 1991. № 5. С. 51–56; № 6. С. 51–55; Процесс преодоления схоластических влияний в русском богословии // 1000-летие Крещения Руси: Междунар. церк. науч. конф. «Богословие и духовность», Москва, 11–18 мая 1987 г. М., 1989. С. 97–115; Быть ли Украинской Православной Церкви самостоятельной // Московские новости. 1990. № 43(537). С. 1; Интервью Журналу Московской Патриархии // ЖМП. 1990. № 6. С. 14–18; Какой закон нам нужен: [Участие в работе «круглого стола» по обсуждению законопроекта «О свободе совести и религиозных организациях»] // Диалог. М., 1990. № 13. С. 94–103; Церковь в отношении к обществу в условиях перестройки: [Доклад на Архиерейском Соборе, посвящ. 400-летию установления Патриаршества в РПЦ, 9–11 окт. 1989 г.] // ЖМП. 1990. № 2. С. 32–38; La chiesa russa, la cultura russa e il pensiero politico // Il battesimo delle terre russe: Bilancio di un millennio / A cura di S. Graciotti. Firenze, 1991. P. 439–453; Церковь в отношении к обществу: Новые возможности, новые проблемы // Диспут: Историко-филос. религиозно-филос. журнал. М., 1992. № 1. С. 20–32; Возрождение Православия и обновление России: [Доклад на I Всемирном Русском Соборе, 26–28 мая 1993 г.] // ЖМП. 1993. № 9. С. 7–12; Православие в новых условиях // Свобода совести в духовном возрождении Отечества. М., 1994. С. 22–38; Через духовное обновление русского народа — к его национальному возрождению: [Доклад на II Всемирном Русском Соборе] // ЖМП. 1995. № 1/4. С. 39–48; К церковной ситуации в Эстонии: Пресс-конф. 4 марта 1996 г. (с сокращ.) // ИБ ОВЦС МП. 1996. № 5/6. С. 1–5; Приветственный адрес по случаю 50-летия возрождения



Санкт-Петербургских Духовных Академии и Семинарии // ИБ ОВЦС МП. 1997. № 1. С. 15–17; Благовестие и культура: Доклад на Всемирной миссион. конф. (Сальвадор, Бразилия, 24.11–03.12.1996) // ЦиВр. 1998. № 1(4). С. 15–34; Вера и знание — вместе или порознь в XXI веке? // ЦиВр. 1998. № 2(5). С. 10–15; Воспоминания: «Первое действие нового митрополита — цензура на проповеди отменена» // Человек Церкви: К 20-летию со дня кончины и 70-летию со дня рождения Высокопреосв. митр. Ленинградского и Новгородского Никодима. М., 1998. С. 255–277; [Выступление] // Духовно-историческая и православная тема в современной художественной литературе: Стенограмма Соборной встречи 5–6 февр. 1998 г. Н. Новг., 1998. С. 20–28; Кредит нашего доверия к Всемирному Совету Церквей исчерпан // ЦиВр. 1998. № 2(5). С. 24–29; Лингвистические, историко-культурные и богословские аспекты перевода Библии // Смоленские Ев. 1998. № 4. С. 15–16; «Наша миссия должна быть миссией дела, доброго дела»: Выступление на Выпускном акте в Смоленской ДС 14 июня 1998 г. // Смоленские Ев. 1998. № 2. С. 27–29; Православие и экуменизм: Новые вызовы // ЦиВр. 1998. № 3(6). С. 63–69; Святитель Николай, Архиепископ Мир Ликийских, Чудотворец, в русском религиозном сознании // Смоленские Ев. 1998. № 3; Обстоятельства нового времени: Либерализм, традиционализм и моральные ценности объединяющей Европы // ЦиВр. 1999. № 2(9). С. 79–88; Православный взгляд на проблемы современного экуменизма: Межправославная консультация об отношении ко Всемирному Совету Церквей // Православие и экуменизм: Док-ты и мат-лы, 1902–1998. М., 1999. С. 462–471; Преодолеть разрыв между богословием и жизнью: Выступление в ОВЦС // ЦиВр. 1999. № 2(9). С. 139–148; Христиане могут принести мир на Балканы: [Интервью] // Независимая газ. 1999. № 97. 1 июня; Церковь большинства в условиях религиозной свободы // ЦиВр. 1999. № 1(8). С. 85–100; Через религиозное образование — к православному образу жизни // Сборник пленарных докладов VII Междунар. Рождественских образовательных чтений. М., 1999. С. 48–63; A Possible Structure of the World Council of Churches: Proposals for Discussion // The Ecumenical Review. Gen., 1999. Vol. 51. N 4. P. 351–354; Доклад на Межхристианской конф. «Европа после Косовского кризиса: Дальнейшие действия Церквей» // ЦиВр. 2000. № 3(12). С. 79–86; Доклад на Юбилейном Архиерейском Соборе РПЦ [о работе ОВЦС в 1997–2000 гг.] // ЦиВр. 2000. № 4(13). С. 124–157; Норма веры как норма жизни // Православное богословие на пороге третьего тысячелетия: Богосл. конф. РПЦ, Москва, 7–9 февр. 2000 г.: Мат-лы. М., 2000. С. 169–185; Общественное служение Церкви // Церковь и мир: Основы социальной концепции РПЦ. М., 2000. С. 3–27; Православие в Восточной Азии — современность и перспективы: Обращение к участникам Междунар. конф. «Христианство на Дальнем Востоке» // ИБ ОВЦС МП. 2000. № 5. С. 25–28; Проблемы взаимодействия Русской православной церкви и ведущих научных центров России // Вышенский паломник. Рязань, 2000. № 2(10). С. 7–11; Роль религиозного образования в формировании образа жизни человека // Сборник пленарных докладов VIII Междунар. Рождественских образовательных чтений. М., 2000. С. 54–70; Через гармонизацию либерально-светского и религиозно-традиционного подходов — к решению межэтнических и межрелигиозных проблем: Доклад на Межрелигиозном мировом творческом форуме (Москва, 13–14 нояб.

2000 г.) // ИБ ОВЦС МП. 2000. № 11. С. 43–49; Быть религиозным человеком в молодые годы есть свидетельство духовной одаренности: Выступление на съезде православной молодежи 13–16 мая 2001 г. в Москве // ИБ ОВЦС МП. 2001. № 9. С. 32–49; Выступление на Торжественном акте, посвященном 10-летию журнала «Церковь и время» // ЦиВр. 2001. № 4(17). С. 10–16; Интервью для ЖМП [в связи с 25-летием архиерейской хиротонии] // ЖМП. 2001. № 4. С. 24–28; К 55-летию Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата // ЦиВр. 2001. № 3(16). С. 7–69; Религия и дипломатия: Взаимодействие Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата с Министерством иностранных дел России // ЦиВр. 2001. № 3(16). С. 70–85; Русская Православная Церковь на пороге третьего тысячелетия: Доклад на VII Междунар. конф. по русской духовности в мон-ре Бозе (Италия), 16 сент. 1999 г. // ЦиВр. 2001. № 1(14). С. 81–94; Русская Церковь и Святая Земля: Духовные связи, забота о мире: [Доклад на конф. «Святая Земля и российско-палестинские отношения: вчера, сегодня, завтра» (Москва, 11 окт. 2000 г.)] // Православный паломник. 2001. № 1. С. 4–8; «Сопротивляться злу и утверждать добро»: Беседа с корреспондентами журнала «Церковь и время»: [К 25-летию служения в архиерейском сане] // ЦиВр. 2001. № 1(14). С. 7–27; Социальная концепция Русской Православной Церкви — основополагающий документ в отношении Церкви, общества и государства // Православие и общественная жизнь: воссоздание традиций социального служения Церкви: Мат-лы междунар. науч.-практ. конф., 24–25 июля 2001 г. К., 2001. С. 23–34; Филермская икона Божией Матери и современные вызовы христианству: Выступление на Междунар. симпозиуме «Чтима Филермская икона Божией Матери в контексте искусства, истории и религии» // ИБ ОВЦС МП. 2001. № 11. С. 60–65; Христианская миссия как движение навстречу: Доклад на II (VII) Всецерковном съезде епархиальных миссионеров РПЦ 17 нояб. 1999 г. // ЦиВр. 2001. № 1(14). С. 95–101; Церковь и мир: Основы социальной концепции Русской Православной Церкви: Доклад на IX Рождественских общеобразовательных чтениях // ИБ ОВЦС МП. 2001. № 1. С. 14–30; Церковь и общество в свете Основ социальной концепции Русской Православной Церкви: Выступление в Государственной Думе на парламентских слушаниях по «Основам социальной концепции Русской Православной Церкви» // ИБ ОВЦС МП. 2001. № 12. С. 59–80; То же // ЦиВр. 2002. № 2(19). С. 5–30; Церковь, общество, мир Христов: [Русская Православная Церковь, ее служение примирению и перспективы межконфессионального миротворческого сотрудничества в странах СНГ и Балтии:] Доклад на межконфессиональной конф. «Христианская вера и человеческая вражда», 21–23.06.94 // ЦиВр. 2001. № 1(14). С. 73–80; The Orthodox Church in the Face of World Integration: The Relation between Traditional and Liberal Values // The Ecumenical Review. 2001. Vol. 53. N 4. P. 479–484; Вызовы современной цивилизации: Как на них отвечает Православная Церковь? [Ответы на вопросы читателей]. М., 2002; Здесь зародилась Святая Русь: Выступление на заседании Верховной Рады Автономной Республики Крым // ИБ ОВЦС МП. 2002. № 2. С. 28–38; Мировая интеграция и цивилизационное многообразие человечества: Выступление на первом заседании Европейского совета религиозных лидеров (Осло, 11–12 нояб. 2002 г.) // ЦиВр. 2002. № 4(21). С. 6–11;

[Письмо архиепископу Тадеушу Кондрусевичу по вопросам прозелитизма и православно-католических отношений] // ИБ ОВЦС МП. 2002. № 7. С. 22–26; Русская Православная Церковь в современной России: Служение обществу, трудности возрождения // Вопросы экономики. М., 2002. № 1. С. 23–31; Русская Православная Церковь изначально имела свою внешнюю службу // Международная жизнь. М., 2002. № 6. С. 34–40; Церковь и государство: Актуальные проблемы взаимоотношений // Государство и религиозные объединения: Мат-лы науч.-практ. конф. (25 янв. 2002 г.). М., 2002. С. 18–21; Церковь призвана вести диалог с миром на уровне сердца: Речь в Московском гос. ин-те междунар. отношений 19 февр. 2002 г. // ИБ ОВЦС МП. 2002. № 7. С. 75–86; Чечня — это повод подумать о судьбе России // Сдумой о России: Мат-лы выступлений на заседаниях клуба (1998–2001 гг.). М., 2002. С. 238–243; Orthodoxy in China // China Study Journal. L., 2002. Vol. 17. N 1. P. 5–7; Межхристианский диалог: Кризис экуменического движения // ЦиВр. 2003. № 3(24). С. 64–70; Православный фактор в истории российско-американских отношений // ЦиВр. 2003. № 4(25). С. 5–10; Предисловие // Аль Хассан бин Талах. Христианство в арабском мире. М., 2003. С. 9–14; Церковь — это и есть народ // Смоленские Ев. 2003. № 2. С. 25–27; Внешнее служение Русской Православной Церкви // Сборник пленарных докладов XII Междунар. Рождественских образовательных чтений. М., 2004. С. 57–74; Культурный и религиозный плюрализм как шанс для Европейского Союза и его соседей: Выступление на междунар. конф. «Культурное и духовное многообразие — богатство Европы» (Варшава, 29 марта 2004 г.) // ЦиВр. 2004. № 2(27). С. 5–13; Обретение равновесия // Толерантность / Общ. ред.: М. П. Мчедлов. М., 2004. С. 67–77; От трагических разделений — к поиску единства: Восток и Запад на рубеже тысячелетий: Выступление на Междунар. церковно-науч. конф. «Православная Византия и латинский Запад (к 950-летию разделения Церквей и 800-летию захвата Константинополя крестоносцами)», Москва, 26–27 мая 2004 г. // ЦиВр. 2004. № 3(28). С. 61–68; Проблемы и пути развития современного православного паломничества: Доклад на общецерк. конф. «Православное паломничество: традиции и современность» 27 окт. 2004 г. // Православный паломник. 2004. № 6(19). С. 5–11; Пространство СНГ — место уникального межрелигиозного диалога: Выступление на II Межрелигиозном миротворческом форуме (Москва, 2 марта 2004 г.) // Церковный вестник. 2004. № 5; То же // Смоленские Ев. 2006. Спец. вып. С. 32–35; Слово пастыря: Бог и человек: История спасения: Беседы о православной вере. М., 2004, 2005; Христианское сознание в отношении к смертной казни // Право на смертную казнь: Сб. ст. М., 2004. С. 187–191; La forza dei nuovi martiri: La Chiesa russa nel XX sec. // Santità e carità tra Oriente e Occidente / A cura di M. Gnani. Mil., 2004. P. 151–160; Il futuro dell'Europa e la tradizione cristiana orientale: Lectio doctoralis del metropolitano di Smolensk e Kaliningrad Kirill in occasione del conferimento della Laurea honoris causa in Scienze Politiche presso l'Università degli Studi di Perugia (2 ottobre 2002) // Santità e carità tra Oriente e Occidente / A cura di M. Gnani. Mil., 2004. P. 179–189; Доклад на торжественном юбилейном собрании, посвященном 2000-летию Рождества Христова // Слово, благодать несущее: 20 лет служения Смоленской земле. Смоленск, 2005. С. 27–50; Единая Церковь — единое свидетельство: Выступление на XIII Междунар. образовательных



Рождественских чтениях // ЦиВр. 2005. № 2(31). С. 5–18; Замысел Божий о человеке и свобода воли: Эсхатологическая перспектива: Выступление на Богословской конф. «Эсхатологическое учение Церкви» 14 нояб. 2005 г. // ЦиВр. 2005. № 4(33). С. 5–18; Богословие должно быть актуальным // Пути развития русской богословской школы в XXI в.: Проблемы и перспективы. Смоленск, 2006. С. 62–74; Второй председатель: Слово о митр. Ленинградском и Новгородском Никодиме (Ротове) // Православный паломник. 2006. № 5(30). С. 4–14; Опыт рассмотрения проблем прав человека и их нравственных основ в европейских религиозных сообществах: Выступление на семинаре «Эволюция моральных ценностей и прав человека в многокультурном обществе» (Страсбург, 30 окт. 2006 г.) // ЦиВр. 2006. № 4(37). С. 5–14; Права человека и нравственная ответственность: Выступление на X Всемирном Русском Народном Соборе «Вера. Человек. Земля. Миссия России в XXI веке» 5 апр. 2006 г. // ЦиВр. 2006. № 2(35). С. 6–20; Проблемы духовного образования в контексте современных вызовов Церкви, России и миру: Доклад на XIV Рождественских образовательных чтениях // ЖМП. 2006. № 3. С. 22–33; № 4. С. 20–25; Выступление на торжественном акте, посвященном 60-летию ОВЦС // ИБ ОВЦС МП. 2006. № 6. С. 22–30; Свяtitель Филарет Московский и библейская традиция: Доклад на Филаретовском вечере в МДА 2 дек. 2005 г. // ЦиВр. 2006. № 1(34). С. 93–102; Состояние и пути развития современного паломничества // Православный паломник. 2006. № 1(26). С. 9–13; Универсальное и самобытное в концепции прав человека // Религия в современной системе междунар. отношений: Мат-лы междунар. науч.-практ. конф. СПб., 2006. С. 7–14; L'Évangile et la liberté: Les valeurs de la Tradition dans la société laïque. P., 2006; [Игумен Даниил и его Хожение в русской церковной традиции]: Доклад на конф. «Дабы не забыть было то, что показал мне Бог» // ИБ ОВЦС МП. 2007. № 3. С. 122–125; Доклад на конф. «Китайская Автономная Православная Церковь: История, сегодняшний день, перспективы» // ИБ ОВЦС МП. 2007. № 11. С. 47–55; [Письмо послу США в РФ Уильяму Бернсу в связи с публикацией доклада Комиссии США по международной религиозной свободе] // ИБ ОВЦС МП. 2007. № 3. С. 127–131; Свет Христов и Церковь: Выступление на III Европейской межхристианской ассамблее «Свет Христов просвещает всех: Надежда на обновление и единство в Европе», Сибиу (Румыния), 5 сент. 2007 г. // ЦиВр. 2007. № 4(41). С. 5–13; Соборность и демократия: Доклад на науч. конф. «Соборность, земство, демократия» 3 дек. 2003 г. // Русский вопрос. М., 2007. С. 15–23; Царский путь — это путь России // Православная беседа. 2007. № 3. С. 6–11; Вера и образование: Выступление на XVI Рождественских чтениях // ЦиВр. 2008. № 2(43). С. 5–20; Возрождение паломничества — общецерковная забота: [Доклад на IV общецерковной конф. «Православное паломничество: традиции и современность», Москва, 28 нояб. 2007 г.] // Православный паломник. 2008. № 1(38). С. 7–13; Об основах учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека: Доклад на Архиерейском Соборе РПЦ, 26 июня 2008 г. // ИБ ОВЦС МП. 2008. № 6. Спец. вып. С. 86–102; Православное единство и православное свидетельство в современном мире: [Доклад на Архиерейском Соборе РПЦ, 24–29 июня 2008 г.] // ЦиВр. 2008. № 3(44). С. 98–120; Свобода и ответственность: В поисках гармонии: Сб. ст. М., 2008; Тот, кто честно трудится, делает дело Божие: Предисловие

// Bertone T. L'etica del bene comune nella dottrina sociale della chiesa — Этика общего блага в социальном учении Церкви. Vat., 2008. P. 24–41 (на рус. и итал. языках); Быть верным Богу: Книга бесед со Святейшим Патриархом Кириллом. Минск, 2009; Выступление на встрече с молодежью в рамках XIII Всемирного русского народного собора // ЖМП. 2009. № 6. С. 47–54; Крест — наша свобода и совершенный венец // Православная беседа. 2009. № 5. С. 4–13; Общество без солидарности не жизнеспособно // ЖМП. 2009. № 10. С. 34–41; Патриарх и молодежь: Разговор без дипломатии. М., 2009; Передовой отряд Церкви. Тверь, 2009; Сила нации — в силе духа. Минск, 2009; Слова, проповеди, выступления. К., 2009; Слово перед отпеванием почившего Святейшего Патриарха Алексия в храме Христа Спасителя, 9 дек. 2008 г. // ЖМП. 2009. № 1. С. 44–47; Тайна Божественной жизни // Православная беседа. 2009. № 3. С. 2–9; Человек, который шел против течения: Выступление на конф., посвящ. 80-летию со дня рождения митр. Никодима (Ротова) // ЖМП. 2009. № 11. С. 37–43; Божественное установление // Православная беседа. 2010. № 6. С. 2–7; Выступление на заседании президиума Российской академии образования // Воспитание школьников. 2010. № 2. С. 3–10; Голос Церкви — голос совести // Православная беседа. 2010. № 1. С. 2–9; Задача Церкви: нести мир Христов в сознание каждого // ЖМП. 2010. № 9. С. 32–36; Миссия должна быть делом Церкви // ЖМП. 2010. № 12. С. 23–27; Мы должны помочь людям обрести смысл жизни // ЖМП. 2010. № 9. С. 37–41; Проповеди: 2009–2010 / Т.С.Л. [Серг. П.,] 2010; Россия должна поддерживать малые народы // ЖМП. 2010. № 11. С. 31–32; Русская Церковь и европейская культура // Эксперт. 2010. № 4(690). С. 72–75; Сельские храмы: путь духовного возрождения // ЖМП. 2010. № 8. С. 36–41; Церковь и культура // ЦиВр. 2010. № 4(53). С. 7–16; Церковь призывает к единству: Слово Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. Минск, 2010; Образование митрополий и учреждение новых епархий продиктовано самой жизнью: Из слова к участникам братской трапезы в Троице-Сергиевой лавре в день памяти преподобного Сергия Радонежского 8 окт. 2011 г. // Православная газ. 2011. № 39(648). С. 5; Слово на торжественном заседании, посвященном 65-летию Отдела внешних церковных связей // ЦиВр. 2011. № 3(56). С. 49–55; Сокровища на небесах // Православная беседа. 2011. № 1. С. 2–13; Церковная жизнь должна быть близка и понятна людям // Православная газ. 2011. № 38(647). С. 2–3; Noi untem un singur rogor în Fața lui Dumnezeu. Moscova, 2011; Актуальные вопросы церковной жизни // ЖМП. 2012. № 2. С. 44–65; Вечная жизнь начинается здесь, на земле: [Слово перед началом молебна в защиту веры, погубленных святых, Церкви и ее доброго имени] // Православная газ. 2012. № 17(674). С. 2–3; Где жертва, там и любовь // Православная беседа. 2012. № 1. С. 2–7; Десять заповедей тесно связаны с нравственной природой человека // Православная газ. 2012. № 1(706). С. 4–5; Жизнь или существование // Православная беседа. 2012. № 2. С. 5–9; Исцелить вражду // Православная беседа. 2012. № 4. С. 4–13; Миссия государства — в поддержании правды: Из речи на церемонии присуждения степени honoris causa Московского гос. ун-та // ЖМП. 2012. № 11. С. 20–23; Православная журналистика — это соединение профессионализма с верностью православной традиции // ЖМП. 2012. № 12. С. 37–39; Проповеди: 2010–2011 / Т.С.Л. [Серг. П.,] 2012; Против течения, к правде:

[Выступление на заседании Палаты почетителей Патриаршей литературной премии] // Православное книжное обозрение. 2012. Май. С. 5–10; Слово в третью годовщину интронизации в Храме Христа Спасителя // Православная Москва. 2012. № 3(501). С. 2–3; Слово по случаю вручения степени доктора honoris causa Софийского университета культурного наследия // Православная газ. 2012. № 19(676). С. 2–3; Слово Церкви должно нести правду: [Рождественское интервью] // ЖМП. 2012. № 2. С. 26–31; Совместное послание народам России и Польши Предстоятеля Русской Православной Церкви Патриарха Московского и всея Руси Кирилла и Председателя Епископской Конференции Польши Архиепископа Юзефа Михалика, митр. Перемышльского // ЖМП. 2012. № 9. С. 29–32; «Таким нам подobaше архиерей»: Доклад на Архиерейском совещании архиереев митрополий РПЦ // ЖМП. 2012. № 3. С. 26–35; Тайна покаяния: Великопостные проповеди, 2001–2011. М., 2012; В чем смысл всякой власти? // Православная беседа. 2013. № 2. С. 2–5; Научение искусству диалога: [Слово на открытии второго пленума Межсоборного присутствия РПЦ] // ЖМП. 2013. № 1. С. 38–39; Преодоление смуты. М., 2013. (Серия «Слово Святейшего Патриарха»; Вып. 1); Проповеди: 2012 / Т.С.Л. [Серг. П.,] 2013; Традиция и современность: [Слово на церемонии вручения Литературной премии им. святых Кирилла и Мефодия] // Православное книжное обозрение. 2013. № 6(30). С. 11–17; Хранить Церковь Христову от разделений // Православная беседа. 2013. № 1. С. 4–9; Святая Земля. М., 2014. (Сер. «Слово Святейшего Патриарха»; Вып. 2). Арх.: ЦАНО. Ф. 570. Оп. 3. Д. 615; Д. 1659; Д. 1776; Д. 1899; Д. 2011; Д. 2021; Д. 2237; Д. 2282; Ф. 1016. Оп. 1. Д. 10; Ф. 2209. Оп. 3. Д. 16565; ЦГА СПб. Ф. 1000. Оп. 49. Д. 34. Ист.: Юбилейный Архиерейский Собор Русской Православной Церкви: Храм Христа Спасителя, 13–16 авг. 2000 г.: Мат-лы. М., 2001; Архиерейский Освященный Собор Русской Православной Церкви: Храм Христа Спасителя, Троице-Сергиева Лавра, 3–8 окт. 2004 г.: Мат-лы. М., 2005; На службе Церкви: К 65-летию Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата: [Юбил. сб. мат-лов] / Под общ. ред. Митр. Волоколамского Илариона (Алфеева). М., 2011. Лит.: Дегтева О. В. Патриарх Московский и всея Руси Кирилл и его исторические корни на Нижегородской земле // Нижегородская старина. 2009. Вып. 19/20. С. 4–15; Иларион (Алфеев), архиеп. (вост. митр.). Патриарх Кирилл: Жизнь и мирозерцание. М., 2009. (Патриархи Русской церкви); «Неизвестный» Патриарх Кирилл: [Сб. бесед, мат-лов] / [Ред.-сост. А. Добросоцкий]. М., 2009; Патриарх единства: Слова и проповеди, произнесенные во время визитов в Украину 27 июля — 5 авг. 2009 г. К., 2009; Святая Русь — вместе или врозь?: Патриарх Кирилл в Украине: [Сб. мат-лов]. М., 2009; Украина встречает Патриарха: Летопись первосвятительского визита, выступления и проповеди. М., 2009; Патриарх и собор: Архиерейский и Поместный Соборы РПЦ 2009 г.: Сб. док-тов и науч. мат-лов. М., 2010; Визит Патриарха в город святой Екатерины: [24–25 июля 2010 г.]: [Летопись-фотоальбом]. [Днепропетровск], 2011; Патриарх Кирилл: Служение Смоленщине и России. Смоленск, 2011; Патриарх Святой Руси: Слова и проповеди, произнесенные во время визитов в Украину, 20–28 июля 2010 года. [К., 2011]; Визит Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла в Молдавию (8–10 октября 2011 года). М., 2012 (на рус. и молдав. языках). Митр. Иларион (Алфеев)



КИРИЛЛ [болг. Кирил] (Константинов Константин Марков; 16.01.1901, София — 7.03.1971, там же), патриарх Болгарский (1953–1971). В лит-ре часто упоминается, что К. по национальности албанец, однако из-за утраты мн. документов это сложно проверить. Отец К., Марко Константинов, переселившийся в 1886 г. в Софию, род. в семье Константина Пачу в с. Грабова (близ совр. г. Пермети, Албания), где в тот период проживало смешанное албан., слав., валашское и греч. население. По нек-рым сведениям, прадед К. Константин был священником, а прадед Михаил — митрополитом одной из албан. правосл. кафедр. К. говорил, что в его семье священство передавалось по наследству (*Павлов П. Патриарх Кирил: (Опыт за жизнеописание) // Сб. в чест на Кирил патр. Български. Пловдив, 2001. С. 13*).

В 1914 г. поступил в Софийскую духовную семинарию, к-рую окончил в 1920 г. В 1920–1923 гг. студент Богословского фак-та Белградского ун-та. 30 дек. 1923 г. в кафедральном соборе св. Недели в Софии пострижен в монашество с именем Кирилл, на следующий день рукоположен во диакона. Недолго работал в канцелярии Софийской митрополии, с 1 февр. по 18 сент. 1924 г. воспитатель в Софийской семинарии. В 1924 г. поступил на философский фак-т Загребского ун-та, в 1925 г. — на богословский фак-т Черновицкого ун-та, где в 1927 г. получил степень доктора богословия. С 1 апр. по 15 сент. 1926 г. секретарь канцелярии Рильского монастыря, затем учитель-воспитатель в Софийской семинарии. В 1928–1929 гг. изучал философию в Вене и Берлине. 22 июня 1930 г. в домовом храме Софийской семинарии рукоположен во иерея. С 5 дек. 1931 по 1 сент. 1932 г. протосинкелл Софийской митрополии. 9 янв. 1932 г. возведен в сан архимандрита. С сент. 1932 по март 1935 г. начальник Культурно-просветительского отдела Синода Болгарской Православной Церкви (БПЦ), до мая 1938 г., секретарь Синода. 12 июля 1936 г. в храме-памятнике св. блгв. кн. Александра Невского в Софии хиротонисан во епископа с титулом «Стобийский». 15 мая 1938 г. избран, 29 мая канонически утверждён митрополитом Пловдивским. С 1939 по 1945 г. управлял Маронийской епархией. В 1939 г. назначен начальником военного болг. духовенства. В начале второй мировой



Кирилл, патриарх Болгарский.
Фотография. 50-е гг. XX в.

войны обещал, что если фашисты начнут вывозить болг. евреев в концлагеря, то он ляжет на рельсы под поезд. Благодаря его протестам тысячи болг. евреев избежали смерти, за что в 2002 г. израильский мемориал Яд Вашем присвоил ему звание «Праведник народов мира». 14 окт. 1944 г. после гос. переворота 9 сент. был арестован, но в марте 1945 г. отпущен. С 3 янв. 1951 по 10 мая 1953 г. наместник-председателя Синода БПЦ. После восстановления на III Церковно-народном Соборе БПЦ Патриаршества 10 мая 1953 г. из 3 кандидатов большинством голосов (104 голоса из 107) К. был избран патриархом. Мн. исследователи полагают, что его избрание произошло при поддержке коммунистических властей Болгарии и по протекции Москвы.

Период управления К. ознаменовался признанием автокефалии БПЦ К-польским патриархом в 1962 г. В 1961 г. БПЦ вошла во Всемирный Совет Церквей, в 1968 г. перешла на григорианский календарь в богослужении. Благодаря усилиям К. Болгарское государство начало ежегодно выплачивать субсидии БПЦ, а с сер. 60-х гг. — пожизненные пенсии священнослужителям. Поддерживал тесные связи с РПЦ: в 1953 г. разрешил 13 монахиням во главе со схигум. Марией и с духовником иером. Ираклием из *Леснинского Богородицкого мон-ря* поселиться в Болгарии. Неоднократно посещал СССР: впервые — в июле 1948 г. в составе делегации БПЦ по случаю 500-летия автокефалии РПЦ, в Москве на Совещании глав и представителей Поместных Православных Церквей выступил с докладом «Рим и Болгария» (Совещание, 1948. Деяния. Т. 1. С. 194–220).

С коммунистическими властями Болгарии у К. складывались сложные отношения. Он пытался отстаивать интересы Церкви, но из-за опасения репрессий часто был вынужден идти на уступки. В Комитете безопасности Болгарии на него было заведено дело — в конце его жизни оно состояло из 4 томов.

В молодые годы научная деятельность К. была связана с богословием и философией: он перевел с нем. языка на болгарский и издал сочинения нем. философа Т. Пеша (*Пеш Т. Християнска философия на живота. София, 1934 (Pesch T. Christliche Lebensphilosophie: Gedanken über religiöse Wahrheiten. Freiburg i. Br., 1911¹²)*) и статьи Тихамера Тота, католич. епископа Веспрема (*Тот Т. Сред природата. София, 1938*). Составил экзегетический анализ евангельской притчи о сеятеле (Излезе сеяч. Пловдив, 1940), издал сборник проповедей по содержанию Деяний апостольских и Посланий ап. Павла (Слово на живота. 1953). Затем К. обратился к изучению болг. церковной истории, работал в архивах Москвы, Ленинграда, Белграда, Берлина, Будапешта, Вены, Парижа, Праги. Составил биографии своих предшественников на Пловдивской кафедре: митрополитов *Паусия (Зафурова)* (Паисий, митр. Пловдивски, в църковно-народната борба, 1810–1872. Пловдив, 1948), *Панарета (Мишайкова)* (Панарет, митр. Пловдивски, 1805–1883. София, 1950), *Нафанаила (Бойкикиева)* (Натанаил, митр. Охридски и Пловдивски, 1820–1906. София, 1952) и экзарха Болгарского *Анфима I (Чалыкова)* (Екзарх Антим, 1816–1888. София, 1956). По поручению Болгарской АН подготовил монографию о Кресненско-Разлогском восстании (1878–1879), поднятом против решений Берлинского конгресса, следствием которого стало объединение в 1885 г. княжества Болгария и Вост. Румелии (Съпротивата срещу Берлинския договор: Кресненското въстание. София, 1955). Исследование К. по истории Болгарского Экзархата в Адрианополе и Македонии осталось незавершенным (Българската екзархия в Одринско и Македония след Освободителната война (1877–1878). София, 1969. Т. 1. Кн. 1: 1878–1885). Личный дневник в неск. томах и архив переписки К. хранились в кабинете его преемника, патриарха Болгарского *Максима (Минкова)*, после

смерти к-рого (2012) были переданы в Церковно-исторический музей при Болгарской Патриархии.

К. — доктор honoris causa Софийской ДА (1952), МДА (1954) и ЛДА (1968), академик Болгарской АН по Отд-нию исторических и педагогических наук (1970). Был зам. председателя Болгарского национально-го комитета защиты мира и членом Всемирного совета мира. Награжден 2 орденами «Народная Республика Болгария» 1-й степени, орденом Кирилла и Мефодия 1-й степени. Народный деятель болгарской культуры (1969).

Похоронен в соборе Бачковского мон-ря.

Соч.: Църква и синагога в първите два века. София, 1934; Вяра и възраждане. София, 1938; При извора. Пловдив, 1943; Човекът и неговият труд. Пловдив, 1947; Гости на Руската Църква. Пловдив, 1949; Война и мир // ЖМП. 1950. № 5. С. 30–31; Незабываемое гостеприимство // Там же. 1951. № 8. С. 25–26; Поучительное общение // Там же. 1954. № 9. С. 11–13; Слово на живота. София, 1953; Блистательное сияние шипкинской эпопеи: (Слово, произнесенное в храме-памятнике «Рождество Христово» на Шипке 12 сент. 1957 г.) // ЖМП. 1957. № 10. С. 70–71; Път господен: (Слово и речи). София, 1957–1969. 6 т.; Граф Н. П. Игнатиев и бълг. църковен въпрос. София, 1958; Отклики участников церковных торжеств в честь 40-летия восстановления Патриаршества в РПЦ // ЖМП. 1958. № 7. С. 69–71; Българиямохамедански селища в Южни Родопи (Ксантигорско и Гюмюрджинско): Топонимно, етнографско и историческо изследване. София, 1960; Принос към българския църковен въпрос: Док-ти от австрийското консулство в Солун. София, 1961; Католическата пропаганда сред българите през втората пол. на XIX в. София, 1962; Един кодекс на Александрийската патриаршеска б-ка // ДК. 1963. Год. 43. Кн. 7/8. С. 1–6; Авксентий Велишки: По случай 100 години от смъртта му 1865 г. София, 1965; За някои икуменически въпроси // ДК. 1965. Год. 45. Кн. 11. С. 1–12; Икуменизъмът като дълг на християнските Църкви // Там же. С. 1–4; Принос към униатството в Македония след Освободителната война, 1879–1895. София, 1968; О Сеятели и семени // ЖМП. 1969. № 1. С. 39–40; 1100 годишнина кончини св. Кирилла // Там же. № 6. С. 38–48; Надгробно слово [на похоронах патр. Алексия] // Там же. 1970. № 6. С. 50–51; Българското население в Македония в борбата за създаване на екзархията. София, 1971.

Арх.: ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 64. Д. 841. Л. 46.

Ист.: Деяния на Третия църковно-народен събор: София, 8–10 май 1953 г. София, 1953; Власть и Церковь в Вост. Европе (1944–1953): Док-ты рос. архивов. М., 2009. Т. 1: 1944–1948. С. 481, 609, 746–747, 827–830; Т. 2: 1949–1953. С. 242, 268, 525–527, 773, 791–795, 811–812, 904, 914, 916, 957–963, 965–969, 1015–1016, 1018–1024, 1044–1047, 1050–1055, 1057–1059, 1065–1079; Письма Патриарха Алексия I в Совет по делам РПЦ при Совете народных комиссаров — Совете министров СССР. М., 2009. Т. 1: 1945–1953.

С. 411, 654, 663–664, 685–686, 766; Т. 2: 1954–1970. С. 176–177, 188–191, 588–589.

Лит.: Тодоров Т. Българският патр. Кирил като учен, писател и проповедник // ДК. 1953. Год. 33. Кн. 5/7. С. 30–43; Пенев Д. Патр. Кирил и борбата за мир // Там же. 1961. Год. 41. Кн. 6. С. 1–10; Статов П., прот. Пребывание Святейшего Патр. Болгарского Кирилла в Сирии с 23 по 29 марта 1962 г. // ЖМП. 1962. № 6. С. 54–55; 10 години Българска патриаршия: 10 май 1953 – 10 май 1963 / Съст.: Г. Клисаров. София, 1963; Ковачев М. Библиографски хронологичен преглед на творбите на патриарх Кирил // ГДА. 1964. Кн. 13. С. 373–424; он же. Поглед върху книжовното творчество на Българския патр. Кирил // ДК. 1964. Год. 44. Кн. 3. С. 31–32; Чолаков Л. Кирил, патр. Български, като духовен оратор // Там же. Кн. 5. С. 14–16; Игнатиев А. Кончина и погребение свят. Патр. Болгарского Кирилла // ЖМП. 1971. № 5. С. 36–46; Кучерявски В., свец. Памяти Патр. Болгарского Кирилла // Там же. С. 10; Pantschovski I. Patriarch Kyryll. В., 1971; Понтодоров Т. Възстановяване на патриаршеския институт в ново време // Българска патриаршия през вековете. София, 1980. С. 31–44; Коев Т. Икуменическата дейност на Българската православна Църква // Там же. С. 161–170; Йоан (Николов), еп. Участие в международното движение за мир // Там же. С. 171–181; Димов Я., свец. Кирил — «патриарх Български». София, 1990, 2005?; Великов С. Неизвестни писма на Кирил патр. Български до М. Арнаудов // Български писател. София, 1996. Год. 3. № 16. С. 1–12; Гугов Г., свец. Социално-етическите възгледи на патр. Кирил // Църковен вестник. София, 2001. Кн. 18. С. 8; Сб. в чест на Кирил патр. Български по случай 100 години от рождението и 30 години от неговата смърт / Съст.: С. Шивачев. Пловдив, 2001; Темелски Х. Изборът на Пловдивския митр. Кирил за патр. Български според Кондиката на Светия Синод: 50-годишнина от възобновяването на Българска Патриаршия // Възраждане. София, 2003. Год. 3. № 3. С. 5–9; Цацов Б. Архиепископите на Българската Православна Църква. София, 2003. С. 136–137; Бойкичиева К. Българска Православна Церковь: Ист. очерк. София, 2005. С. 185–187; Стамболов А. Отношения между Българската Църква и Вселенската патриаршия (1945–1963) // ДК. 2006. Год. 86. Кн. 5/12. С. 95–118.

КИРИЛЛ (род. в Эгридере (ныне Крива-Паланка, Македония) — 14(26).02.1827, Белград), митр. Белградский. По национальности был болгарин; серб. историки XIX в. подчеркивали его помощь православным славянам. Еп. Ужицкий *Иоанникий* (Нешкович), который 26 июля 1826 г. рукоположил К. во диакона, сообщал, что К. был хорошо образован, учился в К-поле, вероятно в патриаршей академии. С 1820 г. К. был митрополитом Месемврии (ныне Несебыр, Болгария) (*Fedalto. Hierarhia. Vol. 1. P. 322*). В авг. 1825 г. Собор К-польской Патриархии избрал его на Белградскую кафедру вместо переведенного на Халкидонскую кафедру митр. *Агафангела* (с 1826 пат-

риарх К-польский). Взошел на кафедру в почтенном возрасте. Пытался вернуть долги своих предшественников, но только увеличил сумму долга из-за необходимого ему дорогого лечения. Активно участвовал в упорядочивании служения священников на приходах, снабжении церквей богослужебными книгами и антиминсами, разрешении брачных споров и заключении браков православных с инославными. Решая церковные вопросы, опирался на поддержку серб. кн. Милоша Обреновича (см. ст. *Обреновичи*), к-рому сообщал о своих встречах с белградским пашой и передавал полученную по церковным каналам информацию о политических событиях в К-поле и положении К-польской Патриархии. Благодаря К. кн. Милош Обренович добился лояльного отношения к себе др. правосл. епископов и смог полностью контролировать правосл. Церковь в Белградском пашалыке.

Похоронен в Белграде.

Ист.: *Швабић П.* Писма Кирила митр. београдског (1826–1827) кн. Милошу Великому // ГлСПЦ. 1903. С. 233–257; *Алексијевић Д.* Прилози за историју Српске цркве // Весник Српске цркве. Београд, 1910. Год. 21. С. 553, 555–557.

Лит.: *Јоаникије (Нешкович), еп.* Беседа. Београд, 1868. С. 323, 334; *Слијетчевић.* Историја. Књ. 2. С. 309–311; Српски јерарси. С. 279; *Радосављевић Н.* Православна црква у Београдском пашалуку, 1766–1831: Управа Васељенске патријаршије. Београд, 2007. С. 207–208.

Н. Радосављевић

КИРИЛЛ [греч. Κύριλλος] (сер. XII — нач. XIII в.), митр. Кизический, визант. экзегет, полемист, поэт; в миру Константин Стильб (Стильвис) (Κωνσταντῖνος ὁ Στυλβής). Основным источником биографических сведений о К. служат его собственные произведения, однако высокая степень риторизации, обилие аллегорий и перифраз не позволяют интерпретировать их однозначно и установить точные датировки. Переписка К. почти не сохранилась, известны краткие послания к брату и к протонотарию дрома Феодору Авликалему (*Crisuolo. Due epistole. 1983. P. 14–18*). Возможно, К. начал преподавательскую карьеру при патриархе Луке Хрисоверге (1157–1170) (*Darrouzès. 1960. P. 185; Flusin. 1997. P. 56*) или в 1182–1184 гг. (*Browning. 1963. P. 30–31; RegPatr. N 1184a*). В течение 12 лет К. преподавал богословие в школе при ц. св. апостолов Петра и Павла в К-поле,

затем еще 2 года — при ц. Спасителя у ворот Халка (это назначение произошло между 1194 и 1198). В кон. 90-х гг. XII в. К. вошел в число высших патриарших чиновников: сначала был назначен дидаскалом Псалтири (предположительно при патриархе Георгии II Ксифилине — RegPatr, N 1184a), затем — дидаскалом Апостола (при патриархе Иоанне X Каматире — RegPatr, N 1196a) и дидаскалом Евангелия. До 1204 г. К. был поставлен митрополитом Кизическим, но после лат. завоевания был вынужден оставить город. Последнее упоминание о К. содержится в одном из посланий историка Никиты Хониата, созданном между 1206 и 1208 гг. в Никее (*Dieten J. L., van. Niketas Choniates: Erläuterungen zu den Reden und Briefen nebst einer Biographie.* Amst., 1971. S. 181).

Сочинения. Богословские и экзегетические. 1. «Наставление о святых Мандилионе и Чрепии» (*Διδασκαλία περὶ τῶν ἁγίων τοῦ Μανδύλιου καὶ τοῦ Κεράμου*; изд. греч. текста, франц. пер.: *Flusin.* 1997. P. 66–79). Написано в 1194–1197 гг.; по предположению Б. Флюзена, произнесено 16 авг. в честь назначения К. преподавателем в школу при ц. Спасителя у ворот Халка.

2. «Краткое изложение православной веры христиан» (*Ἐπιτομή τῆς ὀρθοδόξου πίστεως τῶν χριστιανῶν*; *Deun.* 1989. P. 260–263), возможно, было произнесено К. при поставлении митрополитом Кизическим.

3. «Различение истинных и подложных речей Златоуста» (*Διάγνωσις τῶν γνησίων τε καὶ νόθων λόγων τοῦ Χρυσοστόμου*; *Lackner.* 1984. S. 118–121). Создано в период пребывания К. на митрополичьей кафедре. В 1-й части краткого рассуждения К. размышлял о причинах возникновения псевдоэпиграфов, во 2-й — о способах отличить подложные сочинения от подлинных.

4. «Обвинения против Латинской Церкви в том, что касается ее учения, писаний и много иного» (*Τὰ αἰτιάματα τῆς Λατινικῆς ἐκκλησίας, ὅσα περὶ δογμάτων καὶ γραφῶν καὶ ἑτέρων πολλῶν*; *Darrouzès.* 1963. P. 61–91). Сочинение создано после 1204 г. и содержит перечень расхождений между Зап. и Вост. Церквями, организованный по тематическому принципу (догматика и святоотеческое наследие, обряды, правила для архиереев и иереев, почитание святых, священническое облачение и еда).

К. первым из визант. полемистов включил в антилатинский трактат особый параграф с критикой индульгенций (*Ibid.* P. 69, 94). В конце перечня помещены главы о преступлениях, совершенных крестоносцами во время захвата К-поля, и о сходстве католич. учения с древними ересями. По мнению издателя, упоминание миссии папского легата кард. Пелагия в К-поле 1213 г. является позднейшей вставкой (*Ibid.* P. 57), др. исследователи считают его частью оригинального текста (*Angold.* 1995. P. 516–517).

5. Толкование на Книгу пророка Аввакума; сохранились фрагменты в рукописи Laurent. Plut. 7. 19 (Fol. 71v–72).

Риторические. 1. «Слово для некоего юноши в честь патриарха господина Георгия Ксифилина в Лазареву субботу» (*Νέφ τινὶ ρητορικὸς εἰς τὸν πατριάρχην κύρ Γεώργιον τὸν Ξιφιλίνον κατὰ τὸ Σάββατον τοῦ Λαζάρου*; изд., франц. пер.: *Discours annuels.* 2005. P. 169–177). Похвальное слово, составленное при жизни Ксифилина (до 7 июля 1198).

2. Речь в честь Георгия Ксифилина, произнесенная в ц. св. апостолов Петра и Павла в Орфанотрофии в 1193–1194 гг. (*Browning.* 1963. P. 31). Не опубликована, дошла в рукописи Scorial. Y II. 10 (Fol. 277–283v).

3. Инаугурационная речь в честь назначения дидаскалом Апостола (греч. текст, итал. пер.: *Stilbes.* 1987. P. 42–67), содержит основные биографические сведения о К.

4. Речь в честь святых апостолов Петра и Павла, произнесенная в их церкви (сохр. фрагментарно; греч. текст, итал. пер.: *Criscuolo.* 1980/1981. Σ. 83–89). Предположительно составлена по случаю назначения К. дидаскалом Евангелия.

Поэтические. 1. Эпитафия патриарху К-польскому Михаилу III Анхиалу († 1178) (*Poemata.* 2005. P. 1–2), 34 двенадцатисложника, самое раннее сочинение К.

2. «Монодия на кончину одного талантливого юноши в форме вопросов» (*Στίχοι μονωδικοὶ ἐπὶ τινὶ εὐφρεῖ νέφ τελευτήσαντι κατ'ἐρώτησιν*), 55 двенадцатисложников (греч. текст, итал. пер.: *Criscuolo.* 1980/1981. Σ. 90–94; греч. текст: *Poemata.* 2005. P. 3–5). Необычная поэтическая форма (эпитафия написана в форме вопросов-ответов) породила подражания: известна анонимная эпитафия на кончину патриарха К-польского Диони-

сия I († 1492), использующая отдельные строки поэмы К.

3. «Ямбы на великий пожар, случившийся в Константинополе по Божией воле 25 июля 6705 г.» (*Στίχοι ἰαμβικοὶ ἐπὶ τῷ συμβάντι ἐν Κωνσταντινουπόλει θεηλάτῳ μεγάλῳ ἐμπρησμῷ μὴν Ἰουλίῳ κε' ἔτους 6705*) (*Poemata.* 2005. P. 8–51). Поэма (более 900 двенадцатисложников) дошла в 2 редакциях (ркп. Vat. Barber. gr. 240. Fol. 71–75v и Marc. gr. 524. Fol. 10v–18). Заглавие сохранилось только в венецианском списке. По предположению издателей, 6705 г. от Сотворения мира (1197 г. по Р. X.) должен быть исправлен на 6700 г. (1192 г. по Р. X.), в таком случае речь идет о пожаре, известном также из «Истории» Никиты Хониата (*Poemata.* 2005. P. XIII–XIV).

Приписываемые. В рукописи Bodl. Baroc. 25 (Fol. 279–280), содержащей некоторые сочинения К., дошло произведение «Речь для некоего юноши к императору в день Богоявления» (*Νέφ τινὶ ρητορικὸς εἰς τὸν βασιλέα κατὰ τὴν ἡμέραν τῶν Φάτων*; *Browning.* 1958. P. 36–40). Речь посвящена прославлению побед не названного по имени императора над пиратами и варварами. Издатель усмотрел в тексте аллюзии на события кон. XI в., датировал его 1094–1096 гг. и определил его адресата как Алексея I Комнина (*Ibid.* P. 34–35; *Idem.* 1963. P. 28–29). Др. исследователи признали авторство К. и датировали речь 1193 г., считая ее адресатом Исаака II Ангела (*Darrouzès.* 1960. P. 184–187). Согласно еще одной реконструкции, речь могла быть составлена либо в 1194, либо в 1200 г. (*Gentile Messina.* 1991. P. 142–144). Дошедшие в рукописи Marc. gr. 524 стихотворные экфрасисы икон, приписывавшиеся К. (*Лонарев.* 1917. С. 62–63, 69–72), не могут быть признаны его оригинальными творениями (*Browning.* 1963. P. 28–29).

Соч.: *Browning R.* An Anonymous βασιλικὸς λόγος Addressed to Alexios I Comnenus // *Byz.* 1958. T. 28. P. 31–50; *Darrouzès J.* Le mémoire de Constantin Stilbes contre les Latins // *REV.* 1963. T. 21. P. 50–100; *Criscuolo U.* Didascalìa e versi di Constantino Stilbes // *Δίπτυχα.* 1980/1981. T. 2. Σ. 78–97; *idem.* Due epistole inedite di Constantino Stilbes // *Rivista di Studi Bizantini e Slavi.* Bologna, 1983. Vol. 3. P. 11–20; *idem.* Nuovi contributi alla storia letteraria del XII secolo: Inediti di Constantino Stilbes // *Studi bizantini e neogreci* / Ed. P. L. M. Leone. Galatina, 1983. P. 293–299; *Lackner W.* Eine Abhandlung des Konstantinos Stilbes zum Problem der Pseudo-Chrysostomica // *JÖB.* 1984. Bd. 34. S. 107–121; *Constantino Stilbes.* La Prolusione del Maestro dell'Apostolos / Testo critico, introd.,



trad. e comment. L. R. Cresci. Messina, 1987; *Deun P., van.* La profession de foi de Constantin Stilbès dans l'Athous Vatopedinus 474 // *Byz.* 1989. T. 59. P. 258–263; *Labate A.* La monodia di Costantino Stilbes per il patriarca Michele III // *Messana.* Messina, 1993. Vol. 17. P. 91–111; *Flusin B.* Didascalie de Constantin Stilbès sur le mandylion et la sainte tuile (BHG 796m) // *RÉB.* 1997. T. 55. P. 53–79; *Constantinus Stilbes.* Poemata / Rec. J. Diethart, W. Hörander. Münch., 2005; Discours annuels en l'honneur du patriarche Georges Xiphilin / Textes édités M. Loukaki; trad. C. Jouanno. P., 2005. P. 169–177.

Лит.: *Krumbacher.* Geschichte. S. 762; *Лонарев Х. М.* О византийском гуманисте Константине Стильви (XII в.) и его сочинениях // *Визант. обозрение.* Юрьев, 1917. Т. 3. С. 57–88; *Darrouzès J.* Notes de littérature et de critique // *RÉB.* 1960. T. 18. P. 179–194; *Browning R.* The Patriarchal School at Constantinople in the 12th Cent. // *Byz.* 1963. T. 33. P. 11–40; *Diethart J.* Der Rhetor und Didaskalos Konstantinos Stilbes: Diss. W., 1971; *Gentile Messina R.* Sul Basilikos Logos attribuito a Costantino Stilbes: Ipotesi di una nuova datazione // *Syn-desmos: Studi in onore di R. Anastasi.* Catania, 1991. Vol. 1. P. 115–145; *Angold M.* Church and Society in Byzantium under the Comneni, 1081–1261. Camb., 1995; *Labate A.* Sulla didascalica di Costantino Stilbes per Giorgio Xifilino // *Byzantina Mediolanensia / A cura di F. Conca. Soveria Mannelli,* 1996. P. 227–234; *Diethart J., Hörander W.* The Poetical Work of Constantine Stilbes: Some remarks on his rhetorical practice // *La poesia tardoantica e medievale: Atti del II Convegno internazionale di studi,* Perugia, 15–16 novembre 2001 / Ed. A. M. Taragna. Alessandria, 2004. P. 215–227.

Л. В. Луговицкий

КИРИЛЛ (Богословский-Платонов Константин Лукьянович; 14.05.1788, с. Воздвиженское Московской губ.— 28.03.1841, С.-Петербург), архиеп. Подольский и Брацлавский. Род. в семье свящ. Лукьяна Яковлевича Воздвиженского († 1806), с 1789 г. служившего в с. Могильцы (Богословское). Начальное образование получил под руководством отца, «человека умного и весьма образованного» (*Беляев.* 1888. № 6. С. 151). «Будучи мальчиком, — вспоминал вполн. К., — в святки я рядился монахом. Верно, это было предвестием моей судьбы». В 1797 г. Константин вместе с младшим братом Иваном поступил в Троицкую лаврскую семинарию, получив фамилию Богословский. Проучившись год в низшем грамматическом классе и 2 года в высшем, он год занимался в классе поэзии и 4 года (вместо 2, для большего усовершенствования) в классе риторики, затем перешел в философский класс и в класс богословия. В семинарских ведомостях за 1801 г. о нем сказано: «Остр и успевает довольно». В 1806 г., после кончины отца и брата, К. стал воспи-



Кирилл (Богословский-Платонов), архиеп. Подольский и Брацлавский. Портрет. Кон. 30-х — 40-х гг. XIX в. Неизвестный художник (ЦАК МДА)

танником митр. Московского Платона (Левшина) с фамилией Богословский-Платонов.

В 1808 г. К. был переведен в СПбДА. Вместе с ним на 1-м курсе (1809–1814) обучались товарищи по Троицкой семинарии буд. архипастыри *Моисей (Богданов-Платонов-Антипов)*, *Григорий (Постников)* и *Павел (Подлитский)*. Из наставников Троицкой семинарии в 1808 г. в С.-Петербурге были вызваны архим. Евграф (Музалевский-Платонов), назначенный ректором академии, иеродиак. *Филарет (Дроздов)*, ставший в февр. 1810 г. бакалавром, а в марте 1812 г. ректором СПбДА. По окончании курса в 1814 г. со степенью магистра К. был оставлен в академии бакалавром церковной истории. 28 авг. 1814 г. принял монашеский постриг. Во время обучения в Троицкой семинарии и в СПбДА К. сблизился с архиеп. Московским свт. Филаретом (Дроздовым), которому «был предан всею душою» (Там же. С. 155). Под руководством святителя проходило служение К.

29 июня 1817 г. К. определен настоятелем *Мгарского в честь Преображения Господня муж. мон-ря* Полтавской епархии с возведением в сан архимандрита и назначен ректором Полтавской ДС. При нем семинария была преобразована по новому уставу, открыто семинарское правление, введены новые предметы, назначены новые преподаватели и наставники; усилен нравственный надзор за учащимися в соответствии с составленной К. инструкцией. Здание семинарии было перестроено, открыты

больница и аптека; введена должность постоянного врача.

По рекомендации свт. Филарета, назначенного 15 марта 1819 г. членом Синода, 7 мая того же года К. был определен ректором и профессором богословия МДА и архимандритом *Новоспасского московского в честь Преображения Господня муж. монастыря*. К. начал преподавание догматического богословия на рус. языке. Его лекции распространялись в списках не только в семинариях, но и в мон-рях. С. К. Смирнов писал, что «замечательная особенность, характеризующая чтения Кирилла, это теплота чувства, которая проглядывает на многих страницах его богословия, и еще аскетическое направление, которое так было ему свойственно. Мысль о кресте, о внутренних искушениях духа всегда была присуща его душе, и она вторгается и в его лекции». Особое внимание К. уделял нравственно-религ. воспитанию учащихся. По воспоминаниям очевидцев, когда студенты шли из залы в церковь, ректор стоял и считал по четкам проходившие мимо пары учеников и потом сопровождал их вместе с инспектором в храм (*Смирнов.* 1879. С. 16–17, 273). По распоряжению К. каждый студент МДА должен был вести дневник; с 1823 г. были введены чтения из *Минеи-Четы* или из святоотеческих творений во время обеда и ужина.

Архиеп. Филарет (Дроздов), ревизовавший в 1820 г. МДА, дал следующий отзыв о состоянии академии при К.: «В старших из начальствующих и наставников усматривается и зрелость познаний, и сила действия на дух воспитанников. Младшие большею частью оправдывают надежду, восприятую при их избрании. Круг воспитанников представляется постепенно более сосредоточивающимся в стремлении к общей цели — к истинному образованию духа по законам деятельного христианства» (*Беляев.* 1888. № 6. С. 158). По представлению свт. Филарета К. была вынесена благодарность. Комиссия духовных уч-щ поручила К. вместе с преподавателями МДА, как перед тем в СПбДА, переводить книги ВЗ. За время его ректорства были переведены книги Исход, Левит, Числа, часть Второзакония, Книга Неемии. В 1822 г. за дис. «Толкование на Псалтирь Павла к Евреям», а также за цикл



лекций по богословию и проповеди К. был удостоен степени д-ра богословия.

В Новоспасском мон-ре К. ввел ежедневное чтение монашеского правила на вечерне, на котором присутствовал сам, когда находился в обители. При скромном окладе он помогал родственникам. Об отношении К. к монашеству свидетельствует его письмо племяннику, в посл. архиеп. Костромскому *Платону (Фивейскому)*: «До окончания курса я не признаю благовременным вступление в монашество; я желаю, чтобы сие избрание рода жизни было плодом глубокого познания себя самого, твердой решимости на безусловное послушание и крестный путь и неложного уверения в звании на то Божием, а не следствием только юного, неискушенного религиозного чувства. Не пленяйся так рано выгодами уединения. История времен и древних подвижников показывает, что внешняя жизнь юных монахов должна быть открыта; уединение есть достояние уже совершенных» (Там же. № 11. С. 306).

В 1821 г., после избрания свт. Филарета на Московскую кафедру, К. вновь служил под его непосредственным руководством. 26 окт. 1824 г. он был хиротонисан во епископа Дмитровского, викария Московской епархии. Незадолго до этого, 20 окт., Филарет писал: «Богу угодно было дать мне Вас, возлюбленный брат, для ближайшей помощи. Приемлю волю Его с благодарением; примите и Вы с послушанием. Надеюсь единодушия: при нем будем носить немощи друг друга» (Переписка. 1888. С. 416–417).

26 марта 1827 г. К. был назначен епископом Вятским и Слободским. О прощании его с Московской епархией сохранился рассказ кн. С. М. Голицына. «Помню,— вспоминал князь,— приезжаю я к митрополиту, застаю у него и Кирилла. «Знаете ли новость? — сказал митрополит.— Его (указывая на Кирилла) берут от нас». И прежде я заметил, что он грустен, а при этих словах митрополита он навзрыд заплакал. «Ну как не стыдно Вам плакать, преосвященный»,— сказал митрополит. «Это должно быть приятно для Вас,— сказал я,— стало быть, он любил Вас и ему тяжело расставаться»» (Беляев. 1888. № 6. С. 164). В Вятку (ныне г. Киров) К. прибыл 27 июня 1827 г. Первостепенной за-

ботой К. стали духовные учебные заведения. При нем были назначены новый ректор Вятской ДС архим. Иероним (Нестеровский), а также новый инспектор. Семинарии была передана б-ка кафедрального собора. Для размещения преподавателей и учащихся семинарии К. предоставил 2-этажный каменный архиерейский дом, на благоустройство к-рого Синод выделил средства. Помимо духовных уч-щ в Вятке и Яранске К. открыл еще уч-ща в Нолинске и Сарапуле — для обучения детей духовенства из отдаленных уездов.

Стремясь привлечь к православию жителей губернии, среди к-рых было много раскольников и иноверцев, К. совершал объезды епархии в сопровождении большой свиты, что порой приводило к жалобам недоброжелателей. В связи с этим митр. Филарет писал 17 нояб. 1828 г.: «Позвольте Вам сказать мою мысль, что искушения сего не стало бы, если бы не ввели Вы в оное сами себя помыслом великолепия. На что огромная свита? На что пышность? Не свитою и пышностью апостолы просветили мир... митрополит Михаил не ездил ли по епархии с двумя диаконами и одним певчим? Синодское распоряжение позволяет Вам иметь свою свиту более, нежели была у митрополита Михаила, а Вам и того не довольно. Простите моему безумию» (Переписка. 1888. С. 425–426).

В связи с тем что значительную часть населения епархии составляли черемисы, вотяки, зыряне и др., перед К. встали и миссионерские задачи — распространять и утверждать Православие. Однако первые шаги на этом поприще не были успешны. В кон. 1828 г. Синоду донесли, что более 3 тыс. черемисов собирались в лесу для моления по языческому обряду. Митрополиту Московскому было поручено «избрать из московского духовенства способного священника для вразумления сновидцев и для обращения на месте жительства их соплеменников к христианству» (Беляев. 1888. № 10. С. 167). Из Москвы в Вятку был направлен прот. Елоховского Богоявленского собора Александр Покровский, как и К., выпускник 1-го курса СПбДА. За 3 месяца прот. А. Покровский объехал черемисские поселения и доложил об обращении в Православие более 30 тыс. чел. Но когда летом 1830 г. К. вместе с прот. Александром посетил «новообращенных», им

представилось неутешительное зрелище. Черемисы заявили о приверженности «старой вере», нежелании посещать церкви и т. д. После этого случая К. поручил дело обращения инородцев приходскому духовенству и епархиальным миссионерам под руководством епархиального начальства, что в дальнейшем послужило примером и для его преемников.

В янв. 1832 г. К. был переведен в г. Каменец-Подольский с возведением в сан архиепископа. Избрание последовало в соответствии с пожеланием имп. *Николая I Павловича*, «чтобы епархии, возвращаемые от польского края, имели архипастырей, отличающихся просвещением, деятельностью и кротостью» (Там же. С. 168). Желая поддержать К. при вступлении на новое служение, митр. Филарет писал ему 11 февр. 1832 г.: «Если Вам представится размышление, что епархия, вновь Высочайше Вам вверенная, имеет свои затруднения, то подумайте и о том, что поручение сие основано на добром мнении, которое имеет о Вас государь император; ибо епархия сия из числа тех, на кои по обстоятельству обращено преимущественное Высочайшее внимание, чтобы дать им пастырей благонадежных для усовершенствования местного духовенства и для поддержания силы и достоинства господствующего вероисповедания» (Переписка. 1888. С. 426–427). На пути в Каменец-Подольский К. посетил Москву, где из-за болезни задержался на полтора месяца. 27 мая прибыл в Каменец-Подольский.

После Польского восстания 1830 г. отношения между римско-католич. и правосл. населением Подолии обострились. Подолия вошла в состав Российской империи в 1793 г. Помещики и ксендзы оказывали противодействие правосл. духовенству, усилился прозелитизм среди правосл. населения. Епархиальные дела находились в застое. Предшественник К. архиеп. *Ксенофонт (Тропольский)* редко совершал богослужения и не проповедовал. Прощения и жалобы оставались без удовлетворения, ставленников не рукополагали. Из-за недостатка священников во мн. приходах не было пастырей, подольское духовенство все менее внимательно относилось к исполнению своих обязанностей; бедные и сироты, число к-рых увеличилось

из-за холеры 1830 г., оставались без помощи.

Жалкое состояние епархии потребовало от К. «умения действовать применительно к условиям местной жизни» (Беляев. 1888. № 10. С. 174–175). Современники отмечали его энергию и неутомимую деятельность, а также деликатность при благоустройстве Каменец-Подольской епархии. Митр. Филарет, к к-рому К. обращался за советом, способствовал продвижению его дел в Синоде. Отвечая на жалобы К. в связи с католич. прозелитизмом, свт. Филарет писал в февр. 1834 г., что, «если ксендзы совращают хитростью, пусть священники утверждают православных и приобретают инославных истинною. Истина должна быть сильнее хитрости. Внешнею властью не сделаешь всего для Церкви. Благодарение Богу, государство оказывает покровительство православию; нельзя требовать, чтобы оно отказалось от терпимости, которая, если умеренна, имеет свою справедливость» (Переписка. 1888. С. 432).

В 1832 г. по инициативе К. началось издание «Подольских епархиальных ведомостей». Попечением К. в духовной консистории был введен новый порядок обращения с документами: дела распределены по экспедициям, члены консистории отвечали за определенные дела по нескольким уездам и ежедневно докладывали о них архиерею. Для более эффективной работы консистории было усилено значение духовных правлений, которые по требованию К. ежемесячно представляли ему ведомости о числе начатых и решенных дел, а также таблицы присутствия. В результате нововведений епархиальные дела решались быстро и беспристрастно. По словам подольского биографа К., «зала его во всякое время отверста была для просителей... Ласковый и обходительный со всеми, внимательный, он терпеливо и благосклонно выслушивал каждого просителя». К. представил в Синод предложения об улучшении быта правосл. духовенства Подольской епархии. Он ходатайствовал о правах духовенства перед местным гражданским начальством, защищал его в судебных делах, содействовал примирению помещиков со священниками. Если в Вятской епархии сложилась поговорка: «Кирилл милости творил», то в Подолии о нем говорили: «Кирилл всех мирил»

(Беляев. 1888. № 10. С. 190). Уделяя особое внимание образованию, К. предписал благочинным «способнейших и честного поведения диаконов высылать в Каменец и предлагать им учиться богословским наукам с таким правом, что если в продолжение двух лет окажутся успехи, то будут посвящаемы во священники» (Там же. С. 179).

К. ревностно заботился о благоустройстве уездных духовных уч-щ, заменявших рус. учебные заведения, к-рых не было в Подольской епархии, в польских же народных школах преподавание велось на польск. языке. По распоряжению К. основные предметы в семинарии стали преподавать на рус. языке, а не на латыни. Архиепископ часто посещал семинарию, наблюдая за обучением, дважды в неделю беседовал с наставниками. Любил слушать публичные экзамены в семинарии, на которые приглашались почетные лица, в т. ч. губернатор, бискуп и римско-католическое духовенство. Для обучения единообразному совершению церковных служб священников вызывали в архиерейский дом, где проводились торжественные богослужения, сопровождаемые стройным церковным пением и проповедями архиерея. По свидетельству современника, при К. «внешняя сторона богослужения возведена была на возможную степень высоты. Хор исполнял свое дело с таким искусством, что молящимся нельзя было не восхищаться пленительным пением... Даже и те, которые обыкновенно питают нерасположение к Православной Церкви — поляки, — и те находили удовольствие посещать богослужение и слушать поучения пресвященного» (Там же. С. 182–183).

При К. в Подольской епархии участились случаи перехода в Православие католиков и униатов. С 1832 по 1839 г. в Балтском у. было обращено в Православие более 2 тыс. чел. К. принимал участие в подготовке перехода униатов в Православие, к-рое совершилось в февр. 1839 г. Крестились и многие евреи Подольского края. Архиерей выдал им материальное пособие и распорядился, чтобы для наставления в православной вере мужчин направляли в мужские, а женщин — в жен. мон-ри Подолии. Помещики-иноверцы, к-рые поддерживали деятельность К., построили неск. правосл. церквей. Католические костелы и мон-ри, конфискован-

ные после Польского восстания, были обращены в правосл. церкви и снабжены необходимой утварью для совершения богослужений. При архиерейском доме была расширена теплая домовая церковь, устроен новый иконостас.

К. ежегодно совершал обозрение епархии, производил ревизию приходо-расходных книг, проверял познания клириков, посещал дома священников. Для поощрения духовенства К. в отличие от предшественника щедро награждал достойных, при этом награды получали не только богословски образованные иереи, но и те, кто, не отличаясь ученостью, своей пастырской деятельностью содействовали обращению в православие иноверцев. Учитывая особенное внимание императора и Синода к Подольской земле, весной 1836 г. К. представил в Синод записку о плачевном состоянии сельских приходов, в к-рой отмечал, что сельское население, доведенное притеснением помещиков до крайней бедности, не могло заботиться о поддержании порядка в храмах и достойном исполнении своих религ. обязанностей. Предлагаемые в записке меры должны были, по мнению К., содействовать тому, что «народ делается более способным к благотворным влияниям религии, к правительству утвердится любовь и доверие, духовенство ускорит свое преобразование, благодетельные намерения монарха к улучшению края, к прочному его утверждению достигнут исполнения своего беспрепятственно» (Там же. № 11. С. 286). Принимая во внимание значительные размеры Подольской губ., разнообразие дел, связанных с событиями в крае, а также слабое состояние здоровья архиепископа, Синод признал практически все предложения К. по благоустройству епархии «весьма полезными» и посчитал целесообразным учредить для Каменец-Подольской епархии викариатство. 31 мая 1836 г. ректор Минской ДС архим. Евгений (Добротворский) был рукоположен в викарного епископа Винницкого. В марте 1837 г. К. был вынужден просить дозволения отправиться на лечение в Одессу и в паломничество к киевским святыням, для чего Синод исходатайствовал ему 3 тыс. р. Состояние здоровья К. вызывало беспокойство митрополита Московского, к-рый прилагал усилия к переводу его ближе к столице. С 7 по

27 июля К. проходил лечение в Одессе, однако оно не пошло на пользу. На обратном пути остановился в *Киево-Печерской лавре*, где его принял митр. Киевский *Филарет*: (*Амфитеатров*). В Киеве К. и митрополит встречали имп. Николая I. В этот период К. много времени уделял чтению творений св. отцов, составлению проповедей, пересмотру «Толкования на Послания ап. Павла к Евреям», к-рое предполагалось издать отдельной книгой, работал над объяснением Божественной литургии. «Случалось нередко,— вспоминал один из священнослужителей,— когда вечером оставался один и никого у него не было, посылал за лучшими воспитанниками, жившими в бурсе, заставлял их приносить свои сочинения, разбирал оные, делая свои замечания, указывал писателей, которыми должно руководствоваться, и тут же дарил им книги, способствующие к развитию заданного наставниками предложения, если таковые были в его библиотеке» (Там же. С. 290–291).

В апр. 1840 г. К. был вызван в С.-Петербург для присутствия в Синоде. На медицинском совете, собранном в Каменце-Подольском в связи с крайним обострением болезни К., врачи признали необходимым проведение операции. 14 июля, несмотря на опасность для здоровья, К. выехал из Каменца-Подольского, 14 авг. прибыл в С.-Петербург и в тот же день представился членом Синода, на следующий день, в праздник Успения Пресв. Богородицы, служил литургию. Трижды в неделю он присутствовал на заседаниях Синода, в праздничные и воскресные дни совершал богослужения, занимался епархиальными делами. Синод поручил ему подать замечания на сочинения тех студентов МДА, к-рые являлись кандидатами на получение степени магистра. Из-за болезненного состояния К. обратился за помощью к архим. *Никодиму* (*Казанцеву*). Строгие замечания архим. *Никодима*, лишь слегка исправленные К., в рапорте последнего были представлены Синоду. Критический отзыв К. о преподавании в МДА вызвал недовольство митр. *Филарета*, к-рый решил лично пересмотреть сочинения.

При жизни К. было опубликовано 3 сборника его проповедей, последний из к-рых вышел в 1840 г. В столице К. продолжал работу над ис-

правлением дис. «Толкование на Послание ап. Павла к Евреям», замечания к к-рой составил митр. *Филарет*. Еще до приезда К. в С.-Петербург, в мае 1840 г., митрополит Московский сообщал ему: «Может быть, потому, что Послание ко Евреям, если я не ошибаюсь, особенно обилует местами, требующими не кратких изысканий, я не мог при чтении удержаться от некоторых замечаний, которые будут предложены Вашему рассмотрению» (Переписка. 1888. С. 441). Но из-за болезни К. этот труд остался неопубликованным, так же как и его лекции по богословию, прочитанные во время ректорства в МДА и одобренные митр. *Филаретом*.

В дек. 1840 г., когда в Синоде встал вопрос о напечатании Жития прп. *Серафима Саровского*, текст рукописи был передан на рассмотрение К. В его отзыве от 6 февр. 1841 г. говорилось: «По внимательном прочтении сей рукописи не нашел я ничего сомнительного к напечатанию оной, по назидательности сказания для любителей жизни монашеской. Каковое издание в свет оного признаю со своей стороны приличным и потому, что духовные наставления о. *Серафима*, затворника Саровской обители, исполненные глубокой евангельской мудрости, напечатаны уже при жизни подобного подвижника *Марка*». Мнение К. стало решающим в силу договоренности между митр. Московским и первоприсутствующим в Синоде митр. Новгородским *Серафимом* (*Глаголевским*), «что если и преосвященный Подольский, который не читал книги, прочтет ее и не усомнится, то голосов в ее пользу будет достаточно» (*Субботин Н. И.* Митр. *Филарет* и архим. *Антоний* как читатели заветов и памяти прп. *Серафима*. М., 1904. С. 32–33; *Филарет* (*Дроздов*), митр. Письмо от 6 дек. 1840 г. // *Он же*. Письма к прп. *Антонию*. 2007. Т. 1. С. 227).

К. был награжден орденами св. Анны 1-й и 2-й степени, св. Владимира 2-й степени и др.

В Неделю Православия в 1841 г. К. последний раз участвовал в богослужении. Имп. Николай I, узнав от гр. Н. А. Протасова о болезни архиерея, повелел выдать 5 тыс. р. ассигнациями «для пособия в лечении больного», пригласил к нему придворного врача Н. Ф. Арндта. Архиепископ скончался в Великую пятницу после чтения канона на исход души; отпевание и погребение состоялись

в Светлый понедельник по чину, составленному митр. *Филаретом*. К. похоронен в ц. свт. Иоанна Златоуста (после реконструкции — *Феодоровская ц.*) *Александро-Невской лавры*.

Полное собрание слов и речей издано в 1854 г. племянником К. проф. МДА П. С. *Казанским*.

Соч.: Собрание нек-рых поучительных слов и речей к вятской пастве. М., 1832; Поучительные слова и речи к подольской пастве: В 2 ч. М., 1837; Поучительные слова на воскресные праздники к подольской пастве. М., 1840; Полное собр. слов и речей: В 3 ч. М., 1854.

Ист.: *Филарет* (*Дроздов*), митр. Речь к преосв. еп. *Дмитровскому Кириллу*, по рукоположении его // *Он же*. Творения: Слова и речи. Серг. П., 2009. Т. 1. С. 446–448; *он же*. Письма к прп. *Антонию*, наместнику ТСЛ: 1831–1867. Серг. П., 2007. Т. 1; *он же*. Собрание мнений и отзывов. 1885. Т. 1. С. 280; Т. 2. С. 40, 46, 53, 56, 59, 83–84, 171–175, 284–299; 1887. Т. доп. С. 15; *Никодим* (*Казанцев*), еп. О *Филарете*, митр. Московском, моя память. М., 1877; Переписка митр. *Филарета* с архиеп. Каменец-Подольским *Кириллом* / Сост.: прот. А. *Беляев* // ДЧ. 1888. № 12. С. 407–441.

Лит.: *Хойнацкий А. Ф.*, прот. Очерки из истории правосл. Церкви и древнего благочестия на Воляни. Житомир, 1878. С. 219–220; *он же*. Православие на западе России в своих ближайших представителях, или Патерик Воляно-Почаевский. М., 1888. С. 200; *Смирнов С. К.* История МДА до ее преобразования: (1814–1870). М., 1879; *Беляев А.*, прот. Архиеп. Каменец-Подольский и Брацлавский *Кирилл* // ДЧ. 1888. № 6. С. 151–167; № 10. С. 167–196; № 11. С. 283–310; *он же*. Проф. МДА П. С. *Казанский* и его переписка с архиеп. *Костромским Платоном* // БВ. 1910. Т. 1. № 2. С. 274; *Мануйл*. Русские иерархи, 992–1892. Т. 2. С. 192–194.

И. Ю. Смирнова

Иконография. Сохранилось неск. живописных и гравированных изображений К. Так, на пояском «кабинетном» портрете кон. 30-х — 40-х гг. XIX в. (ЦАК МДА) он представлен вполоборота вправо, возле стола с книгами. Одет в черную рясу, на голове — клобук, на груди — панагия, орденские знаки и звезды св. Александра Невского и равноап. кн. *Владимира 2-й степени*, в левой руке — четки. Очевидно, портрет был написан с более раннего оригинала, запечатлевшего облик иерарха средних лет, с длинными русыми волосами почти без седины. При этом были добавлены награды, имевшиеся у К. после 1838 г. Возможно, образцом послужил портрет (в ряду изображений настоятелей) из московского Новоспасского мон-ря (*Снегирев И. М.* Новоспасский ставропигиальный мон-рь в Москве. М., 1863. С. 58).

Аналогичный портрет К. (2-я четв. XIX в.), с теми же наградами, хранится в коллекции НКПМКЗ (до 20-х гг. XX в. находился в Киево-Печерской лавре); в левой части полотна изображен пейзаж в оконном проеме. Еще один портрет этого извода имелся в архиерейском доме в Каменце-Подольске (Каменце-

Подольском) (*Викул П. Ф., свящ.* Подольские архипастыри. Каменец-Подольск, 1895. Вкл.). К тому же типу принадлежит гравированное изображение, отпечатанное в 1853 г. в московской мастерской И. Шелковникова (ЦАК МДА): у К. более густые волнистые волосы, иначе нарисована рука с четками, внизу факсимиле автографа: «Квириль Архиепкпъ Подольскъ». Лист был помещен в изд.: Полное собр. слов и речей *Кирилла, архиеп. Каменец-Подольского и Брацлавского*. М., 1854. Ч. 1.

Лит.: Духовные светочи России. С. 140–142. Кат. 128–129.

Е. В. Л.

КИРИЛЛ (Васильев Косьма Васильевич; в схиме Макарий; 1.09. (по др. данным, 5.09 или 26.10) 1871, дер. Губа Тихвинского у. Новгородской губ. — 31.03.1944, Псково-Печерский муж. мон-рь), еп. Маловишерский. Из крестьянской семьи. С юных лет стремился к монашеской жизни, но не мог стать послушником, т. к. штат монастырей Новгородской епархии был заполнен и новых послушников не принимали. 17 окт. 1894 г. поступил на испытание в возобновленный «практически-миссионерский» *Воскресения Господня муж. мон-рь* (Макариеву пуст.). Пребывал в мон-ре под духовным руководством настоятеля, синодального миссионера (до 1898) игум. Арсения (Алексеева). Послушником совершил паломничество на Св. землю и Афон. 25 дек. 1900 г. принял монашеский постриг с именем Кирилл. 2 сент. 1901 г. рукоположен во иерея. После увольнения по указу Синода от 1 февр. 1906 г. настоятеля и строителя монастыря игум. Арсения (Алексеева) К. было поручено временное управление Воскресенским мон-рем. Указом Синода от 19–28 авг. 1906 г. по прошению братии и по представлению Новгородского и Старорусского архиеп. *Гурия (Охотина)* К. назначен исправляющим должность настоятеля. Определением Синода от 9–21 сент. 1906 г. монастырь был преобразован в общежительный, его братия освобождалась от миссионерской деятельности. Определением Синода от 11–22 марта 1910 г. К. был утвержден в должности настоятеля с возведением в сан игумена.

Если в 1908 г. под началом К. в обители подвизалось 8 монахов и 38 послушников, то к 1917 г. было уже 60 монашествующих и 8 послушников (*Зыбковец В. Ф.* Национализация монастырских имуществ в Со-

ветской России (1917–1921 гг.). М., 1975. С. 125). Иноки Воскресенского мон-ря ставились при К. настоятелями др. обителей: иером. Трофим (Якобчук) — уфимского Успенского муж. мон-ря (1913), иером. Владимир — Свято-Духова мон-ря в г. Боровичи Новгородской епархии (1916). Постоянно возрастало число паломников в Воскресенский мон-рь не только из Новгородской, но и из соседних епархий, а также из С.-Петербурга. Трудями К. в обители возобновилось пение службы прп. *Макарию Римлянину* в соединении со службой Успения Богородицы (престольный праздник главного монастырского храма) и возродилась традиция ежегодного праздника в честь прп. Макария 19 янв. В 1914–1916 гг. на островке прп. Макария по инициативе К. были построены вместо деревянного каменный храм во имя Всех преподобных, в посте и подвиге просиявших, и при нем скит, где постоянно жили 2–3 монаха. В самой пустыни в 1906 г. была построена 3-ярусная колокольня, в 1902–1915 гг. — братский корпус и каменный Михайло-Архангельский храм. К. сплотил вокруг обители прихожан и духовенство окрестных храмов. Особенно тесное сотрудничество сложилось у К. с настоятелем Покровского храма с. Замостье свящ. Алексием Борисовым, талантливым организатором приходской жизни и поборником народной трезвости. В 1915 г. об-во трезвости, действовавшее при Воскресенском мон-ре, было преобразовано в Макариевское братство, возникла традиция проводить в обители «трезвенные совещания» в день памяти святого. В 1917 г. участниками такого совещания были архим. священноисп. *Амвросий (Хелая)*, свящ. А. И. *Боярский*. По инициативе К. с 1915 г. в одно из воскресений в середине июня в пустыни стали устраивать всенародные моления, на которые сходились крестные ходы из Любани и ближних сельских приходов.

Массовые летние паломничества совершались в Воскресенский монастырь даже в послереволюционные годы. Из письма Ямбургского еп. Алексия (Симанского; в посл. патриарх Московский и всея Руси *Алексий I*) от 19 июня 1921 г. известно, что митр. Петроградский сщмч. *Вениамин (Казанский)* «туда собирается, а также многие из Царского [Села], Колпина и других мест Пет-

роградской епархии» (Письма Патриарха Алексия своему духовнику. М., 2000. С. 249). В кон. 1917 г. по благословению К. в Воскресенский мон-рь был привезен большой список иконы Божией Матери «Державная», обретенной в с. Коломенском под Москвой в марте 1917 г., после отречения имп. мч. *Николая II Александровича*. По воскресным и праздничным дням сразу после литургии при большом стечении верующих К. служил молебны перед иконой вплоть до своего ареста. В 1919 г. в связи с кампанией по национализации церковного и монастырского имущества и деятельностью комиссии по ликвидации монастырей в Новгородском у. Воскресенский мон-рь был преобразован в трудовую сельскохозяйственную артель «Земля и труд». В 1922 г. часть территории обители была передана местному совхозу. Однако богослужения в монастырских храмах продолжали совершаться, в кельях жили от 30 до 40 насельников.

В мае 1922 г., после ареста патриарха Московского и всея России свт. *Тихона*, при поддержке гос. власти было создано обновленческое *Высшее церковное управление* (ВЦУ). В нач. июля того же года Новгородский митр. *Арсений (Стадницкий)* был вызван в Москву, арестован и больше в епархию не возвращался. Перед отъездом митр. Арсений поручил руководство епархией своему викарию, Крестецкому еп. Серафиму (Велицкому). Но уже в июле еп. Серафим вместе с большей частью новгородского духовенства признал обновленческое ВЦУ. Однако осенью 1922 г. в Новгородской епархии началось «автокефальное движение» (в то время термин «автокефалия» использовался для обозначения независимости от обновленческого ВЦУ).

Одним из центров сопротивления обновленцам стал Воскресенский монастырь во главе с К., занимавшим по отношению к обновленчеству самую бескомпромиссную позицию. В какой-то период, по свидетельству обновленцев, Макариева пуст. оказалась «единственным очагом «тихоновщины» в Новгородской епархии...» (*Левитин, Шавров*. С. 160). К сожалению, нестроения возникли и в самой обители. Два иеромонаха Воскресенского мон-ря, Митрофан и Клеопа, отказались подчиняться К., обвинив его в тайном пристрастии



к обновленчеству на том основании, что когда-то он совершал литургии совместно с позднее уклонившимися в раскол иереями А. Боярским и Н. А. Сыренским. Поскольку в тот момент православные Новгородской епархии были лишены епархиального руководства, братья Воскресенского мон-ря обратилась с просьбой совершить церковный суд к ближайшему правосл. архиерею — Петергофскому еп. *Николаю (Ярушевичу;* вполн. митрополит), управлявшему тогда не признавшими обновленческого ВЦУ («автокефальными») приходами Петроградской епархии. Еп. Николай полностью оправдал К., а клеветников запретил в священнослужении.

В кон. 1922 г. Крестецкий еп. Серафим (Велицкий) вышел из подчинения ВЦУ и встал во главе «автокефальной» Новгородской епархии. В связи с обострением борьбы с обновленцами, поддержанными органами власти в организации репрессий против правосл. духовенства, весной 1923 г. были учреждены новые викарные кафедры. Кандидатами на поставление викарными епископами в Новгородской епархии стали наиболее видные борцы с обновленчеством — К. и настоятель *Антония Римлянина в честь Рождества Пресв. Богородицы муж. мон-ря* архим. *Иоанникий (Сперанский)*. Еп. Серафим, находившийся под домашним арестом в *Вязищском во имя свт. Николая Чудотворца мон-ре*, поручил просить о помощи еп. *Андрея (Ухтомского)*, ранее совершавшего тайные хиротонии для «автокефальной» Уфимской епархии (в мае 1923 еп. Андрей недолго находился на свободе в Москве после тюремного заключения и перед отправкой в ссылку). Получив обращение из Новгорода, еп. Андрей благословил прибывших в Москву для встречи с ним викарных архиереев Уфимской епархии Бирского еп. Трофима (Якобчука), бывш. насельника Макариевой пуст., и Аскинского еп. Серафима (Трофимова) совершить просимые епископские хиротонии для Новгородской епархии. 3 июня 1923 г. прибывшие в Воскресенский мон-рь епископы Трофим (Якобчук) и Серафим (Трофимов) с ведома и согласия управляющего Новгородской епархией Крестецкого еп. Серафима (Велицкого) совершили хиротонию К. во епископа Макариевского или, по др. сведениям, во епископа Лю-

банского (в ПЭ в ст. «Воскресения Господня мужской монастырь (Макариева пустынь)» было ошибочно указано, что хиротония К. состоялась 4 апр. (ПЭ. Т. 9. С. 440)). 9 июня К. вместе с еп. Трофимом совершил хиротонию архим. Иоанникия (Сперанского) во епископа Старорусского.

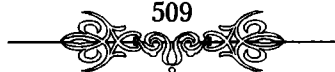
В июле 1923 г., узнав об освобождении патриарха Тихона из-под ареста, Крестецкий еп. Серафим направил ему рапорт о хиротонии К., к-рого характеризовал как «достойного и ревностного мужа, пользующегося уважением всего окрестного населения и всего мона[ше]ства, молитвенника и поборника за веру Христову» (РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 218. Л. 316 об.). Пребывая по-прежнему в Воскресенском мон-ре, К. продолжал вести энергичную борьбу с обновленчеством. В одном из своих обращений в Новгородский губисполком обновленцы просили гражданские власти «парализовать вредное действие, вносящее смуту в массы, епископов «тихоновских» Серафима [Велицкого], Кирилла [Васильева] и Иосифа [Николаевского]... Если их почему-либо нельзя удалить из Новгородской губернии, то желательно было бы их изолировать, чтобы они не могли влиять на темные массы» (ГАНО. Ф. 269. Оп. 1. Д. 5. Л. 66–67).

В нач. июня 1924 г. в Воскресенский монастырь прибыла специальная комиссия сотрудников Новгородского губисполкома и губотдела ОГПУ. В результате обысков в обители была обнаружена «контрреволюционная антисоветская литература» в виде дореволюционных изданий «в основном монархического содержания», сочинений прп. Иоанна Кронштадтского, воззваний патриарха свт. Тихона, листы с молитвой «Державной Богородице»; были найдены скрытые от изъятия «церковные изделия из драгоценных металлов». Ревизия губернского земельного отдела показала, что организованная в официально упраздненном монастыре артель «Земля и труд» не была зарегистрирована в местных органах власти и не имела прав юридического лица. Она объединяла ок. 70 бывш. монахов и послушников и была создана для сохранения монашеской обители. Все руководство артельными делами осуществлял К., к сельским работам привлекались многочисленные богомольцы.

15 июля 1924 г. К. был арестован вместе с группой иноков и заключен

в новгородскую тюрьму. 28–30 янв. 1925 г. состоялись открытые заседания Новгородского губернского суда по делу насельников Макариевой пуст. К. был приговорен за «использование религиозных предрассудков масс в целях возбуждения против Соввласти» к 5 годам заключения (др. обвиняемые получили меньшие сроки). Отбывал срок в концлагере в Вологодской губ. После досрочного освобождения в 1927 г. вернулся в обитель. Был назначен епископом Маловишерским, викарием Новгородской епархии. Не поддержал «Декларацию» 1927 г. заместителя патриаршего местоблюстителя митр. *Сергия (Страгородского)*; вполн. патриарх Московский и всея Руси) и в сер. 1928 г. принял решение уйти на покой. К. был близок к еп. *Стефану (Беху)*, оппозиционно настроенному к митр. Сергию. В июле 1928 г. еп. Стефан совершил постриг К. в схиму с именем Макарий в одном из храмов Александро-Невской лавры в Ленинграде, где не поминали за богослужением заместителя патриаршего местоблюстителя (см. в ст. «Непоминающие»). В кон. авг. того же года схиеп. Макарий вместе с еп. Стефаном и «непоминающим» еп. *Василием (Докторовым)* тайно хиротонисал постриженника Воскресенского мон-ря Модеста (Василькова) во епископа Вытегорского.

Уйдя на покой, К. продолжал жить в Макариевой пуст., служил ранние литургии. В ночь с 17 на 18 февр. 1932 г. был арестован вместе с братией монастыря (ок. 40 чел.) по обвинению в «контрреволюционной деятельности» в ходе операции ОГПУ по ликвидации всех муж. и жен. монашеских общин на территории Ленинградского военного округа. 22 марта 1932 г. приговорен Коллегией ОГПУ к 3 годам ссылки в Казахстан. По возвращении из ссылки в 1935 г. проживал нелегально недалеко от закрытого Воскресенского мон-ря, в районе городов Чудово и Любань. Имел многочисленных духовных чад, окормлял нелегальные общины «непоминающих» в пределах Новгородской, Калининской и Ленинградской епархий: объезжал города и села для исполнения тайных богослужений и треб, совершал тайные монашеские постриги и священнические хиротонии лиц, которых сам готовил к принятию сана, а потому позже шутя говорил, что у него были свои духовная академия



и духовная семинария. По собственному свидетельству, в течение многих лет он не ночевал в одной квартире подряд 2 ночи, с большими предосторожностями и постоянной опаской скитался из одного селения в другое, работал у крестьян в колхозах в качестве пастуха.

Во время Великой Отечественной войны, с осени 1941 г., находился на территории, оккупированной нем. войсками, предположительно принимал участие в открытии закрытых храмов. В нач. 1942 г. вместе с келейником Вуколом (Николаевым) получил разрешение от нем. оккупационных властей и руководства Прибалтийского экзархата РПЦ переехать в Псково-Печерский в честь Успения Пресв. Богородицы муж. мон-рь. Прибыл туда в марте того же года. Вел в обители строгую молитвенную жизнь, ежедневно посещая храм. В Иванов день, 7 июля 1942 г., возглавил крестный ход вокруг монастыря. Участвовал в совещании архиереев Прибалтийского экзархата, состоявшемся в Псково-Печерском мон-ре 29–30 авг. 1943 г. Планировался его приезд на очередное архиерейское совещание в Ригу, но на Страстной седмице, в ночь с 31 марта на 1 апр. 1944 г., при налете советской авиации на г. Петсери (ныне Печоры) и Псково-Печерский мон-рь схиепископ отказался спускаться в бомбоубежище во время вечерней молитвы и был убит осколком бомбы в своей келье. Погребен в Богозданных пещерах мон-ря.

Арх.: РГИА. Ф. 796. Оп. 187. Д. 1060; Оп. 191. Отд. 1. Стол 2. Д. 65; Ф. 831. Оп. 1. Д. 218. Л. 43, 316–316 об.; ГАНО. Ф. 1573. Оп. 1. Д. 24; Ф. 269. Оп. 1. Д. 5; Архив УФСБ РФ по С.-Петербургу и Ленинградской обл. Д. П–68567.

Лит.: Сыренский Н. В обители прп. Макария // Новгородские Ев. 1906. № 35. С. 1020–1027; Борисов А., свящ. Из Макарьевской пустыни // Там же. 1915. № 37. С. 1220–1221; 1917. № 3. С. 123–125; Хроника епархиальной жизни // Там же. № 12. С. 496; Духовные пастыри перед пролетарским судом // Звезда: Газ. Новгород, 1925. № 24. С. 4; № 25. С. 4; № 26. С. 4; Ответ на розыски // Северное слово: Газ. Таллин, 1943. № 90. С. 3; Польский. Кн. 1. С. 181; Кн. 2. С. 284–286; Левитин, Шафров. Очерки смуты. С. 160–161; Мануил. Рус. иерархи, 1893–1965. Т. 4. С. 107–110; Шкаровский М. В. Иосифлянство: Течение в РПЦ. СПб., 1999. С. 289–280; Петров М. Н. Крест под молотом. Новгород, 2000. С. 148–150, 195; У «пещер Богом зданных»: Псково-Печерские подвижники благочестия XX в. / Сост.: Ю. Г. Малков, П. Ю. Малков. М., 2000. С. 301–303; Зеленогорский М. Л. Жизнь и труды архиеп. Андрея (кн. Ухтомского). М., 2011. С. 122–123.

А. К. Галкин

КИРИЛЛ (Дмитриев Борис Михайлович; род. 24.11.1954, Сан-Франциско, США), архиеп. Сан-Францисский и Западноамериканский, 2-й заместитель председателя и секретарь Архиерейского Синода Русской Православной Церкви за границей (РПЦЗ). Из семьи рус. эмигрантов. В 1972 г. посвящен в чтеца Сан-Францисским и Западноамериканским



Кирилл (Дмитриев),
архиеп. Сан-Францисский
и Западноамериканский.
Фотография. 2013 г.

архиеп. Антонием (Медведевым). В том же году окончил среднюю школу и поступил в Свято-Троицкую джорданвилльскую духовную семинарию РПЦЗ. Не окончив семинарии, вернулся в Сан-Франциско, поступил в ун-т, в 1976 г. получил диплом бакалавра богословия. В 1979 г. окончил Свято-Владимирскую семинарию ПЦ в Америке со степенью магистра богословия. В 1980 г. совершил паломничество на Св. землю. По просьбе главы Русской духовной миссии в Иерусалиме в юрисдикции РПЦЗ временно преподавал рус. и англ. языки православным арабам в Вифанской школе.

В 1981 г. пострижен в монашество с именем Кирилл. Затем был вызван в Синод РПЦЗ и первоиерархом Нью-Йоркским и Восточноамериканским митр. Филаретом (Вознесенским) рукоположен во диакона. В том же году по возвращении в Сан-Францисскую епархию рукоположен во иерея архиеп. Антонием (Медведевым). Определен в состав клира Русской духовной миссии РПЦЗ в Иерусалиме, продолжил заниматься преподаванием в Вифанской школе. В 1982 г. по состоянию здоровья переведен в Сан-Францисскую епархию. В июне 1982 г. на-

значен настоятелем ц. Воскресения Христова в Сан-Франциско. С осени того же года преподавал Закон Божий в Кирилло-Мефодиевской гимназии при кафедральном соборе в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость». В 1987 г. назначен директором этой гимназии с возведением в сан игумена. 7 июня 1992 г. хиротонисан во епископа Ситлского с назначением викарием Сан-Францисской и Западноамериканской епархии. 17 окт. 2000 г. в связи с кончиной архиеп. Антония (Медведева) определен правящим архиереем Западноамериканской епархии. В 2003 г. был в составе 1-й офиц. делегации РПЦЗ, посетившей Россию для встреч с патриархом Московским и всея Руси Алексием II. В том же году возведен в сан архиепископа. 13–14 мая 2008 г. на Архиерейском Соборе РПЦЗ был избран 2-м заместителем председателя и секретарем Архиерейского Синода РПЦЗ, награжден правом ношения бриллиантового креста на клобуке. В 2009 г. награжден Святейшим Патриархом Московским и всея Руси Кириллом орденом свт. Иннокентия 2-й степени. К. является председателем монашеского братства во имя свт. Игнатия (Брянчанинова) и главным редактором офиц. Интернет-узла РПЦЗ russianorthodoxchurch.ws. 9 дек. 2011 г. по решению Архиерейского Синода РПЦЗ назначен управляющим приходами РПЦЗ в Мексике.

Соч.: Послание пресв. архиеп. Кирилла пастве Сан-Францисской и Западно-Американской епархии в преддверии очередного заседания Архиерейского Синода // russianorthodoxchurch.ws/synod/documents/ep_akroslaniye.html [Электр. ресурс]; «Наше дело — не искать свою волю, а волю Божию»: Интервью // Благовестник. Сан-Франциско, 2003. № 193.

Лит.: Список архиереев, священнослужителей и приходов Рус. Зарубежной Церкви с их адресами. Джорд., 1991; Наречение и хиротония игум. Кирилла (Дмитриева) во еп. Сеаттлского, викар. Зап.-Амер. епархии // Православная Русь. 1992. № 12. С. 9–11; Слово при наречении... // Там же. С. 11–12; Краткая биография // Там же. С. 12.

КИРИЛЛ [серб. Кирил] (Живкович; 1730, Пирот, совр. Сербия — 12.08.1807, Темский мон-рь, близ Пирота, там же), еп. Пакрацкий. По национальности, судя по языку посланий, был болгарянином. В 1737 г. родители К. переехали на земли Габсбургской монархии и поселились в Футоге (совр. Сербия), где он получил начальное образование.

В 1748 г. пришел в афонский мон-рь Зограф, на следующий год был пострижен в монашество, а в 1750 г. рукоположен во иерея. Затем перешел в мон-рь Хиландар, где к 3 янв. 1751 г. сделал список Канона святым Симеону и Савве Сербским на 8 гласов. К. продолжал переписывать книги независимо от места пребывания. В 1755 г. переехал в Далмацию, до 1759 г. был учителем в г. Скрадин (совр. Хорватия). В 1759–1760 гг. в России посетил места проживания серб. переселенцев. Вернулся в Пирот, был настоятелем *Темского Георгиевского мон-ря*. В 1765–1767 гг. посетил С.-Петербург, Рим и Венецию. Затем служил при еп. Темишварском *Викентии (Йовановиче Видаке)*. В 1778 г. назначен протоиереем и настоятелем мон-ря *Гретег*. Его усилиями в 1780 г. была расписана трапезная мон-ря. 1 июня 1784 г. возведен в сан архимандрита и избран епископом Пакрацким, хиротония состоялась 20 июня 1786 г. Особое внимание уделял основанию школ. Сохранились отчеты К. митр. Карловацкому *Стефану (Стратимировичу)* о положении священичества (*Службенич. Историја*. Књ. 2. С. 104). Поручил худож. Арсению Теодоровичу написать иконостасы для неск. храмов епархии и для церкви в Футоге. Собрал богатую епархиальную б-ку. Издал перевод Жития святых Симеона и Саввы (Житие святых серб. просветителей Симеона и Саввы. Вена, 1794; см.: *Михаиловић Г.* Српска библиографија XVIII в. Београд, 1964. С. 288–289) и 2 сочинения сщмч. Петра Дамаскина о естественном и духовном разуме (Сщмч. Петра, нареченного епископа Дамаского, две книги о человеческом: 1) истинном естественном разуме, 2) о духовном разуме. Буда, 1803), составил «Катехизис» (Наука или учение начальное детям в кратце язиком простым православнаго исповеданија свјатовостоchnоkатолическија вери Христови. Венеција, 1757).

Лит.: *Никодим (Милаш)*, еп. Православна Далмация: Историјски преглед. Нови Сад, 1901. С. 456–459; *Грујић Р. М.* Пакрачка епархија: Ист.-стат. преглед. Нови Сад, 1931; *Савва (Вуковић)*, еп. Настоятели монастыра Гретега // Манастир Гретег: Прилози монографији / Ред.: В. Отовић. Нови Сад, 1990. С. 9–39; Српски јерарси. 1996. С. 277–279; *Неделькович Ј.* О неким писмима Кирила Живковића, пакрачког епископа: (Друга пол. XVIII и почетак XIX в.) // АрхПр. 1997. Бр. 19. С. 233–249; она же. «Inventarijum» (1804) и «Testament» (1804) пакрачког еп. Кирила Живко-

вића // Там же. 1998. Бр. 20. С. 415–425; *Čalić B.* Pakrački episkop Kiril Živković i njegova biblioteka: Uspomeni S. Mileusnića // Ljetopis Srpskog kulturnog društva «Prosveta». Zagreb, 2008. Sv. 13. S. 179–223.

КИРИЛЛ [серб. Ђирил/Кирил] (Йовичич Живоин; 14.02.1837, с. Божурня близ совр. г. Тополы Шумадийского окр., Сербия – 6/18.03.1908, Белград), архим., церковный писатель. Род. в крестьянской семье. С 1851 г. жил в Белграде, окончил гимназию и семинарию (1857). В 1857–1859 гг. работал учителем. В 1859 г. рукоположен во диакона. В 1863 г., будучи вдовым диаконом, по ходатайству митр. Белградского *Михаила (Йовановича)* направлен на обучение в Россию. Окончил Вифанскую семинарию, затем, с 1864 по 1868 г., учился в МДА, 9 апр. 1871 г. получил степень кандидата богословия. Вернулся на родину, в 1868–1874 гг. преподавал вероучение в гимназии, в 1874–1886 гг. – историю христианской Церкви и библейскую историю в семинарии в Белграде. В течение 15 лет преподавал вероучение и рус. язык в Военной академии и в др. учебных заведениях Белграда. В 1872 г. рукоположен во иерея, в 1880 г. возведен в сан протоиерея. Служил в соборном храме св. ап. Марка в Белграде, был известен проповедями (нек-рые опубликованы). Как военный священник участвовал в сербско-тур. (1876–1878) и сербско-болг. (1885) военных кампаниях. Из-за конфликта с властями в 1886 г. был направлен в Княжевац, затем в Заечар, но в 1887 г. вернулся в Белградскую семинарию. В 1891 г. пострижен в монашество и в 1892 г. в сане архимандрита назначен настоятелем Сербского подворья в Москве. В 1898 г. по собственному желанию был освобожден от должности, вернулся в Сербию и с 1901 г. исполнял обязанности ректора, а 1 нояб. 1903 г. стал ректором семинарии св. Саввы Сербского. При нем в семинарии была проведена реформа. 1 янв. 1905 г. вышел на пенсию. Был членом управления Народной Белградской библиотеки и различных общественных комиссий. Награжден серебряной медалью за храбрость, орденами Таковского креста 5-й и 3-й степени, орденами свт. Саввы Сербского 3-й и 2-й степени, орденом архиеп. Даниила 1-й степени, Знаками Сербского и Русского Красного Креста.

К. опубликовал множество статей церковно-исторического и пастырского характера в серб. изданиях: «Пастырь» (Пастир, 1868, 1870), «Единство» (Јединство, 1871), «Православие» (Православље, 1872), «Сион» (Сион, 1874), «Вестник просвещения» (Просветни гласник, 1882–1885, 1889), «Вестник Православной Церкви в Королевстве Сербия» (Гласник Православне Цркве у Краљевини Србији, 1900–1901). Был 1-м редактором ж. «Вестник Сербской Церкви» (Вестник Српске Цркве. Београд, 1890–1892). Для Национального театра в Белграде перевел на серб. язык комедию Н. В. Гоголя «Ревизор» (оставлена в 1870) и пьесу А. Н. Островского «Доходное место» («Писарско место», поставлена в 1881). Перевел на серб. язык и издал сборник басен И. А. Крылова (*Крилов И. А.* Најодабраније басне. Београд, 1883).

На основе прочитанных курсов в учебных заведениях составил неск. учебников, которые не были опубликованы, но распространялись в рукописных копиях, сделанных учащимися: «История Христианской Церкви для учеников семинарии» (Историја хришћанске цркве за ученике Богословије), «Церковное последование для учеников семинарии» (Црквено обредословље за ученике Богословије), «Практический курс русского языка» (Практични учитељ руског језика) и «Учебник о морали» (Наука о моралу).

Арх.: ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 2. Д. 1230. Л. 2; Оп. 4. Д. 1544. Л. 8.

Соч.: Слово на дан св. Николе. Београд, 1873; Светковина 25-годишњего архипастирског рада митр. Српског Михаила: празнована 14. окт. 1879. г. Београд, 1880; Беседа проте Ж. Ј.: 13.01.1889. Београд, 1889; Робиньца Злата. Београд, 1893; Архим. Никифор (Дучич) и его литературная деятельность // Русское обозрение. 1895. Т. 1. С. 394–404.

Переводы: Пећине (Катакомбе): Приче из првих векова хришћанства. Београд, 1869; Писмо М. П. Погодина писано чешком историописцу Палацком. Београд, 1871; *Мордовцев Д. Л.* Мамајево разбијште или битка на Куликовом Пољу, између Руса и Татара. Београд, 1881; *Бичер-Стоу Г.* Узор девојка: Педагошка прича: Прев. с рус. језика. Београд, 1882. Изд.: Писмо писано митр. црногорским Савом митр. Московскому Платону 1776. г. фебр. 26 // ГСУД. 1867. Књ. 5. Св. 22. С. 357–359. Лит.: *Грујић Р.* Jovičić Ćirilo // Narodna enciklopedija srpsko-hrvatsko-slovenačka / Ed. S. Stanojević. Zagreb, 1927. Књ. 2. С. 195; *Živanov M.* Jovičić Živojin // Leksikon pisaca Jugoslavije. Novi Sad, 1987. Књ. 3. С. 659–660; Москва – Сербия, Белград – Россия: Сб. док-тов и мат-лов. М.: Белград, 2011. Т. 2: Общественно-политические связи, 1804–1878 гг. С. 229, 542–543; *Игнатије (Марковић)*, мон. 175 година богословије св. Саве у Београду (1836–2011).

Београд, 2011. С. 74, 76, 78–79, 80, 86, 103–104, 108, 110–111, 125.

КИРИЛЛ [болг. Кирил] (Ковачев Богомил Петров; 8.06.1954, с. Царев-Брод близ г. Шумен – 9.07.2013, Варна), митр. Варненский и Вели-



Кирилл (Ковачев), митр. Варненский и Великопреславский.
Фотография. XXI в.

копреславский Болгарской Православной Церкви (БПЦ). Род. в многодетной семье, его мать после смерти мужа приняла монашество. В 1968 г. поступил в Софийскую ДС. После службы в болг. армии был направлен на Богословский фак-т Афинского ун-та. 21 июля 1972 г. принял монашество, 17 дек. того же года рукоположен во диакона. Был насельником Рильского мон-ря. 14 нояб. 1976 г. рукоположен во иерея. В кон. 1980 г. назначен протосинкеллом Сливенской митрополии и возведен в сан архимандрита. В 1981 г. окончил Софийскую ДА и был направлен на специализацию в МДА, где в 1984 г. защитил дис. «Участие Русской Церкви в национально-освободительном движении болгарского народа в XIX в.» и получил степень канд. богословия. Остался в Москве в качестве представителя Болгарского патриарха при патриархе Московском. 1 сент. 1986 г. назначен игуменом Троянского монастыря, в дек. 1987 г. – главным секретарем Синода БПЦ, 26 июня 1988 г. хиротонисан во епископа Стобийского. 26 февр. 1989 г. избран митрополитом Варненским и Великопреславским. С 1992 г. член малого состава Синода БПЦ, в 1994–2002 гг. председатель Высшего Церковного Совета. Временно управлял Неврокопской (дек. 1993 –

апр. 1994) и Доростольской и Червенской епархиями (дек. 1993 – май 1994). В 2006 г. исполнял обязанности патриарха Болгарского Максима во время его болезни.

Опубликовал много статей в болг. церковных изданиях (Църковен вестник, Духовна култура, Възкресение) и ЖМП. В 2003 г. в связи со 125-летием освобождения Болгарии от османского владычества издал кн. «Вклад Русской Православной Церкви в освобождение Болгарии от турецкого рабства: 1876–1878» (Принос на Руската Православна Църква за освобождението на България от турско робство: 1876–1878. Варна, 2003), составленную из его докладов на различных конференциях.

Был инициатором ежегодного (с 1998) проведения в Варне «Седмицы православной книги», в рамках которой помимо презентаций новых изданий проходили международные научные богословские и церковно-исторические конференции. Лит.: Цацов Б. Архиепите на Българската православна Църква. София, 2003. С. 92–93; Летопис на Българската Православна Църква. София, 2010. Т. 1: История и личности. С. 339.

КИРИЛЛ (Ляшевецкий (Ляшевицкий) Федор Александрович; ок. 1720, г. Опошня Киевской губ. – 14(12?). 05.1770, Чернигов), еп. Черниговский и Новгород-Северский. Отец, Александр Семенович Ляшевецкий, служил сотенным писарем в Полтавском полку, позже – священником в глинской ц. в честь Преображения Господня. В 1742 г. Ф. Ляшевецкий окончил *Киево-Могилянскую академию*, преподавал в новоучрежденной семинарии при Троице-Сергиевом мон-ре. Один из первых наставников Троицкой семинарии, с 17 марта 1743 г. он преподавал грамматику в низших классах. Архиеп. Переславский *Арсений (Могилянский)*; впол. митрополит Киевский и Галицкий) сообщал в Синод: несмотря на то что в лаврской семинарии служили и преподавали лишь один префект иером. *Афанасий (Волховский)* и 2 учителя – иеродиак. Иннокентий (Паскевич) и К., «семинаристы произошли даже до риторики» (ОДДС. Т. 29. Стб. 185). В 1746 г. в Троице-Сергиевой лавре Ф. Ляшевецкий был пострижен в монашество с именем Кирилл, к июню 1751 г. был соборным иеромонахом. С 1747 г. был библиотекарь, с 1748 г. префект семинарии, в 1749 г. учитель риторики Славяно-греко-латинской академии,

в 1753 г. К. стал наместником лавры, в 1754 г. перестал преподавать в семинарии, до 1758 г. оставаясь наместником. В это время настоятелем лавры был архим. Афанасий (Волховский; впол. епископ Ростовский и Ярославский).

По свидетельству митр. *Евгения (Болховитинова)*, К. прославился «отменным даром проповедничества», архиеп. *Филарет (Гумилевский)* называл его образованнейшим архиереем своего времени. В 1747 г. викарий Московской епархии архиеп. Арсений (Могилянский) отдал распоряжение о регулярных проповедях и преподавании катехизиса священнослужителям. К. было поручено проповедовать в приходской Рождественской ц. Имп. *Елизавета Петровна* любила приезжать на богомолье в Троице-Сергиев мон-рь, к-рому в 1744 г. пожаловала статус лавры. Канты к ее «всерадостному пришествию» и речь К. были напечатаны в 1744 г. в специально изданной по этому поводу книге («Описание краткими стихами иллюминации...»). В панегирической речи имп. Елизавете оратор подчеркивал, что находящийся в ее руках «меч Петра» прежде был украшен славными победами, а ныне – «лавром всенародного безмятежия». 25 сент. 1749 г. К. вновь произнес проповедь в присутствии императрицы, затем – «Слово в день преставления преподобного Сергия» (впол. опубл.). А. П. *Сумароков* назвал его проповедь «прекрасной». Задавшись вопросом, что помешало этому «почтенному человеку» прославиться, писатель отвечал: он «из светских вышел, но в моду не вшел» (*Сумароков*. 1787. С. 281–282). Автор «Истории Троицкой Лаврской семинарии» С. К. Смирнов писал, что проповедь К. отличается бойким, живым языком и духом «горького» обличения. Проповедник «доходит до горячности и изливается потоком красноречия против недостатков общества, которые ярко выставляет наружу, и, не стесняясь даже присутствием императрицы, клеймит позором злоупотребления, господствовавшие в сфере правительственной».

После кончины еп. *Феофилакта (Губанова)* в 1757 г. Воронежская кафедра неск. месяцев оставалась вакантной. По именному указу от 17 апр. 1758 г. Воронежским епископом был назначен настоятель *Новоспасского московского в честь Преображения*

Господня муж. мон-ря архим. Мисаил (Чирский), а К., рекомендованный Синодом в Белгородские архиереи, переводился на его место. Но архим. Мисаил, несмотря на повышение, отказался от епископского служения на Воронежской кафедре из-за слабого здоровья и необходимости окончания строительных работ в Новоспасском мон-ре. Московская Синодальная контора решила повременить с производством К. в новоспасские архимандриты. По желанию имп. Елизаветы Петровны архим. Мисаил остался «в оном монастыре по прежнему», а К. был переведен в Воронежскую епархию. 6 авг. 1758 г. в Успенском соборе Московского Кремля состоялось его архиерейская хиротония, к-рую возглавил митр. Московский *Тимофей (Шербацкий)*. 6 сент. К. прибыл «на Воронеж в Троицкий, а из Троицкого сего ж сентября 8 дня приехал к церкви Рождества Богородицы и в церкви облачился и шел до собора крестным ходом, с ходом и в соборе литургию служил» (ОДДС. Т. 34. Стб. 373).

К. прежде всего обратил внимание на состояние семинарии, закончил строительство семинарского флигеля при архиерейском доме. Новой статьей дохода семинарии стал введенный К. налог на приходы. Преподаватель иером. *Иерофей (Малицкий)*; вполн. митрополит Киевский и Галицкий) получил должность префекта, члена Воронежской духовной консистории. Попечением К. значительно пополнилась семинарская б-ка. При К. началось строительство нового здания для консистории (1758) и завершилось возведение юж. ограды с башнями архиерейского двора. В Воронеже были освящены Иоанно-Богословский (1759) и Параскево-Пятницкий (1761) храмы, приделы в Петропавловской (1760) и Воскресенской (1761) церквях. В 1760 г. по указу духовной консистории была составлена опись ризницы и утвари Благовещенского собора, среди прочего были упомянуты золотые и серебряные потиры, парчовые ризы, украшенные золотом, крест-мошевик (1682) Воронежского свт. *Митрофана*, 2 серебряных подсвечника от еп. Феофилакта, книги 1-й пол. XVIII в.

В 1759 г. К. жаловался в Синод на «отягощение» епархиальных монастырей отставными военными и инвалидами, средств на содержание

к-рых не хватало. В 1761 г. по прошению архиерея Синод благословил архимандрита Акатова мон-ря иметь мантию со скрижалями из зеленого бархата, жезл с яблоками, ковер (ОДДС. Т. 34. Стб. 662). Сохранилось прошение на имя К. от правителя Донского Иоанно-Предтечева мон-ря Корнилия, приказчика К. Сагайдачного и жителей с. Мостки Бахмутского у. Азовской губ. о назначении студента семинарии Стефана Родионова сына Крупкина диаконом приходской церкви. После того как «экзаменуемый продемонстрировал знание Символа веры и катехизиса», 31 мая 1759 г. К. посвятил Стефана Крупкина в сан диакона в загородном Троицком архиерейском доме (см.: *Сергий (Петров)*. 2011).

Несмотря на ухудшение здоровья, К. предпринимал поездки для обозрения епархии. Будучи в Черкасках, он получил указ от 19 окт. 1761 г. о переводе в Чернигов. К. заботился о внутренней жизни мон-рей. В годы его правления в Черниговской епархии началось следствие о расхищении братией *новгород-северского в честь Преображения Господня монастыря* собственности обители. В свою очередь насельники жаловались на суровое обращение архим. Феоктиса. Следствие продолжалось и после кончины преосвященного. В 1761 г. в этот мон-рь был переведен на покой еп. Черниговский и Нежинский *Иракий (Комаровский)*; † 1765). При К. восстанавливались постройки *нежинского в честь Благовещения Пресв. Богородицы муж. мон-ря*, пострадавшие от пожара 1757 г., а также строения козелецкого во имя св. Георгия мон-ря. В 1762 г. К. назначил Иерофея (Малицкого) игуменом Домницкого в честь Рождества Пресв. Богородицы мон-ря, в к-ром были построены каменные ограда, храм и погреб. Когда в 1763 г. Синод намеревался сменить настоятеля Бутыринского Петропавловского мон-ря архим. Сильвестра (Дубину), братия просила К. оставить им настоятеля, «святостию жития, обхождением благосклонного», и епископ удовлетворил прошение насельников. Также К. урегулировал конфликт настоятеля Клюсовского Спасского мон-ря игум. Крискента († 1768) с насельниками.

Еще в 1764 г. К. писал Воронежскому еп. свт. *Тихону Задонскому* о том, что посылает ему «книги греческолатинския и просто латинския... оныя выписаны мною в библиотеку

Воронежской семинарии в бытность мою на Воронеже, но получены уже в Чернигове...» (Переписка с свт. Тихоном I. 1866). Свт. Тихон в ответном письме искренне благодарил К. за столь неожиданный и ценный подарок.

Смерть К. называли нелепой случайностью. Однажды, едва оправившись от очередной болезни, К. лег спать в шлафроке (домашний халат с застежками). Свеча упала на постель, и в комнате начался пожар. Служители, прибежавшие на крик К., помогли снять с него горящую одежду и погасить пламя. Но после этого случая архиерей заболел и вскоре скончался. Отпевание и погребение К. в черниговском Борисоглебском соборе совершил еп. Севский *Кирилл (Флоринский)* с черниговским духовенством. Указом от 20 окт. 1770 г. Синод распорядился оставить в архиерейской ризнице пангии, саккосы, омофоры и кресты, принадлежавшие покойному епископу. Книжное собрание К. составляло ок. 1 тыс. изданий, а также 380 книг XVI–XVIII вв. на иностранных языках. Почти все книги были «отобраны на покрытие долга» (в размере 280 р.) кафедре и расходы на погребение. Вполн. мн. книги поступили в Черниговский коллегиум. После кончины К. осталось также 95 р. 25 к. В июле 1772 г. еп. Черниговский *Феофил (Игнатович)* доносил, что «все пожитки», кроме «ризничных вещей» и книг, переданы свящ. Александру, отцу почившего епископа.

Соч.: Описание краткими стихами иллюминации на... Е. И. В. имп. Елизаветы Петровны Всея России, и Вел. кн. Петра Феодоровича в Троицкую Сергиеву обитель пришествие М., 1744; Слово в Высочайшее присутствие Е. И. В. имп. Елизаветы Петровны, проповеданное в ТСЛ Семинарии. М., 1745; Слово в день преставления прп. и богоносного отца нашего Сергия игумена Радонежского, и всея России чудотворца. М., 1749; Переписка с свт. Тихоном I // Воронежские Ев. 1866. № 19. С. 437–439.

Арх.: ГАВО. Ф. И–84. Оп. 1. Д. 12; Ф. И–210. Оп. 1. Д. 5.

Ист.: Истинное повествование, или Жизнь *Гавриила Добрынина*, им самим писанная в Могилеве и в Витебске, 1752–1827. СПб., 1872. С. 51.

Лит.: *Сумароков А. П.* Полное собр. всех сочинений в стихах и прозе. М., 1787². Ч. 6; *Евгений (Болховитинов)*, митр. Ист., геогр. и экон. описание Воронежской губ. Воронеж, 1800. С. 208–209; он же. Словарь. М., 1995. С. 181; *Смирнов С. К.* История Троицкой лаврской семинарии. М., 1867. С. 35–37, 45, 58, 63–65, 74–80; *Филарет (Гумилевский)*, архиеп. Ист.-стат. описание Черниговской епархии. Чернигов, 1873. Кн. 1. С. 99–101; Кирилл (Ляшевский), еп. Черниговский и Нежинский (бывш.



Кирилл (Наконечный),
митр. Екатеринбургский
и Верхотурский.
Фотография. 2013 г.

Воронежский) // Воронежские ЕВ. 1883. № 19. С. 848–850; РБС. Т.: Ибак–Ключарев. С. 660; *Правдин А. М.* Описание указам Св. Синода, относящимся до Воронежской епархии, хранящимся в Воронежской духовной консистории за 1743–1850 гг. // Воронежская старина. Воронеж, 1902. Вып. 1. С. 339–373; ПБЭ. Т. 3. С. 840; *Дмитриев И. Д.* Московский первокл. Новоспасский ставропигиальный мон-рь в его прошлом и настоящем. М., 1909. С. 98; *Комолов Н. А.* «Вы должны быть самым светом...» // Рус. провинция. Воронеж, 1995. Вып. 2. С. 152–162; *он же.* Епископ Кирилл (Ляшевский) // Воронежские архипастыри от свт. Митрофана до наших дней: Ист.-биограф. очерки. Воронеж, 2003. С. 148–155; *он же.* Воронежский еп. Кирилл (Ляшевский): проповедник и панегирист // 175-летие прославления свт. Митрофана, выдающегося церк. и гос. деятеля: Мат-лы межрегион. науч.-практ. конф. Воронеж, 2007. С. 75–78; *Блажейовский Д.* Иерархия Київської Церкви (861–1996). Львів, 1996. С. 377; Словарь рус. писателей XVIII в. СПб., 1999. Вып. 2. С. 251–252; *Никольский П. В.* История Воронежской ДС. Воронеж, 2011. С. 53; *Сергий (Петров), архиеп.* История Воронежской епархии от ее учреждения до 1960-х гг. Воронеж, 2011. С. 209–211.

А. Н. Акиншин, Н. А. Комолов

Иконография. Сохранился поясной портрет К. 3-й четв. XIX в. (НКПИКЗ), выполненный с более раннего оригинала. Архидиакон представлен в небольшом повороте влево, правой рукой благословляет, в левой держит жезл с сулоком. К. относительно молод, с черной бородой и усами, у него тонкий нос с горбинкой. Одет в архиерейскую мантию с красными скрижалями и клобук. В правом верхнем углу помещен архиерейский герб с изображенным на нем агнцем с лабарумом. Портрет происходит, вероятно, из конгрегационного зала КДА (Для посетителей портретной галереи КДА: [Кат.]. К., 1874. С. 17. № 57; *Ровинский.* Словарь гравированных портретов. Т. 4. Стб. 293–294. № 57).

Е. В. Л.

КИРИЛЛ (Наконечный Михаил Васильевич; род. 15.05.1961, пос. Верхнечусовские Городки Чусовского р-на Пермской обл.), митр. Екатеринбургский и Верхотурский. Из семьи рабочего. В 1978 г. окончил среднюю школу. 25 окт. 1980 г. настоятелем Свято-Успенского кафедрального собора г. Владимира архим. *Алексием (Кутеповым)*; ныне митрополит Тульский и Ефремовский) пострижен в монашество с именем Кирилл в честь прп. Кирилла Белозерского. 26 окт. Владимирским и Суздальским архиеп. *Серапионом (Фадеевым)* рукоположен во диакона, 6 мая 1981 г. — во иерея. В 1986 г. окончил заочное отделение Московской ДС. С 26 окт. 1980 по 6 мая 1981 г. служил в Свято-Успенском

кафедральном соборе г. Владимира. С 6 мая 1981 по 1 июня 1982 г. клирик Свято-Троицкого собора г. Александра Владимирской обл. С 1 июня 1982 по 28 марта 1984 г. настоятель Свято-Никольского храма г. Киржача, благочинный церковью Киржачского окр.

7 апр. 1984 г. архиеп. Серапион в Успенском соборе г. Владимира возвел К. в сан архимандрита. С 19 марта 1984 по 10 июня 1987 г. настоятель Свято-Успенского кафедрального собора г. Владимира, секретарь архиепископа Владимирского и Суздальского, благочинный церковью Владимирского окр. С 10 июня 1987 по 7 июля 1989 г. настоятель Феодоро-Тироновского кафедрального собора г. Кишинёва, секретарь митр. Кишинёвского и Молдавского Серапиона (Фадеева), благочинный церковью Кишинёвского окр. Участник Поместного юбилейного Собора РПЦ 1988 г. и Поместных Соборов РПЦ 1990 и 2009 гг.

С 7 июля 1989 по 9 окт. 1995 г. клирик Тульской епархии, секретарь митр. Тульского и Белёвского Серапиона (Фадеева), благочинный церковью Тульского городского окр. С 9 окт. 1995 по 1 янв. 2000 г. настоятель Свято-Никольского на Ржавце храма г. Тулы. С 15 марта 1999 по 15 марта 2000 г. настоятель Всехсвятского кафедрального собора г. Тулы. С 1 окт. 1998 г. ректор пастырских курсов при Тульском ЕУ (7 марта 2000 пастырские курсы преобразованы в Тульское ДУ, 6 окт. 2001 уч-ще — в Тульскую ДС, ректором к-рой К. являлся до 7 окт. 2002).

26 февр. 1998 г. определен быть епископом Богородицким, викарием

Тульской епархии. 15 марта в кафедральном *Богоявления соборе в Елохове* хиротонисан во епископа. Хиротонию возглавил патриарх Московский и всея Руси *Алексий II*. 19 июля 2000 г. избран епископом Тульским и Белёвским. 7 окт. 2002 г. назначен епископом Ярославским и Ростовским. 25 февр. 2003 г. возведен в сан архиепископа. Ректор Ярославской ДС (2006–2007). Во время пребывания К. на Ярославской кафедре в *Толгский ярославский в честь Введения во храм Пресв. Богородицы жен. мон-рь* была возвращена из Ярославского художественного музея чудотворная *Толгская икона Божией Матери*; открылась Ярославская губ. гимназия им. свт. Игнатия Брянчанинова (2003); возвращена Церква из запасников Ярославского музея-заповедника частица *Ризы Господней*, открылся *Авраамиев ростовский в честь Богоявления муж. мон-рь* (2003), кафедра теологии в Ярославском гос. педагогическом ун-те им. К. Д. Ушинского (2004); начала работу Ярославская ДС (2006); все здания Толгского жен. мон-ря были переданы в собственность Церкви (2008); открылся *ярославский во имя святителей Афанасия и Кирилла муж. мон-рь*; освящен возрожденный собор свт. *Димитрия Ростовского в ростовском Спасо-Иаковлевском Димитриевом муж. мон-ре*, куда были перенесены мощи святого и положены в специально изготовленную к этому дню серебряную раку (2009); открылся *ростовский Петровский муж. монастырь*; был достроен и освящен Успенский кафедральный собор в Ярославле; возвращен в *переславль-залесский во имя свт. Николая Чудотворца жен. монастырь* древний Корсунский крест (2010). С 27 июля 2011 г. архиепископ Екатеринбургский и Верхотурский. 5 окт. 2011 г. определен ректором Екатеринбургской ДС. Решением Свящ. Синода от 6 окт. назначен главой новообразованной Екатеринбургской митрополии. 8 окт. возведен в сан митрополита. С дек. 2011 по март 2012 г. и с мая по дек. 2013 г. временно управлял Каменской епархией.

Награжден орденами св. кн. Владимира 1, 2 и 3-й степени, орденом св. блгв. кн. Даниила 2-й степени, орденом прп. Сергия 2-й степени, орденом прп. Серафима Саровского 2-й степени, орденом ап. и евангелиста Марка Александрийской Православной Церкви, орденом сщмч. Иоанна

(Поммера) 1-й степени Латвийской Православной Церкви, гос. орденами Дружбы и Почета; имеет общественные награды.

15 июля 2013 г. К. был освящен Престол во имя св. Царственных страстотерпцев, установленный на месте их убийства.

Лит.: Определения Свящ. Синода // ЖМП. 1998. № 4. С. 14; Наречение и хиротония архим. Кирилла (Наконечного) во еп. Богородицкого // Там же. № 5. С. 15–20; Беседа с архиеп. Ярославским и Ростовским Кириллом // Ярославские ЕВ. 2004. Май/июнь. С. 18–21.

КИРИЛЛ (Наумов Василий Николаевич; 25.12.1823, Калуга — 10.02.1866, Казань), еп. Мелитопольский. Род. в семье диакона, окончил Калужскую ДС (1843) и СПбДА (1847). 7 июня 1847 г. пострижен в монашество с именем Кирилл, 22 июня рукоположен во диакона, 21 июля — во иерея. 31 окт. того же года назначен бакалавром богословия при СПбДА, с 12 дек. помощник инспектора академии. 22 марта 1849 г. удостоен степени магистра богословия, 26 сент. 1851 г. получил звание экстраординарного профессора. 7 окт. 1851 г. возведен в сан архимандрита. 16 янв. 1855 г. К. был назначен инспектором СПбДА; в том же году получил степень доктора богословия за дис. «Пастырское богословие», 12 апр. 1855 г. утвержден в звании профессора. Читал лекции по нравственному и пастырскому богословию и по церковному красноречию, был членом академического правления, ревизовал духовные семинарии. Составил учебник по пастырскому богословию для духовных семинарий (1853). Несмотря на серьезные замечания по учебнику К., высказанные митр. *Филаретом (Дроздовым)* и архиеп. *Антонием (Амфитеатовым)*, он сохраняет свое значение как «первая научная пасторологическая система в России» (*Чистович И. А.* История СПбДА. СПб., 1857. С. 290; *Иннокентий (Пустынский)*. 1899. С. 134, 136).

В 1857 г. в связи с уходом из СПбДА ректора архим. *Макария (Булгакова)* на епископское служение ожидалось, что его место займет К., но ректором был назначен архим. свт. *Феофан Затворник*. В нач. 1857 г. встал вопрос о выборе настоятеля посольской церкви в К-поле, К. являлся одним из кандидатов на эту должность. Митр. Московский *Филарет*, отвечая на запрос обер-проку-



Еп. Кирилл (Наумов).
Фотография. Сер. XIX в.

рора Синода гр. А. П. *Толстого*, писал, что К. обладает и знаниями, и способностями, и даром общения в «разнотипных сферах» для служения в К-польской миссии. Однако К. от назначения отказался. В том же году решался вопрос о возобновлении деятельности *Русской духовной миссии в Иерусалиме* (РДМ). После того как рекомендованный на пост начальника миссии еп. *Полкарп (Радкевич)* отказался ехать из-за болезни, была окончательно одобрена кандидатура К. (АВП РИ. Ф. РИППО. Оп. 873/1. Д. 694. Л. 96–96 об.). 1 сент. 1857 г. имп. Александр II утвердил всеподданнейший доклад А. М. Горчакова о назначении К. начальником РДМ в Иерусалиме. 13 окт. 1857 г. он был рукоположен во епископа Мелитопольского.

Избрание К. на пост начальника РДМ в сане епископа было связано с новой стратегией восстановления влияния России на правосл. Востоке и в первую очередь в Иерусалиме. По словам Горчакова, после Крымской войны 1853–1856 гг. Иерусалим стал центральным пунктом не только всего Востока, но и Запада, на к-рый было устремлено внимание всей Европы. В 1856 г. было создано Российское об-во пароходства и торговли (РОПИТ), а вслед за этим поставлен вопрос о возобновлении в Иерусалиме РДМ — учреждения, уже до Крымской войны получившего признание на Востоке. В докладе имп. *Александру II Николаевичу* Горчаков отметил, что «роль смиренных наблюдателей уже невозможна для нашей Миссии, нам необходима представительность на Востоке, разумеется, не политическая, а церковная, в которой нам не

могут отказать ни турки, ни франки, имеющие своих патриархов и епископов в Святом Граде». Министр считал необходимым во главе миссии поставить епископа вместо архимандрита. По мнению Горчакова, это «произвело бы сильное, благодетельное впечатление не только в Иерусалиме, но и в Царьграде» (Архив РДМ в Иерусалиме (далее: АРДМ). П. 1. Д. 1. Л. 4–4 об.). 23 марта 1857 г. доклад был утвержден имп. Александром II.

Турецкое правительство дало согласие на возобновление русского церковного присутствия в Иерусалиме. В письме везира генерал-губернатору Иерусалима отмечалось, что «не представляется препятствия пребывать епископу, какой будет назначен, и другим монахам, только под условием, чтоб они занимались единственно духовными делами и нуждами подданных и поклонников упомянутой великой державы (России), не вмешиваясь в религиозные и духовные дела разных народов, в подданстве Высокой Порты состоящих (т. е. в т. ч. в дела Иерусалимского Патриархата)» (АВП РИ. Ф. РИППО. Оп. 873/1. Д. 694. Д. 87–88). Но в российском МИД, а затем и в Синоде последний пункт был изменен. В отношении исполнявшего должность товарища министра иностранных дел к обер-прокурору от 16 авг. 1857 г. процитированный пассаж был пересказан следующим образом: «Порта признает официальное существование нынешней Духовной Миссии нашей в Иерусалиме, которая прежде сего проживала там негласно и была только терпима. Чрез это признается право нашей Духовной Миссии на самостоятельную деятельность и дается ей возможность сношения с Патриархом Иерусалимским на основании совершенного равенства, вне всякой зависимости от Святогробского духовенства» (Там же. Л. 94–94 об.). В результате Синод не счел нужным уведомить Иерусалимского патриарха *Кирилла II* о том, что в Иерусалимский Патриархат направляется рус. епископ. К. потребовались значительные усилия для выстраивания отношений с предстоятелем Иерусалимской Церкви.

В инструкции МИД были определены задачи начальника РДМ: поддерживать дружеские отношения с греч. духовенством, а также с иноверными духовными властями;



основное внимание обращать на араб. духовенство; подавать пример церковной ревности и благолепия; осуществлять наблюдение за т. н. поклонниками великой державы и устроить для них богадельню в Крестовом монастыре (если патриарх уступит его миссии) по примеру лат. заведений; распространять свои действия на соседние Антиохийский и Александрийский Патриархаты; стараться не допускать присоединения яковитов, халдеев и коптов к Римско-католической Церкви (АРДМ. П. 1. Д. 1. Л. 13).

Непосредственное участие в работе РДМ принимала имп. *Мария Александровна*. Она оказывала материальную помощь К. и выделяла собственные средства на нужды миссии. В ее окружении возникла идея создания Благотворительного комитета под покровительством императрицы для поддержки деятельности РДМ в Палестине, проект которого по просьбе императрицы был составлен митр. Филаретом (см.: *Филарет Московский, свт.* Собр. мнений. Т. 3. С. 285–286). Перед отправлением на Восток К. посетил свт. Филарета. 7 нояб. 1857 г. митрополит написал архим. *Антонию (Медведеву)*, что К. «обладает свободным движением мысли и слова: но опытами не приготовлен к делу, которое и для опытных затруднительно... Дают ему 14 000 руб. сер. в год; и устроится нечто вспомогательное, под покровительством Высоких особ, но план устроения еще не в ясных чертах» (*Он же*. Письма прп. Антонию (Медведеву), наместнику Св.-Троицкой Сергиевой Лавры. М., 2007. Т. 3. С. 38–39).

В дек. 1857 г. К. прибыл в К-поль и вскоре был представлен К-польскому и Иерусалимскому патриархам и членам К-польского Синода. Российский посланник А. П. Бутенёв в донесении в МИД отмечал, что К. произвел благоприятное впечатление на к-польских церковнослужителей. Халкидонский митр. Герасим высказался о пользе, к-рую могло бы иметь для греч. Церкви пребывание представителя РПЦ (НБУВ ИР. Д. 3. 6315. Л. 6–6 об.). По словам Бутенёва, греческие иерархи приняли К. как высокого посредника между ними и Русской Церковью, как лицо, уполномоченное от Синода на решение важных церковных вопросов не только в Иерусалиме, но и в К-поле (Там же. Л. 10).

10 янв. 1858 г. К. и члены РДМ выехали из К-поля. По прибытии в Иерусалим епископ столкнулся с неустроенностью и незащищенностью рус. паломников и поднял вопрос о необходимости открытия консульства, к-рое могло бы взять на себя часть организационных проблем паломников. Как писал епископу посланник Бутенёв, «содержание последних объяснений Ваших с Иерусалимским Патриархом Кириллом о необходимости учредить особый Консульский пост в Иерусалиме было мною в свое время доведено до сведения г. Министра иностранных дел, который, в ответ на сие, известил меня телеграфическою депешкою от 8/20 февраля о предстоящем избрании консула во Св. Град» (Отношение посланника А. П. Бутенёва к еп. Кириллу. К-поль, 21 февр. 1858 г. // АРДМ. П. 60. Д. 1184. Л. 1). Не сумев подобрать достойной кандидатуры для нового консульского поста, МИД и РОПИТ, договорившись, отправили в Иерусалим агента Об-ва пароходства и торговли В. И. Доргобужинова, не имевшего дипломатического опыта. 11 авг. 1858 г. буд. консул писал К.: «Я отправлюсь во Святой Град, где постоянною целью моих усилий будет способствовать Вашему Преосвященству в трудах вверенного Миссии дела с искреннею к нему любовью, полным убеждением в правоте начинаний наших и надеждою руководствоваться благосклонными советами и указаниями Вашими» (АРДМ. П. 60. Д. 1184).

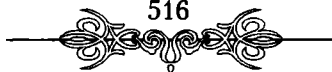
Однако, как показал ближайший опыт, «ни любви, ни совета» между консульством и миссией не было. Уже в нач. 1859 г. К., ища содействия к-польского посланника, писал кн. А. Б. Лобанову-Ростовскому о ссоре с Доргобужиновым. Это привело к разладу их отношений и нарушило взаимодействие РДМ и консульства.

В мае 1859 г. в Иерусалим прибыл вел. кн. *Константин Николаевич*. Чтобы урегулировать конфликт между епископом и консулом, он определил каждому границы их деятельности, прав и обязанностей. К. предписывалось осуществлять нравственное и духовное окормление рус. паствы, церковное представительство, совершение богослужений, управление РДМ, а также передавать консулу замечания в связи с обнаруженными недостатками в работе миссии. Консул представлял политическую, дипломатическую, граж-

данскую и полицейскую власть, решал вопросы приобретения земель и домов, хозяйственного заведования постройками, приютами, госпиталями на основании инструкций, которые он будет получать из комитета (НБУВ ИР. Ф. 13. Ед. хр. 6344. Л. 8). Но конструктивного сотрудничества между начальником РДМ и консулом так не получилось; в нач. 1860 г. Доргобужинов был отозван из Иерусалима.

Не сразу сложились и отношения К. с Иерусалимским патриархом. К. сообщал в С.-Петербург о тяготившей его зависимости от патриарха и жаловался, что для каждой службы в Архангельском мон-ре требуется особое письменное дозволение (Там же. Л. 158 об.). МИД и Синод делали все возможное, чтобы скорректировать позицию начальства РДМ по отношению к Иерусалимской Патриархии и Святогробскому братству. И под влиянием наставлений из Москвы и С.-Петербурга К. удалось наладить корректные и даже дружественные отношения с Иерусалимским патриархом и епископами. В кон. 1861 г. К. писал: «Месяц назад прибыл сюда Блаженнейший (патриарх Кирилл.— *И. Ю. Смирнова*). Теперь мы с ним меняемся любезностями. Надобно сознаться, что большего внимания, расположения и доверия нельзя было и желать». Патриаршего наместника, митр. Мелетия, К. в том же письме называл добрейшим и почтеннейшим старцем, к-рого он любит «как отца родного» (*Кирилл (Наумов)*. Письма. 1890. № 10. С. 190).

О характере деятельности РДМ в течение 2 первых лет ее пребывания в Иерусалиме К. информировал митр. Филарета 17 апр. 1860 г.: «Что касается до православных, поддерживаем, сколько можем, надежды их на Православную Россию и ограждаем, по мере сил, безопасность их. Десяток школ, разбросанных по местам, угрожаемым более других натиском протестантства или латинства, приносит уже добрые плоды, подавая отрадные надежды в будущем. Поддержка духовенства и церквей, помощь бедным христианам, благотворенная поддержка благоприветствующих православию турецких чиновников, преследуемых латинской пропагандой, деятельное участие в обезопасении участи православных в Ливане от беспокойных друзей,— привлекает к нам сердца единоверцев наших» (Письмо к митр. Филарету).



1900. С. 557). Эта большая работа во многом была возможна благодаря поддержке Благотворительного комитета имп. Марии Александровны, регулярно высылавшего епископу значительные суммы. Секретарь императрицы П. А. Мориц уже в мае 1858 г. сообщал К., что денежные приношения не оскудевают, и исправно посылал в Иерусалим церковные одеяния и др. приношения (АРДМ. П. 36. Д. 696. Л. 1). К лету 1858 г. общая сумма, переданная в распоряжение начальника РДМ, составила ок. 30 703 р.

В апр. 1860 г. на заседании Палестинского комитета была представлена записка, в которой предлагалось изменить статус начальника РДМ в Иерусалиме, и было решено, что назначение на должность начальника миссии епископа, а не архимандрита было ошибкой (РГБ ОР. Ф. 188. К. 11. Ед. хр. 5. Л. 30). Члены комитета, как утверждалось в записке, приписывали данные недоразумения не одной неопытности епископа или его излишней впечатлительности, но преимущественно неправильному положению рус. архиерея в Иерусалимском Патриархате. Для того чтобы впосл. пресечь недоразумения между духовной и гражданской властью в Иерусалиме, члены Палестинского комитета, ссылаясь на мнение вел. кн. Константина Николаевича, предлагали назначить начальником миссии архимандрита вместо епископа (Там же. Л. 30 об.— 31 об.).

Тем не менее К. еще 3 года продолжал руководить миссией. На протяжении этих лет ускоренными темпами возводились здания РДМ. В виду скорого окончания строительства в нач. 1863 г. встал вопрос о том, какой статус будут иметь эти богоугодные заведения в Палестине и кому поручить управление ими. Вел. кн. Константин Николаевич назвал комплекс этих построек Иерусалимской Троицкой лаврой и поставил перед Синодом вопрос об учреждении для нее должности настоятеля в сане архимандрита. В рескрипте на имя обер-прокурора вел. князь порекомендовал устранить те затруднения, к-рые происходят собственно от высокого иерархического сана начальника РДМ, и пожелал, чтобы К. получил др. назначение (Собр. мнений и отзывов митр. Филарета. 1896. С. 397). Митр. Филарет, заметив, что по церковным канонам Синод не мо-

жет благословить основание лавры в Иерусалиме, предложил назвать выстроенные богоугодные заведения Русской или Свято-Троицкой странноприимной обителью, а ее управление поручить начальнику РДМ в сане епископа или архимандрита (Там же. С. 402).

С политической т. зр. МИД «не считал необходимым, чтобы во главе Иерусалимской Миссии нашей был непременно епископ». Но «ввиду того, что в настоящее время возбуждено много важных вопросов, в которых преосвященный Кирилл принимал деятельное участие» полагал «неудобным» поспешное отстранение его от дел (Там же). Речь шла не только о 1-м совместном русско-франц. проекте ремонта купола храма Гроба Господня, инициированном К., но и о вопросах присоединения коптских и абиссинских епархий к РПЦ, о контактах с представителями Александрийской и Антиохийской Церквей, о деле Синайского мон-ря и проч. (см. подробнее: Лисовой Н. Н., Кроза Д., Смирнова И. Ю., Михалева М. А. Проект двух императоров: У истоков русско-французского союза // Российская история. 2013. № 6. С. 65–86; Никодим (Ротов), митр. История Русской Духовной Миссии в Иерусалиме. Серпухов, 1997. С. 121–185).

Однако присутствие К. в Иерусалиме не устраивало его противников. 19 мая 1863 г. консул А. Н. Карцов направил в Азиатский департамент МИД донос «о безнравственном поведении» начальника РДМ, к-рый заканчивался предложением отозвать К. из Иерусалима (АВП РИ. Ф. РИППО. Оп. 873/1. Д. 694. Л. 141–141 об.). Имп. Александр II, на записке Карцова поставил резолюцию: «Крайне грустно, если все это правда. Но и слухов сих было бы достаточно, чтобы не оставить его на месте» (НБУВ ИР. Ф. 175. Ед. хр. 2338. Л. 4 об.). Ознакомившись с донесением консула и резолюцией императора, 19–21 июня 1863 г. Синод постановил: «1) Епископа Кирилла от занимаемой им должности начальника духовной миссии нашей в Иерусалиме уволить; 2) за неимением в настоящее время вакантной епархиальной кафедры назначить преосвященного Кирилла, до времени, в распоряжение архиеп. Казанского Афанасия, предоставив ему, пр. Кириллу, иметь помещение в находящемся в заведовании викария

Казанской епархии Казанском Спасо-Преображенском второклассном монастыре с управлением оным... 3) за тем избрать в звание начальника иерусалимской духовной миссии лицо в сане архимандрита» (АВП РИ. Ф. РИППО. Оп. 873/1. Д. 694. Л. 163; Собр. мнений и отзывов митр. Филарета. 1896. С. 406–407).

К. не согласился с решением Синода: «Надо мною совершен какой-то странный суд, не подходящий ни под какие законы — ни Божеские, ни человеческие, ни гражданские, ни церковные, — писал он в донесении обер-прокурору Синода А. П. Ахматову 22 авг. 1863 г. — На всяком суде подсудимый знает, в чем его обвиняют и за что судят. Для меня в этом отношении сделано непостижимое исключение. Я прочел уже свой приговор, а доселе не знаю, ни кто мои обвинители, ни в чем обвинения. В продолжение всего времени службы на Востоке я не имел ниоткуда ни малейшего замечания по службе, и вдруг подвержен осуждению. В самом Указе от 28 июня ни малейшим намеком не объяснено, в чем судили меня» (АВП РИ. Ф. РИППО. Оп. 873/1. Д. 694. Л. 169–172). В обращении к обер-прокурору К. просил следующее: «а) чтобы мне предоставлено было право оградить себя от незаконного осуждения без суда, которого по совести, убеждению и праву не могу признать законным решением и не могу принять с покорностью; б) чтобы мне сообщены были копии с переписки по делу обо мне, которые дали бы мне возможность знать, откуда и какие обвинения падают на меня, и оправдать себя в очах Святейшего Правительствующего Синода; в) чтобы это право самооправдания, немало, может быть, затрудненное неправильным ходом дела, мог я привести через посредство Восточных Патриархов и иерархов, бывших свидетелями моей шестилетней службы на их глазах и имеющих возможность устроить правильный суд на строгом основании церковных правил; г) чтобы ради сего предоставлено было мне право остаться здесь на Востоке под кровом священных Патриарших престолов, доколе я буду оправдан законным судом, и честь моя, как епископа русского, будет ограждена» (Там же).

Нежелание Мелитопольского епископа возвращаться в Россию свт. Филарет назвал печальным событием



и рекомендовал Синоду напомнить К. о церковном послушании в следующих словах: «Если Ваше перемещение Вам неприятно: это такой случай, который встречается во всяком роде службы и принимается с послушанием, а тем более в духовной службе. В перемещении Вашем нет оскорбительного. В качестве епископа уездного города Мелитополя, Вы равняетесь викариям, и назначены на место, которое занимал викарий, и притом, как Вы сами замечаете, в ожидании открытия епархиальной кафедры». Там же приводился аргумент о решении понизить ранг начальника РДМ: «Продолжение же Вашего пребывания в Иерусалиме неудобно и с той стороны, что положено не иметь там епископа» (*Филарет Московский, свт. Собр. мнений и отзывов по делам Правосл. Церкви на Востоке. С. 461–462*).

За К. вступился патриарх Иерусалимский и члены Иерусалимского Синода. Секретарь российского посольства в К-поле Е. П. Новиков сообщил российскому посланнику в К-поле гр. Н. П. Игнатьеву 27 авг. 1863 г.: «Патриарх выразил сожаление, что такая важная перемена в управлении Иерусалимскою нашею Миссиею последовала без предварительного дружеского с ним сношения... и что ему неизвестны причины такого распоряжения, хотя он и подозревает, что побудительным к оному поводом послужили какие-нибудь личные жалобы на нашего епископа, но с чьей стороны, он не знает...» (НБУВ ИР. Ф. 175. Ед. хр. 2338. Л. 10–10 об.). В др. донесении Новиков писал, что члены Иерусалимского Синода, свидетельствуя о ревности и заслугах К., ходатайствуют об оставлении преосвященного во главе РДМ и что патриарх Кирилл говорил о своем намерении письменно обратиться к Синоду с прошением в пользу К. (Там же. Л. 12–12 об.).

Члены Иерусалимского Синода составили 2 петиции (одну — на имя Горчакова, другая была адресована Синоду) об оставлении К. в Иерусалиме и превозносили его достоинства. Однако Новиков не отправил документы по назначению, объяснив патриарху, что ходатайство Иерусалимского Синода может быть воспринято как превышение власти, потому что просьба Иерусалимского Синода касается меры внутреннего управления РПЦ, не подлежащей ни в каком случае вмешательству

иностранных иерархов (Там же. Л. 13, 14 об.).

Помимо греческих иерархов с просьбой об оставлении епископа Мелитопольского на Св. земле обратились к кн. Горчакову и светские власти Иерусалима, объясняя, что К. в «совершенстве ознакомился с обстоятельствами и делами Св. земли» (Там же. Л. 20–20 об.).

Указ о своем перемещении в один из монастырей Казанской епархии К. воспринял как неза заслуженную ссылку.

16 марта 1864 г. Синод постановил приказать Мелитопольскому епископу немедленно следовать к месту назначения. 20 апр. того же года К. прибыл в К-поле и через неск. дней проследовал далее на родину. К. был погребен под алтарем ц. мучеников Киприана и Иустины в *казанском в честь Преображения Господня мон-ре*.

Служение К. во главе РДМ в Иерусалиме не изучено. К. досталась ответственная роль главы рус. церковного, а на первых порах и дипломатического представительства на Св. земле в то время, когда там на протяжении мн. лет активно действовали зап. миссии. Свою деятельность РДМ осуществляла в условиях жесткой конкуренции с представителями светских ведомств — МИД и Морского мин-ва. К. удалось установить дружественные равноправные отношения с греч. иерархами как на Св. земле, так и в К-поле, что явилось началом нового этапа греко-российских межцерковных отношений. Тот факт, что Иерусалимский Синод во главе с патриархом Кириллом отправил ряд ходатайств в пользу К., свидетельствует о принятии греч. высшим духовенством российского церковного представительства и его руководителя в сане епископа во главе миссии, не считая это нарушением канонических прав К-польского Патриархата. Отзыв К. из Иерусалима и понижение статуса РДМ с назначением на место начальника РДМ архимандрита в то время, когда в Иерусалиме с 1841 г. пребывал англиканский епископ, а с 1847 г. и лат. патриарх, были неудачными решениями в российской политике на православном Востоке; их причины были не столько в особенности служения К., сколько в межведомственной конкуренции и предпринимательской активности российских представителей на Св. земле.

Соч.: Пастырское богословие. СПб., 1853, 1858²; Минуты уединенных размышлений. СПб., 1856, 1859²; Слово по окончании выборов С.-Петербургского дворянства 20 марта 1857 г. СПб., 1857; Речь... при наречении во епископа. СПб., 1857; Письма к высокопреосв. Макарию (Булгакову), 1857–1865 / Сообщ.: Е. Н. Булгакова // РС. 1889. № 12. С. 795–804; 1890. № 1. С. 137–142; № 4. С. 211–220; № 10. С. 187–208; Жизнь св. блгв. вел. кн. Александра Невского, в иночестве Алексия. СПб., 1852; Акафист св. кн. Александру Невскому. СПб., 1853; Письмо к митр. Филарету // Письма духовных и светских лиц к митр. Московскому Филарету (1812–1867). СПб., 1900. С. 554–555.

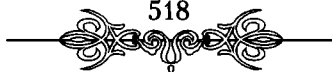
Арх.: РГБ ОР. Ф. 188. К. 11. Ед. хр. 5; Архив РДМ в Иерусалиме. П. 1. Д. 1; НБУВ ИР. Д. 3. 6315–6316.

Ист.: Письма к высокопреосв. Макарию (Булгакову), 1857–1865 / Сообщ.: Е. Н. Булгакова // РС. 1889. № 12. С. 795–804; 1890. № 1. С. 137–142; № 4. С. 211–220; № 10. С. 187–208; Письма *Филарета, митр. Московского*, к Высочайшим особам и разным др. лицам. Тверь, 1888; Собр. мнений и отзывов *митр. Филарета* по делам Правосл. Церкви на Востоке. СПб., 1896. С. 406; Россия в Св. Земле: Док-ты и мат-лы / Сост., подгот. текста, предисл. и примеч. Н. Н. Лисового. М., 2000. Т. 1–2.

Лит.: Речь при погребении преосв. Кирилла, еп. Мелитопольского // ПС. 1866. № 3. С. 236–238; *Протопопов В. И.* Прежде и теперь: из быта рус. паломников в Палестине // ХЧ. 1869. № 3. С. 503; ПС. 1912. № 9. С. 339; *Дурново Н. Н.* 900-летие рус. иерархии, 988–1888: Епархии и архиереи. М., 1888. С. 78; Из записной книжки дипломата // РА. 1895. Кн. 1. № 1. С. 115; РБС. Т. 8. С. 660; Записки гр. *М. Д. Бутурлина* // РА. 1898. Кн. 2. № 8. С. 573–574; *Инокентий (Пустьинский), иером.* Пастырское богословие в России за XIX в. Серг. П., 1899. С. 124–142; ПБЭС. Т. 10. С. 414–418; *Титов Ф. И., свящ.* Преосв. Кирилл (Наумов), еп. Мелитопольский, бывш. настоятель Рус. духовной миссии в Иерусалиме: Очерк из истории сношений России с правосл. Востоком. К., 1902; Памяти преосв. Кирилла, еп. Мелитопольского, погребенного в алтаре ц. свв. Киприана и Иустины в Спасо-Преображенском миссионерском мон-ре. Каз., 1904; Рус. паломник. 1904. № 12. С. 205; *Дмитриевский А. А.* Еп. Порфирий Успенский как инициатор и организатор первой Рус. духовной миссии в Иерусалиме и его заслуги на пользу Православия и в деле изучения христ. Востока. СПб., 1906. С. 97; ЖПОдв. Т. 8. С. 466; *Родосский.* Словарь студентов СПбДА. С. 21, 200–202; Рус. инок. 1911. Вып. 41/42. С. 24; *Никанор (Бровкович), архиеп.* Минувшая жизнь: Из быта белого и монашеского духовенства 2-й пол. XIX в. Од., 1913. Т. 1. С. 119, 125, 164; ЖМП. 1950. № 1. С. 32; 1954. № 4. С. 57; ППБЭС. Т. 2. С. 1308, 1942; *Лисовой Н. Н.* История и совр. состояние Рус. духовной миссии в Иерусалиме // К свету: Альм. М., 2002. Вып. 19. С. 123–125; *Манuil.* Русские иерархи, 992–1892. Т. 2. С. 197–199; *Смирнова И. Ю.* Возобновление Рус. духовной миссии после Крымской войны // Русская Палестина: Россия в Св. Земле: Мат-лы науч. конф. СПб., 2010. С. 240–252.

И. Ю. Смирнова

Иконография. Известна литография с парадным портретом К. (худож. П. Ф. Борель, мастерская А. И. Траншеля, С.-Петербург, 1860, оттиски — в собраниях





ЦАК МДА, ГИМ). Он представлен в рост в архиерейском облачении (в мантии с источниками, черном клобуке, с панагией, крестом и орденами), правой рукой благословляет, в левой держит посох, верх к-рого перевязан расшитым сулоком, в ладони — светлые четки. Оттиски литографии могли служить дарами в ответ на портреты, полученные К. от друзей и др. корреспондентов; в письме из Иерусалима от 18 марта 1863 г. К. благодарил митр. Макария (Булгакова) за его портрет (*Булгакова Е. Н., публ.* Еп. Кирилл Мелитопольский в его письмах к митр. Макарию Булгакову 1857–1865 // РС. 1890. Т. 46. № 10. С. 192); оттиск литографии 1860 г. (ГИМ) поступил в 1905 г. из собрания коллекционера П. И. Щукина. В повседневном облачении (в клобуке и рясе) с узнаваемыми длинными волосами, рассыпанными по плечам, К. запечатлен на фотографии среди членов РДМ, консульта и строителей в Иерусалиме (1858, ГМИР). Лит.: Тысяча лет рус. паломничества: Кат. выст. М., 2009. С. 155. Кат. 397; *Белик Ж., Зеленина Я. Э.* Первые рус. храмы в Иерусалиме: Троицкий собор и ц. мц. Александры: История и худож. убранство. М., 2011. С. 11, 14; *Букреева Е. М.* Карцовы на дипломатической службе: Мат-лы к биографии // Вел. кн. Константин Николаевич и Рус. Иерусалим: К 150-летию основания: Мат-лы конф. М., 2012. С. 82.

М. А. М.

КИРИЛЛ (Орлов Александр Александрович; 5.06.1837, с. Каринское Звенигородского у. Московской губ. — 26.12.1890, Вильна, ныне Вильнюс), еп. Ковенский, вик. Литовской епархии. Род. в семье диакона, служившего в храме в честь Рождества Пресв. Богородицы; окончил Звенигородское ДУ при *Саввином Сторожевском мон-ре*, в 1858 г. — Вифанскую ДС (по 1-му разряду 3-м по списку), в 1862 г. — МДА со степенью кандидата богословия; назначен смотрителем Звенигородского ДУ. 8 июня 1862 г. с именем Кирилл был пострижен в монашество, 17 июня рукоположен во диакона, 1 июля — во иерея. 14 дек. (14 нояб.?) 1863 г. был назначен инспектором Вифанской ДС. В 1870 г., когда «духовное начальство было озабочено приисканием человека во епископы в Сан-Франциско», кандидатура К. рассматривалась среди приоритетных (У Троицы в Академии. 1914. С. 568). 23 апр. 1872 г. К. был возведен в сан архимандрита и назначен настоятелем *московского в честь иконы Божией Матери «Знамение» монастыря*. В 1878 г. был вызван на чреду проповедания Слова Божия в С.-Пе-



Кирилл (Орлов), еп. Ковенский.
Фотография. Ок. 1890 г.
(РГИА)

тербург и вскоре удостоен ордена св. Анны 3-й степени.

14 дек. 1880 г. в столице К. был хиротонисан во епископа Острогжского, викария Воронежской епархии. Назначение К. в Воронеж состоялось по ходатайству архиеп. Воронежского *Серафима (Аретинского)*. В нач. янв. 1881 г. прибыл в Воронеж. 6 февр. в *Митрофановом воронежском в честь Благовещения Пресв. Богородицы мон-ре* К. отслужил панихиду по Ф. М. Достоевскому. Часто посещал *задонский в честь Рождества Пресв. Богородицы мон-рь* и совершал там богослужения.

24 апр. 1882 г. определен епископом Чебоксарским, викарием Казанской и Связянской епархии. 26 мая того же года К. выехал из Воронежа к месту нового служения. К. являлся председателем Совета миссионерского *Гурия Казанского святителя братства* и епархиального училищного совета. В 1884 г. К. открыл братскую школу в с. Новое Тинчурино Тетюшского у. Казанской губ. (ныне Яльчикского р-на Чувашской Республики); преподавателем был назначен Л. Лаптев, знавший чуваш. язык. Совет братства выделял 50 р. в год на содержание этой школы. При К. началась реорганизация приюта при *казанском в честь Преображения Господня монастыре*, готовившем кадры для миссии в Казани и в Сибири. Вместе с проф. КазДА Н. И. Ивановским К. часто посещал противораскольнические школы и неоднократно вел собеседования в главных центрах раскола.

В 1886 г., в период епископства К., в Чебоксарах была разобрана ветхая

2-ярусная колокольня при ц. Воздвижения Креста Господня (1702) и началось возведение новой.

27 июля 1887 г. К. был назначен временно управляющим Пермской епархией. 6 окт. по решению Синода К. был освобожден от управления Пермской епархией и вернулся в Казань. 23 янв. 1888 г. назначен епископом Екатеринбургским и Ирбитским, но по болезни не решился занять столь ответственный пост. 2 апр. того же года по собственному прошению уволен на покой в *Раифский в честь Грузинской иконы Божией Матери муж. монастырь*, ненадолго «получил облегчение от глазной болезни» (ПрибЦВед. 1891. № 1. С. 13–14).

Несмотря на болезни К., обер-прокурор Синода К. П. Победоносцев настаивал на его возвращении к архипастырскому служению. 13 мая 1889 г. по ходатайству архиеп. Литовского и Виленского *Алексия (Лаврова-Платонова)*, к-рый знал К. по учебе в Московских духовных школах, был назначен епископом Ковенским, викарием Литовской епархии. Одновременно был председателем *виленского православного Свято-Духовского братства* и Виленского епархиального училищного совета. С 10 нояб. 1890 г., после кончины архиеп. Литовского *Алексия (Лаврова-Платонова)*, управлял епархией. По воспоминаниям современников, «был весьма прост, прямодушен, кроток и незлобив», «в последние годы мало служил, было заметно, что продолжительность служения и усиленные движения утомляли его. В 53 года казался несколько дряхлым». 29 дек. 1890 г. К. был похоронен в Свято-Духовском соборе (с левой стороны входа) на территории *вильнюсского в честь Сошествия Св. Духа на апостолов муж. мон-ря*. Чин погребения совершили викарий Литовской епархии еп. Брестский *Анастасий (Опоцкий)*, епископы Полоцкий и Витебский *Антонин (Державин)* и Минский и Туровский *Симеон (Линьков)*.

В 1883 г. К. был награжден орденом равноап. кн. Владимира 3-й степени, в 1887 г. за «отлично-усердную» службу и заботы о просвещении инородцев — орденом св. Анны 1-й степени.

Соч.: Речь, сказанная в Св. Синоде настоятелем моск. Знаменского мон-ря при наречении его во еп. Острогжского, вик. Воронежской епархии. дек. 10 дня 1880 г. // Воронежские Ев. 1881. № 2. С. 49–50.



Лит.: Воронежские ЕВ. 1881. № 1. С. 1; № 5. С. 199–200; 1882. № 11. С. 275; № 12. С. 280; [Порталов Н. К.] Краткие биографические сведения об иерархах Казанской епархии от учреждения ее до наст. времени (1555–1885 гг.). Каз., 1885. С. 35–36; Преосв. Кирилл, еп. Ковенский: [Некролог] // ПриблВед. 1891. № 1. С. 13–14; Преосв. Кирилл, еп. Ковенский: [Некролог] // ЦВ. 1891. № 1. С. 14; Преосв. Кирилл, еп. Ковенский, 1-й викарий Литовской епархии, бывший викарий Воронежской епархии: [Некролог] // Воронежские ЕВ. 1891. № 3. С. 99–105; РБС. Т.: Ибак — Ключарев. С. 660–661; *Извеков Н. Д., свящ.* Ист. очерк состояния правосл. церкви в Литовской епархии за время с 1839–1889 г. М., 1899. С. 26; *Новиков Н. Н.* Епископы Пермские и Екатеринбургские: (Хронол. справка) // Тр. Пермской УАК. 1903. Вып. 6. С. 156–158; У Троицы в Академии, 1814–1914: Юбил. сб. ист. мат.-лов. М., 1914; *Черепеников Б., свящ.* Епархия Виленская и Литовская с 1839 г. по 1917 г. включительно: [Курс. соч.] / МДА. Загорск, 1967. С. 90–92. Ркп.; *Акиншин А. Н.* Еп. Кирилл (Орлов), 1880–1882 // Воронежские архипастыри от свт. Митрофана до наших дней: Ист.-биограф. очерки. Воронеж, 2003. С. 434–437; *Лунаков Е. В.* Архипастыри Казанские, 1555–2007. Каз., 2007. С. 434; *Сергий (Петров), архиеп.* История Воронежской епархии от ее учреждения до 1960-х гг. Воронеж, 2011. С. 503–504.

КИРИЛЛ (Павлов Иван Дмитриевич; род. 8.09.1919, дер. Маковские Выселки, ныне Михайловского р-на Рязанской обл.), архим., духовник братии ТСЛ, один из почитаемых



Кирилл (Павлов), архим.
Фотография.
Кон. XX в.

старцев РПЦ. Из крестьянской семьи. В 12 лет осиротел. Жил в семье брата, воспитывался бабушкой. В 1933–1937 гг. учился в Касимовском индустриальном техникуме, который окончил по специальности «техник-технолог по холодной обработке металлов резанием». Работал на заводе в пос. Катав-Ивановский (ныне г. Катав-Ивановск Челябинской обл.). В 1939 г. был призван на срочную

военную службу, отправлен на Дальн. Восток. Участник Великой Отечественной войны в звании лейтенанта, служил в разное время в минометной роте, танковых частях. Участвовал в обороне Сталинграда (командовал взводом), в боях возле оз. Балатон в Венгрии, закончил войну в Австрии. Был дважды ранен. К. вспоминал, что в апр. 1943 г., неся караульную службу в разрушенном Сталинграде, среди развалин дома нашел Евангелие. Это событие изменило его жизнь, и он обратился к вере. Всю войну он прошел с образом Иверской иконы Божией Матери, к-рый надела на него бабушка, когда провожала на военную службу. Иногда его отождествляют со знаменитым сержантом Я. Ф. Павловым, также участвовавшим в Сталинградской битве и оборонявшим знаменитый дом Павлова, но это был его однофамилец. Был награжден боевыми орденами и медалями.

Демобилизован в 1946 г. Работал в Москве на топливной базе на ул. Рогожский Вал. В том же году поступил в Московскую ДС. На каникулах, с 27 июня по 27 авг. 1947 г., жил в Псково-Печерском в честь Успения Пресв. Богородицы муж. мон-ре, исполнял клиросное и др. послушания. В 1950 г., окончив семинарию, поступил в МДА. В 1954 г. окончил ее со степенью кандидата богословия за соч. «Учение о Таинствах в творениях отцов Церкви I–II вв. христианства». 25 авг. 1954 г. был пострижен в монашество с именем Кирилл в честь прп. Кирилла Белозерского архим. Пименом (Извековым; вполн. патриарх Московский и всея Руси). 8 окт. того же года в Успенском соборе ТСЛ Ростовским и Каменским митр. Вениамином (Федченковым) рукоположен во диакона. 30 нояб. в Трапезном храме ТСЛ рукоположен во иерея Псковским и Порховским еп. Иоанном (Разумовым; вполн. митрополит). К. был пономарем в Троицком соборе, затем лаврским кассиром, помощником казначея, а потом казначеем ТСЛ. В 1965 г. был возведен в сан архимандрита и назначен духовником братии ТСЛ. В 1984 г. был в составе делегации РПЦ, посетившей Св. землю в день престольного праздника в Русской духовной миссии в Иерусалиме. В 1986 г. был освобожден от обязанностей казначея, смог больше времени уделять духовному окормлению братии монастыря и богомольцев.

Особое значение для К. имеет чтение Свящ. Писания. В 1980–1990 гг. по вечерам в течение часа он читал Библию и объяснял трудные места студентам духовной школы, преподавателям, братии лавры. К. советовал «всем православным больше читать Евангелие» (*Ганьжин С.* Троице-Сергиева лавра: день сегодняшней // ЖМП. 2003. № 3. С. 27). Он часто проповедовал во время богослужений в праздники и будние дни, после акафистов. Его проповеди были проникновенны и отличались большой насыщенностью текстами из Свящ. Писания. К., пока позволяло здоровье, любил служить панихиды на могилах иноков ТСЛ. Мн. студенты доверяли ему выбор своего жизненного пути: принятие монашества или вступление в брак.

К. продолжает путь великих русских старцев. Его духовный опыт, кротость и смирение позволяют ему быть наставником многих епископов, священников, монахов и мирян. К нему обращаются за советом братия лавры, монашествующие, духовенство и миряне. К. отвечал на ежедневно приходившие в большом количестве письма.

После закрытия Глинской в честь Рождества Пресв. Богородицы муж. пустыни ее старцы многих благословляли обращаться к К. за советами и приходили к нему на исповедь. Он состоял в духовном общении со священноисп. Афанасием (Сахаровым), с глинским старцем митр. Зиновием (Мажугой), с глинским схимархим. Серафимом (Романцевым), с патриархом Алексием II и др. К. участвовал в отпевании и погребении еп. Афанасия, а в 2000 г. — в открытии его мощей. В последние годы К. живет в келье в патриаршей резиденции в Перedelкинe. К нему за молитвой и духовным советом приезжали люди со всего мира. Он принимал всех, лишая себя отдыха, но неизменно служа Богу и людям. В 2003 г. К. перенес инсульт с последующими тяжелыми осложнениями.

Награжден набедренником (1956), крестом с украшениями (1957), орденом вел. кн. Владимира 3-й степени (1971), патриаршей грамотой (1973), правом ношения 2-го креста с украшениями (1979), орденом прп. Сергия Радонежского 1-й степени (1999), Патриаршим наперсным крестом (1999), а также грамотой «За вклад в духовное просвещение россиян» (1999); имеет награду

«За вклад в духовное возрождение Отечества» (2005).

Соч.: О совести // ЖМП. 1989. № 7. С. 35–36; Проповеди о достоверности загробной жизни и молитвенном поминовении усопших. Серг. П., 1995; Проповеди о зависти и грехе осуждения. Серг. П., 1995; Проповеди о терпении и прощении обид. Серг. П., 1995; Проповеди. М., 1998; Нам целый мир пустыня, Отечество нам... Сергиев Посад: Восп. выпускников первых послевоенных курсов МДА // Встреча. Серг. П., 1999. № 1(10). С. 45; Ищите прежде Царствия Небесного: Проповеди. М., 2002; Ближе к Богу!: Как спастись в совр. мире: Статьи, высказывания, поучения, советы. М., 2003; Проповеди: [1959–1970]. Серг. П., 2003; Время покаяния: Проповеди. М., 2004; Я шел с Евангелием и не боялся... // Русь державная: Газ. М., 2005. № 5(131). С. 4; Проповеди. Серг. П., 2006; Ничто не отлучит нас от любви Божией // Рус. вестник: Газ. М., 2009. № 20. С. 2; О вере христианской // Русь державная. 2009. № 10(184). С. 6.

Лит.: *Нежный А. И.* Сияла Оптина пустынь. М., 1989. С. 42–49; *он же.* Смертный час. М., 1991. С. 329–330; Рассказы о старчестве и одном из любимых нынешних старцев, духовнике Свято-Троице-Сергиевой лавры архим. Кирилле (Павлове) // Правосл. книжное обозр. 1998. Сент.—окт. С. 8; В. С. Юбилей Московских духовных школ // ЖМП. 1999. № 1. С. 51; *Малеев М. А., прот.* Вертикаль: [Сердце помнит. Галерея старчества]. М., 2001. С. 44–49; *он же.* Герои Родины: Священнослужители — участники войны XX ст. М., 2007. С. 45–91; Собрание писем свт. *Афанасия (Сахарова), еп. Ковровского*, исповедника и песнописца. М., 2001. С. XXV, XXVI, 167–169, 172–173, 175; Мир Народной награды: Три года деятельности наградного комитета // Рус. вестник. 2005. № 21. С. 10; *Трофимчук М. Х.* Академия у Троицы: Восп. о Московских духовных школах. Серг. П., 2005. С. 49–50, 141–142, 149, 152, 567–586, 600, 608–609; Праведник наших дней: Белгородский старец архим. Серафим (Тяпочкин) / Сост.: прот. Н. Германский. [М.], 2006². С. 157; *Кузнецов В., свящ.* Пасхальная радость у батюшки // Рус. вестник. 2007. № 13. С. 16; *он же.* Долгий и славный путь: К 90-летию архим. Кирилла (Павлова) // Там же. № 20. С. 2; *Наталья (Аксаментова), мон.* С Богом умирать не страшно // Виноград. СПб., 2008. № 3(23). С. 9–12; Тихий свет подлинности: К 90-летию архим. Кирилла (Павлова) // Православие и современность: Саратовские Ев. 2009. № 12(28). С. 58–63; Знаменательная дата любимого батюшки // Рус. вестник. 2009. № 20(778). С. 1; *Катышев Г. И.* Петушки обетованные. М., 2009⁴. С. 111, 113, 481, 496, 499; Лаврский архим. Кирилл: К 90-летию со дня рожд. архим. Кирилла (Павлова) / Сост.: архим. Макарий (Веретенников). М., 2010; Архим. Кирилл (Павлов): К 90-летию духовника ТСЛ / Сост.: свящ. В. Кузнецов. [М.], 2011; *Киприан (Яценко), игум.* Пасхальная радость встреч: Об архим. Кирилле (Павлове) // Покров. 2011. № 3. С. 39–41; Старец архим. Кирилл (Павлов) / Сост.: свящ. В. Кузнецов. М., 2012; Духовник архим. Кирилл (Павлов) / Под ред. свящ. В. Кузнецова. М., 2013.

Архим. Макарий (Веретенников)

КИРИЛЛ [македон., болг. Кирилл] (Пейчинович) (ок. 1771, с. Теарце

близ Тетова, совр. Республика Македония — 12.03.1845, мон-рь свт. Афанасия, близ с. Лешок, там же), болг. иером., книжник. О молодых годах жизни К. сведений не сохранилось. Возможно, он был учеником Иоакима *Кырчовского*. К. принял монашеский постриг в Хиландарском мон-ре на Афоне вместе со своим отцом Пейчином (в монашестве Пимен) и дядей (в монашестве Далмат) и впосл. жил в мон-ре Пресв. Богородицы в Кичеве. В 1801–1818 гг. он был игуменом *Маркова мон-ря* во имя вмч. Димитрия Солунского близ Скопье. Восстановил мон-рь после разграбления и возродил в нем духовную жизнь. Здесь в традициях болг. дамаскинов на простом болг. языке он составил «Зерцало, написанное для использования на простейшем и некнижном языке болгарском Нижней Мёзии» (Огледало: Описаня ради потреби и ползования препростейшим и не книжним языком болгарским долния Мисий. Будим, 1816), в которое включил различные проповеди, поучения, нравственные наставления, толкования библейских чтений, молитвы и оригинальное «Поучение каждому христианину, как следует отмечать праздники Господские и в честь святых и как подобает причащаться Святым Причастием». «Поучение...» получило широкое распространение в болг. книжности XIX в. В 1818 г. стал игуменом мон-ря во имя свт. Афанасия Александрийского (см. *Лешокский мон-рь*), к-рым управлял до 1830 г., а после жил в нем как простой монах. Основал при обители келейное уч-ще, собрал богатую б-ку (сейчас рукописи из ее собрания хранятся в архивах Москвы, Белграда, Софии и др.) и планировал открыть типографию. В 1831 г. К. составил «Книгу глаголемую утешение грешным», к-рая была напечатана в Фессалонике (Солуни) в 1840 г. в типографии Феодосия Синаита (автограф хранится в НБКМ). Также К. написал Краткое житие кн. Лазаря и ряд записок летописного, исторического (в основном об истории мон-ря свт. Афанасия) и автобиографического характера, сохранившихся на полях рукописных и печатных книг (напр., Кичевского сборника (ГИМ. Хлуд. № 123), Цветной триоди 1488 г. (София. БАН. № 46), Сборника с творениями Псевдо-Дионисия Ареопагита 1553 г. (НБКМ. № 1032) и др.). На надгробной плите К. выбита напи-

санная им краткая автобиографическая стихотворная эпитафия, к-рая считается ранним образцом болг. поэзии периода Возрождения. Имя К. носят 3 средние школы в Республике Македонии.

Изд.: Собрани текстови / Ред.: Б. Конески. Скопье, 1974.

Лит.: *Серафимов Л.* Кирил иеромонах Пейчинович и манастира му св. Атанасий. Пловдив, 1900; *Селищев А. М.* Кирилл Пейчинович // Сб. в чест на В. Н. Златарски по случай на 30-годишната му научна и професорска дейност. София, 1925. С. 389–405; *он же.* Полог и его болг. население: Ист., этнографические и диалектологические очерки Сев.-Зап. Македонии. София, 1929, 1981². С. 141–142; *Иванов Й.* Български старини из Македония. София, 1931², 1970². С. 92–102; *Диневски П.* Кирил Пейчинович // *Он же.* Първи възрожденци. София, 1944². С. 141–152; Кирил Пейчинович и негово време (Тетово, 24–25 ноември 1971 г.): 36. радова на конференцији. Тетово, 1973; *Христова Б., Караджова Д., Икономова А.* Български ръкописи от XI до XVIII в., запазни в България: Своден кат. София, 1982. Т. 1. С. 65, 96; *Цойнска Р.* Кирил Пейчинович // Строители и ревнители на родния език. София, 1982. С. 105–109; *Парашкевов П.* Жанрова специфика на Софрониевия «Неделник» и на «Книга сия, зовомая огледало» от Кирил Пейчинович: С оглед литература за деца през Българското ранно възрождение // Език и литература. София, 1991. Год. 46. № 5. С. 3–16; *он же.* «Книга сия, зовомая огледало» на Кирил Пейчинович в контекста на шпигелите като жанр за деца по Европа // Балканистичен форум. Благоевград, 1992. Т. 2/3. С. 109–114; *Турилов А. А.* Кичевский сборник с «Болгарской апокрифической летописью»: (Датировка, состав и история рукописи) // Palaeobulgarica. София, 1995. Т. 19. № 4. С. 2–39; *Поп-Атанасов Ѓ., Велев И., Јахимовска-Тошиќ М.* Скрипторски центри во средновековна Македонија. Скопје, 1997. С. 171–178.

М. Цибранска-Костова

КИРИЛЛ (Покровский Леонид Николаевич; род. 5.08.1963, г. Миасс Челябинской обл.), митр. Ставропольский и Невинномысский. Из рода священнослужителей. В 1970 г. поступил в среднюю школу г. Миасса. В 1981 г. окончил школу рабочей молодежи в г. Загорске (ныне Сергиев Посад) Московской обл. В 1981–1983 гг. проходил срочную военную службу. В 1984 г. поступил в Московскую ДС, к-рую окончил в 1988 г. В том же году был направлен на обучение в *Софийскую Духовную Академию* (Болгария).

В 1989 г. по благословению ректора МДА Дмитровского архиеп. *Александра (Тимофеева)* пострижен в монашество в ТСЛ архим. Венедиктом (Князевым) с именем Кирилл в честь св. равноап. *Кирилла* Философа. В том же году архиеп. Александром рукоположен во диакона, а позднее — во иерея. В 1990 г. перевелся



Кирилл (Покровский),
митр. Ставропольский
и Невинномысский.
Фотография. 2013 г.

на заочное обучение в МДА, перешел в клир Нижегородской епархии.

В 1993 г. по благословию Нижегородского и Арзамасского митр. *Николая (Кутепова)* и решением Свящ. Синода РПЦ назначен настоятелем нижегородского в честь Благовещения Пресв. Богородицы муж. монастыря и ректором Нижегородского ДУ. В 1994 г. митр. Николаем возведен в сан игумена. В 1995 г. назначен ректором Нижегородской ДС. С 1996 г. был председателем отдела образования и благочинным мон-рей Нижегородской епархии. В 2000 г. митр. Николаем возведен в сан архимандрита. В 2001 г. защитил канд. диссертацию в МДА, получил степень кандидата богословия. В 2004 г. Нижегородским и Арзамасским еп. *Георгием (Даниловым)*; ныне митрополит) освобожден от должности настоятеля Благовещенского муж. монастыря, ректора Нижегородской ДС, председателя отдела образования и благочинного мон-рей Нижегородской епархии. Назначен благочинным 1-го Нижегородского, Выксунского, Варнавинского и Уренского округов. С 2006 г. ректор Выксунского ДУ.

10 окт. 2009 г. решением Свящ. Синода РПЦ назначен по поставлении во епископа Павлово-Посадского викарием Московской епархии. 29 нояб. того же года хиротонисан во епископа в *Христа Спасителя храме* в Москве. Хиротонию возглавил Патриарх Московский и всея Руси *Кирилл*.

25 дек. 2009 г. утвержден в должности наместника ставропольского *Донской иконы Божией Матери*

московского муж. мон-ря (до 28 июля 2012). С 5 марта 2010 г. председатель Синодального комитета по взаимодействию с казачеством. С дек. 2010 по 2011 г. окормлял приходские храмы на территории Юго-Восточного адм. округа Москвы (Петропавловское благочиние). 22 марта того же года назначен на Ставропольскую и Невинномысскую кафедру с сохранением должности председателя Синодального комитета по взаимодействию с казачеством; включен в состав *Высшего Церковного Совета РПЦ*. 7 июня 2012 г. назначен главой новообразованной Ставропольской митрополии. 18 июля возведен в сан митрополита.

1 авг. 2012 г. указом Президента РФ включен в состав Совета по делам казачества при Президенте России. С июня по дек. 2012 г. временно управлял Георгиевской епархией.

Награжден орденами блгв. кн. Даниила Московского 3-й и 2-й степени.

Соч.: Православие — основа мировоззрения и жизненной философии казачества: Интервью // ЖМП. 2010. № 5. С. 48–53.
Лит.: Наречение и хиротония // ЖМП. 2010. № 1. С. 19–24; Определения Свящ. Синода // Там же. 2012. № 7. С. 11–12.

КИРИЛЛ (Поспелов Леонид Николаевич; 20.03.1876, с. Можаровка Городищенского у. Пензенской губ.— 18.12.1953, Пенза), архиеп. Пензенский и Саранский. Из семьи псаломщика. Лишился отца в возрасте 5 лет. Окончил начальную школу в с. Селищи Краснослободского у., затем Пензенское ДУ. В 1898 г. окончил Пензенскую ДС. Согласно автобиографическим сведениям, до революции учился на юридическом факте Саратовского ун-та, но не окончил его (ГАРФ. Оп. 6991. Оп. 7. Д. 68. Л. 4). Во время выпускных экзаменов в семинарии привлек внимание бакинского прот. Александра Юницкого редким баритональным басом, и тот предложил ему место диакона в соборе г. Баку. 1 окт. 1898 г. рукоположен во диакона к этому собору, а также назначен законоучителем бакинского 5-классного городского Михайловского уч-ща. В 1901 г. рукоположен во иерея. Служил сначала на сверхштатной должности, с 1906 г. в штате уч-ща. Одновременно был законоучителем 2-й бакинской жен. гимназии и благочинным 2-го округа церковью Бакинской губ. Просил о переводе для служения в более мягком климате из-за болезни

жены, ездил на прием к обер-прокурору Синода В. К. *Саблеру*. Обер-прокурор предложил место настоятеля кронштадтского Андреевского собора. Из смирения он отказался и был назначен в Саратов. Успешное завершение поездки к обер-прокурору о. Леонид приписывал молитвам блж. *Ксении Петербургской (Тимофеевой)*. 2000. № 3(25). С. 301–303).

10 дек. 1913 г. назначен служить в кафедральный Александро-Невский собор г. Саратова, одновременно с янв. стал законоучителем в 1-й саратовской жен. гимназии. Был ключарем саратовского кафедрального собора. Награжден набедренником (1904), скуфьей (1907), камилавкой (1915), в 1916 г. «по обстоятельствам военного времени награжден наперсным крестом, выдаваемым Святейшим Синодом». Возведен в сан протоиерея. В 1916 г. духовенством был избран, а затем назначен благочинным 1-го округа церковью г. Саратова, награжден митрой. В 1919 г. инициировал открытие при Александро-Невском кафедральном соборе «Общества милосердия» для оказания помощи семьям и сиротам лиц духовного звания, служивших при соборе.

В 1921 г. был членом Саратовского губернского Комитета помощи голодающим Поволжья (Помгол). Во время командировки в Москву получил мандат от ЦК Помгола на сбор пожертвований в пользу голодающих Поволжья в др. регионах. Ездил на Украину и в Белоруссию. В ходе поездки выступал в церквях, на фабриках и заводах. В результате поездки голодающим был доставлен железнодорожный состав, груженный мукой. Награжден грамотой ЦК Помгола, был принят патриархом свт. *Тихоном* и Председателем ВЦИК М. И. Калининым (газ. «Правда» от 21 февр. 1922; Саратовская епархия в 1917–1930 гг. 2010. С. 95; *Мануил*. Рус. иерархи, 1893–1965. Т. 4. С. 114). Получил вагон с мукой для распределения между нуждающимися Саратовской губ. по своему усмотрению (ГА Саратовской обл. Ф. Р–521. Оп. 4. Д. 26. Л. 86).

В 1922 г. примкнул к обновленцам (см. *Обновленчество*), нек-рое время входил в состав обновленческого Саратовского ЕУ. Вероятно, в марте 1923 г. принес покаяние и возвратился в Патриаршую Церковь. Продолжил служить в Саратовской епархии настоятелем Покровской ц.

В 1933 г. был арестован, в 1934 г. осужден Особой тройкой ОГПУ и приговорен к 3 годам лишения свободы. Отбывал наказание в ссылке в Казахстане. В 1934 г. овдовел. В 1935 г. повторно арестован в ссылке и осужден на 8 лет ИТЛ. Определен в Алма-Атинскую сельскохозяйственную колонию № 9 при с. Чемолган. В лагере был на общих работах, а потом из-за болезни получил должность статистика. 20 июня 1943 г. освобожден досрочно. Проживал в г. Актюбинске, работал конюхом при городской хирургической больнице. Вскоре ему было разрешено совершать богослужения по месту проживания.

В марте 1944 г. был вызван в Москву патриархом Московским и всея Руси *Сергием*. 23 марта того же года была образована Пензенская и Саранская епархия на территории Пензенской обл. и Мордовской АССР, К. был назначен ее епископом с последующим постригом и хиротонией. 29 марта пострижен в монашество Дмитровским еп. Иларием (Ильиным) с наречением имени Кирилл. 1 апр. 1944 г. в *Богоявления соборе в Елохове* хиротонисан во епископа. Хиротонию возглавил патриарх *Сергий*. К моменту прибытия К. в епархию в ней были 2 действующие церкви, в Пензе и Кузнецке. Клир, долгое время лишенный пастырского надзора, был вынужден дать отчет о состоянии дел епископу, но вступил с ним в конфликт. Особенно остро сложились отношения с двоюродным братом К. прот. Виноградским. Протоиерей перешел в др. епархию, но перед отъездом послал уполномоченному Совету по делам РПЦ заявление, содержащее клеветнические сведения о К. (*Дворжанский*. 1999. С. 359–361).

11 июля 1944 г. К. переведен на Ташкентскую и Среднеазиатскую кафедру. В Ташкенте он стремился снизить влияние на паству обновленческого прот. Г. Брицкого. В 1945 г. К. дважды ездил в Москву на совещания по подготовке Собора (*Тимаков*. 2000. № 4(26). С. 258). По пути посещал Актюбинск. Благодаря влиянию К. актюбинский городской совет принял решение об открытии городского собора. К. также ходатайствовал об открытии церквей в Алма-Ате. За время управления К. Ташкентской кафедрой была отремонтирована и освящена после ремонта Пантелеимоновская ц. Он под-

нимал вопрос о создании миссионерских кружков и сестричеств, а также просил разрешить обучение детей верующих Закону Божию на частной квартире. Одобрения его инициатива не получила, однако, согласно отчету уполномоченного Совета по делам РПЦ от Узбекской ССР, К. направил в помощь благочинным 3 священников для миссионерской работы (ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 7. Д. 68. Л. 9). В авг. 1945 г. хотел организовать певч. капеллу с правом давать духовные и светские концерты в крупных городах, а также проводить лекции «в пользу инвалидов войны, семей фронтовиков и других нужд нашей страны» (Там же. Л. 9 об.). Этот проект также не получил поддержки уполномоченного. В епархии по приглашению служили без согласия уполномоченного по делам РПЦ 3–4 незарегистрированных священника. В сент. 1945 г. К. просил патриарха *Алексия I* разрешить перенести в храм мощи свт. *Митрофана* Воронежского, которые находились в хранилище Ферганского краеведческого музея. Патриарх разрешил перенести мощи в Воронеж и поручил это дело К. с условием, что до перенесения мощи поместят временно в храме г. Ферганы (Там же. Оп. 2. Д. 613. Л. 5–6).

21 июня 1946 г. переведен на выделенную из Владимирской епархии Ивановскую и Шуйскую кафедру. Попытки К. требовать с настоятелей храмов дополнительные взносы на строительство архиерейского дома вызвали недовольство духовенства и верующих.

27 янв. 1947 г. согласно прошению переведен на Пензенскую и Саранскую кафедру. К., ссылаясь на преклонный возраст, создал при ЕУ епархиальный совет, председателем которого назначил прот. П. И. Иванова. 3 авг. 1947 г. К. освятил епархиальный дом. Весной были открыты ц. вмц. Параскевы Пятницы в Кузнецке и ц. во имя арх. Михаила в с. Лермонтове Пензенской обл., а зимой 1947/48 г.— молитвенный дом в г. Чембаре. Впосл. были открыты еще неск. храмов. В 1948 г. по его инициативе был создан миссионерский совет епархии. Большое внимание К. уделял организации церковных хоров, пел сам и любил церковное пение. 8 февр. 1949 г. по его предложению в Пензе были организованы 2-недельные пастырские курсы, на к-рых обучалось по 5 чел.

за учебный период. В 1951 г. К. возведен в сан архиепископа. По отзывам современников, он был постником, добрым человеком, хорошим проповедником. В авг. 1953 г. ушел в длительный отпуск, в дек. скончался. 21 дек. похоронен в Пензе близ сев. придела Митрофановской ц. Арх.: ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 613. Л. 5–6; Оп. 7. Д. 68; ГА Саратовской обл. Ф. 135. Оп. 1. Д. 8860. Л. 34 об.; Ф. Р-521. Оп. 4. Д. 26. Л. 36 об., 86; ГА Пензенской обл. Ф. Р-2392. Оп. 1. Д. 3. Л. 121; Оп. 2. Д. 47; Ф. Р-2391. Оп. 1. Д. 3. 9.

Лит.: Назначения на архиерейские кафедры // ЖМП. 1944. № 4. С. 10–11; Хроника // Там же. 1946. № 7. С. 3; *Лебедев М., прот.* Из Пензенской епархии // Там же. 1947. № 10. С. 36; 50-летний юбилей служения в священном сане преосв. Кирилла, еп. Пензенского и Саранского // Там же. 1949. № 2. С. 48; Памяти архиеп. Кирилла (Поспелова) // Там же. 1954. № 2. С. 18–19; *Левитин-Краснов А. Э.* Рук Твоих жар (1941–1956). Тель-Авив, 1979; *Маниул.* Рус. иерархи, 1893–1965. Т. 4. С. 114–116; *Дворжанский А. И.* История Пензенской епархии: Ист. очерк. Пенза, 1999. Кн. 1. С. 358–381; *Тимаков В., прот.* Высокопресв. Кирилл, архиеп. Пензенский и Саранский // АиО. 2000. № 3(25). С. 298–316; 4(26). С. 245–263; 2001. № 1(27). С. 285–306; он же. Святитель земли Пензенской // МЦВ. 2003. № 23(276); Письма Патриарха *Алексия I* в Совет по делам РПЦ при Совете народных комиссаров — Совете министров СССР: 1945–1970 гг. М., 2009. Т. 1. С. 80–81, 184, 723; Саратовская епархия в 1917–1930 гг.: Мемориальная записка А. А. Соловьёва // Вестн. ПСТГУ. Сер. 2. История. История РПЦ. 2010. № 4. С. 92, 94–95, 97, 99, 114, 121.

А. И. Мраморнов

КИРИЛЛ (Соколов Виктор Иванович; 31.07.1883, Москва — 31.08.1937, Темниковский ИТЛ, Мордовская АССР), еп. Пензенский. Из семьи священника. Отец был настоятелем домового храма при Софийской детской больнице в Москве. В 1897 г. Соколов окончил Заиконоспасское ДУ, в 1903 г.— Московскую ДС. Учился на 1-м курсе историко-филологического отделения Московского ун-та. В 1907 г. поступил в МДА. 3 апр. 1910 г. принял монашеский постриг с именем Кирилл, был рукоположен во диакона, 10 апр. того же года — во иерея. В 1911 г. окончил МДА со степенью кандидата богословия. Определен в Пермскую ДС преподавателем гомилетики, литургики и практического руководства для пастырей. 6 окт. 1912 г. переведен в Тифлисскую ДС. 9 авг. 1913 г. назначен смотрителем Мысковского ДУ. С 12 авг. 1914 г. смотритель Бельского ДУ, с 20 янв. 1917 г. смотритель Купянского ДУ. В кон. 1917 г. был возведен в сан архимандрита; по имеющимся сведениям,



некое время исполнял обязанности наместника *Новоспаского московского в честь Преображения Господня муж. мон-ря*. В 1919 г. проживал неск. месяцев в *Киево-Печерской лавре*. В кон. того же года стал настоятелем *астраханского во имя Иоанна Предтечи муж. мон-ря* (официально мон-рь был закрыт, но монашеская община сохр.). Принимал в мон-ре во время болезни Астраханского архиеп. Палладия (Соколова).

9 дек. 1921 г. К. был хиротонисан во епископа Феодосийского, но, видимо, на кафедру не прибыл. С 1922 г. епископ Любимский, викарий Ярославской епархии. В том же году, во время кампании по *изъятию церковных ценностей*, был осужден в Ярославле на 2 года лишения свободы. С авг. 1924 г. проживал в Иркутске. 11 сент. того же года назначен епископом Нижнеудинским, викарием Иркутской епархии, временно управляющим Иркутской епархией. Игнорировал предложения обновленцев (см. *Обновленчество*) принять участие в подготовке «3-го Поместного Собора» с целью объединения обновленчества и Патриаршей Церкви. После того как местные власти отказали К. в регистрации, 9 окт. 1925 г. уехал из Иркутска. В нояб. того же года назначен епископом Феодосийским, викарием Таврической епархии. 14 июля 1926 г. арестован в Москве по обвинению в «распространении дискредитирующих советскую власть сведений». 17 авг. решением Коллегии ОГПУ освобожден из-под стражи под подписку о невыезде, 17 сент. дело в отношении К. было прекращено, и он выехал в Полоцк.

В кон. 1926 г. назначен епископом Саранским, викарием Пензенской епархии. В февр. 1927 г. прибыл в Пензу. После ареста Пензенского еп. *Филиппа (Перова)* К. фактически исполнял обязанности управляющего Пензенской епархией; 7 сент. 1927 г., после высылки еп. Филиппа из Пензы, был назначен управляющим Пензенской епархией, именовался при этом епископом Краснослободским. С 24 авг. 1928 г. епископ Пензенский. Занимал непримиримую позицию по отношению к обновленчеству. По сообщению обновленческого журнала, считал обновленческих священников еретиками и не признавал крещений, совершенных ими (Уральские церковные ведомости. Свердловск, 1928. № 5/6. С. 8). Негативно

воспринял «Декларацию» 1927 г. заместителя патриаршего местоблюстителя митр. *Сергия (Страгородского)*; в посл. патриарх Московский и всея Руси). По данным советских следственных органов, получив текст «Декларации», К. провел совещание священников, на к-ром было принято решение при формальном признании митр. *Сергия* главой высшей церковной власти фактически отказаться от исполнения его распоряжений в отношении сотрудничества с гос. властями. В материалах следствия также говорилось о связях К. через сосланного в Пензу бывш. проф. МДА С. С. *Глаголева* с идеологом *иосифлянства* прот. Ф. К. *Андреевым*.

18 дек. 1928 г. К. был арестован в Пензе вместе с *Глаголевым* и проживавшим в Пензе в ссылке еп. *Нифонтом (Фоминым)*. В 1929 г. осужден за нарушение налогового законодательства на год принудительных работ. 13 янв. 1931 г. вновь арестован. Проходил по следственному делу «Пензенского филиала Всесоюзной церковно-монархической организации «Истинно-Православная Церковь»» вместе с большой группой священнослужителей Пензенской епархии. К. обвиняли в организации «филиала ИПЦ» и руководстве его работой, в «контрреволюционной деятельности посредством проповедей», в хранении и распространении лит-ры «контрреволюционного содержания» (напр., брошюры проф. богословия прот. П. Я. *Светлова* «Сказки безбожников о Христе»). На Пасху 1931 г. К. и его единомышленникам-заключенным удалось совершить в тюремной камере пасхальную заутреню и литургию (им тайно передали вино для Евхаристии, чашей служила жестяная кружка). 2 янв. 1932 г. решением Коллегии ОГПУ К. был приговорен к 10 годам лагерей. С июня того же года отбывал заключение в Темниковском ИТЛ на территории Мордовии.

По заявлению лагерной администрации, К. с первых дней содержания в лагере вел «антисоветскую агитацию». В следственном деле приводятся слова, сказанные им заключенным: «Гонения, которым подвергается религия и духовенство, есть повторение первых веков христианской веры, но христианство уничтожит эти напрасные потуги. Нас загоняют в подполье, как это было во времена Юлиана Отступника, но в пепле будут искры, и при

первой возможности будет пламя. Власть взялась уничтожить то, что создано самим Богом, но Бог поругаем не бывает, и все это разлетится как пух» (Архив УФСБ РФ по Респ. Мордовия. Д. 8012-с. Л. 1 об.). В 1935 г. был лишен зачета (дней ударной работы, к-рые засчитывались как неск. дней заключения) за 2 квартала; в нач. 1937 г. лишен зачета за все время пребывания в лагере. В авг. того же года против К. было возбуждено новое дело по обвинению в «активной антисоветской агитации среди заключенных и распространении контрреволюционных листовок». Допросов К. не проводилось. 22 авг. 1937 г. приговорен Особой тройкой при НКВД Мордовской АССР к расстрелу. Приговор приведен в исполнение в лагере 31 авг. того же года.

Арх.: ГБУ ЦГА Москвы. Ф. 229. Оп. 4. Д. 3974; ЦА ФСБ РФ. Д. Р-26039; Архив УФСБ РФ по Респ. Мордовия. Д. 8012-с.
Лит.: *Мануил*. Рус. иерархи, 1893–1965. Т. 4. С. 124–125; За Христа пострадавшие. Кн. 1. С. 575; *Дубинский А. Ю.* Московская ДС: Алф. список выпускников 1901–1917. М., 1998. С. 87; *Дворжанский А. И.* История Пензенской епархии. Пенза, 1999. Кн. 1: Ист. очерк. С. 306–307, 330–331, 336, 490; *Зелёва С. В.* Сурская Голгофа: Пензенская епархия в годы гонений (1917–1941). Пенза, 2007. С. 83, 109, 168–169.

Д. Н. Н.

КИРИЛЛ [болг. Кирил] (Стоичков Коста; 15.07.1832, Берковица, близ совр. Монтаны, Болгария – 21.05.1914, Видин), митр. Видинский. Начальное образование получил в родном городе. Рано осиротел; стал послушником в Чипровском мон-ре, где в 1857 г. был пострижен в монашество и вскоре рукоположен во диакона. В 1858 г. поступил в Духовную семинарию в Сремски-Карловци в Сербии. В 1863 г. вернулся на родину и поселился в Видине. По жалобе митр. Видинского грека Паисия был обвинен в заговоре против османской власти, арестован и отправлен в ссылку в г. Сивас (М. Азия). Освобожден в 1866 г. С 1870 г. служил диаконом в храме в Тулче (ныне Румыния) и был учителем. В том же году был рукоположен во иерея и вскоре возведен в сан архимандрита. В 1872 г. в К-поле Болгарским экзархом *Анфимом I* был хиротонисан во епископа Белоградчикского и назначен викарием *Видинской епархии*. С кон. 1874 г. управлял Скопской епархией, а 23 июля 1875 г. был избран Скопским митрополитом. В 1877 г., после начала русско-тур. войны, был





Еп. Кирилл (Терлецкий).
Гравюра. XVII в.

вынужден покинуть кафедру. Жил в К-поле, затем в Софии. С 1887 г. управлял Софийской епархией, а с кон. 1888 г., после смерти экзарха Болгарского и митр. Видинского Анфима, — Видинской епархией. 21 марта 1891 г. избран митрополитом Видинским. Заботился о развитии церковного просвещения. Начал возведение кафедрального собора во имя вмч. Димитрия Солунского в Видине. В 1902 г. передал 50 тыс. левов на строительство Духовной семинарии в Софии. Был похоронен в кафедральном соборе вмч. Димитрия Солунского в Видине. 26 сент. 2012 г. его останки были извлечены из гробницы, положены в раку и помещены в соборе вмч. Димитрия Солунского. В Видинской епархии идет сбор материалов для его канонизации.

Лит.: Цацов Б. Архиепископ на Българската Православна Църква. София, 2003. С. 168–169; он же. Летопис на Българската Православна Църква. София, 2012. Т. 1: История и личности. С. 137, 393.

КИРИЛЛ (Терлецкий Кирилл Семенович; † 21.05.1607, Луцк, (совр. Украина)), правосл., затем униат. еп. Луцкий и Острожский, один из инициаторов и лидеров *Брестской унии 1596 г.* Время и место рождения К. неизвестны. Терлецкие были мелким шляхетским родом герба Сас в Перемышльском воеводстве, происходили из с. Терло над р. Стрвяж (ныне Старосамборский р-н Львовской обл.). В с. Терло имелся принадлежавший Терлецким правосл. мон-рь. В кон. XVI — нач. XVII в. Терлецкие владели на Пинщине и Берестейщине неск. именьями: дер. Особовичи, селами Гривковичи и Дубое, городами Мотоль и Речица, селами Корсунь, Тевковичи, Пирковичи (Перковичи). Древнейшее свидетельство о священнослужителях из этой семьи в Перемышльской правосл. епархии датируется 1-й пол. XVI в.: в 1528–1549 гг. Перемышльскую кафедру занимал Лаврентий (Терлецкий). Известен Феодосий (Терлецкий), игум. Уневского мон-ря в 1590–1597 гг., в 1596 г. в актах Холмщины отмечен войский Феодор с Терли Терлецкий, отец Холмского еп. Мефодия (Терлецкого; 1630–1649).

В 1576 г. Кирилл Терлецкий являлся священником замковой ц. св. Димитрия в Пинске, протопопом Пинска. Ц. св. Димитрия была кафедральным храмом Пинско-Туровской епархии, считалась главной го-

родской святыней (в Пинске в XVI в. имелось 16 правосл. храмов). Протопоп Кирилл был женат, имел дочь Анну, к-рая вышла замуж за шляхтича из Пинска И. Ф. Велятицкого, пинского земского писаря. Кроме близких родственников (брата Яроша и его жены Марии Туровны (Марины Богухваловны), их сына Ивана и 5 дочерей) в Луцке протопopa Кирилла окружали выходцы из Перемышльской земли и Пинска.

После смерти нареченного на Пинскую кафедру Андрея Русина († 1576) «паны-рады» избрали Пинско-Туровским епископом протопopa Кирилла Терлецкого (по-видимому, это произошло в период «бескорольевья», после бегства во Францию в июне 1574 польск. кор. Генриха). Вероятно, избранию способствовал кн. *Константин Константинович Острожский*, в 1573 г. получивший влияние на замещение местной кафедры. По-видимому, к 1576 г. протопоп Кирилл овдовел, перед епископской хиротонией он принял постриг с сохранением имени. «Паны-рады» дали К. грамоту на кафедру и ее именья и отправили его к Киевскому митр. *Ионе III (Протасевичу)*, к-рый возглавил епископскую хиротонию К. После того как на польск. престол взшел кор. *Стефан Баторий*, К. обратился к нему за подтверждением поставления на Пинско-Туровскую кафедру, 8 июля 1576 г. король дал епископу соответствующий привилей. В грамоте подчеркнуты достоинства К.: он был «целомудренным», «степенным» в духовных делах, «в Писме Святем» обученным. Документ содержит требования, к-рые власти Речи Посполитой предъявляли к правосл. архиепископам: епископы должны ставить ду-

ховных лиц, осуществлять над ними надлежащее управление, следить «за набоженством во всяких справах духовных» и «богомольством» в церквах епархии. К. мог «принимать» церковные владения в Пинске, Турове и во всех др. приходах епархии на «свою» пользу. Известно, что именья кафедры были небольшими.

По просьбе К. кор. Стефан Баторий 21 февр. 1578 г. дал привилей о невмешательстве владельцев именья на территории Пинско-Туровской епархии в церковные дела. 20 июля 1582 г. король вернул К. церковную вотчину Неньковичи, присвоенную землянином М. Тенюкой, с подтверждением прав епископа на именье. 27 авг. 1582 г. владыка внес жалобу в брестские гродские книги на пинского подстаросту кн. Льва В. Ф. Воронцекого, к-рый ограбил ц. Св. Духа в Пинске. В 1584 г. архиепископ жаловался королю на преследования со стороны пинских гродских чиновников, к-рые судили священников, сажали под арест; подвергались притеснениям и правосл. мещане: им не разрешалось торговать на рынке. 31 июля 1584 г. король приказал старосте кн. Янушу Збаражскому прекратить насилие. В 1584 г. К. вновь жаловался королю на кн. Збаражского. Епископ обвинил старосту в притеснениях пинских церквей, в нападении и ограблении ц. Св. Духа, подал жалобу о сокрытии доходов с пинского старостства на соборную владычную церковь и на др. храмы. (К. сообщил, что построил ц. Св. Духа на участке еврея Мошки Абрамовича, к-рого крестил; Мошка Абрамович пожертвовал свои землю и дом Церкви «на вечные времена».) Существуют многочисленные свидетельства о столкновениях К. с пинскими властями, при этом источники не фиксируют конфликтов в Туровской части епархии — во владениях кн. Острожского. 15 февр. 1585 г. К. исходатайствовал у короля своим церковным людям освобождение от дачи подвод послам и гонцам господарским и др. лицам и право производить местную торговлю без платежа пошлин.

В 1583 г. в Киевскую митрополию отправились посланники К-польского патриарха *Иеремии II* протосинкелл Никифор, архим. Дионисий и переводчик Федор. Их поездка была вызвана попыткой введения по указу кор. Стефана Батория в Польше и Литве григорианского



календаря не только среди католиков, но и среди иноверцев, в т. ч. православных. Королевское распоряжение вызвало волнение среди православных, и кн. Острожский отправил письмо К-польскому патриарху, в к-ром просил наставлений. Из-за татар. набегов на Юж. Русь патриаршие послы не смогли туда добраться, но отправили Федора для доставки патриарших грамот (кн. Острожскому, Киевскому митр. Онисифору (Девочке) и др.). Протосинкелл Никифор и архим. Дионисий написали 28 апр. 1583 г. К., чтобы он, равно как и митрополит и все епископы, рассказал о происходивших притеснениях православным от латинян Федору для передачи патриарху. Кроме того, К. должен был оказать поддержку Федору «в помощь учения и книг купования внешних любомудрцев ученых теологов». Послание греков к К. было опубликовано в Остроге в 1598 г. в составе сб. «Книжица».

Можно предположить, что по протекции К. его дядя Афанасий (Терлецкий) в 1584 г. стал архимандритом *Лецинского в честь Рождества Пресв. Богородицы мон-ря* под Пинском, а в 1588 г. занял Полоцкую кафедру. Последний документ, подписанный К. как Пинским и Туровским епископом, датируется 2 июня 1585 г. (Б-ка Вильнюсского ун-та. ОР. F5-V4-915. Л. 1-1 об.; печать на документе представляет редкую сфрагистическую традицию: на ней изображены профили 2 святых (на печати К. под грамотой Брестского Собора 1596 г. об унии помещены изображения шляхетских гербов, в т. ч. семейного герба Сас)).

После того как 18 февр. 1585 г. Луцкий и Острожский еп. *Иона (Борзобогатый-Красенский)* был приговорен к баниции, К. получил от короля 9 мая 1585 г. номинационную грамоту на Луцко-Острожскую кафедру. По-видимому, назначение состоялось по ходатайству кн. Острожского (в письме Яна Замойского П. Тилицкому от 8 апр. 1585 говорится, что Луцкой епархией должен руководить приятель киевского воеводы). Анонимный автор кн. «Пересторога» также был уверен в том, что К. получил Луцкую епископию «по представлению князей пана воеводы киевского... и в большой ласке у него был».

Когда 9 сент. 1585 г. королевский коморник начал вводить К. в управ-

ление Луцкой епархией и передавать ему соборную ц. св. ап. Иоанна Богослова, то оказалось, что невестка еп. Ионы (Борзобогатого-Красенского) Анна Василева Борзобогатая и ее сыновья Константин и Василий забрали из луцкого собора 16 грамот, подтверждавших имения кафедры, пергаменное Евангелие и драгоценную утварь. При передаче новому владыке архиерейских имений обнаружилось, что нек-рые из них разорены еп. Ионой и его детьми, другие обменены, третьи подарены им его родным. К. предал суду «капитулу епископии Луцкой», обвинив клирошан в том, что они вместе с покойным епископом разорили имения кафедры. В мае 1586 г. клирошане и в суде в Луцке, и перед митрополитом объяснили, что они ни в каких сделках еп. Ионы по имениям не участвовали. К. получил обратно часть церковного имущества, используя разные способы, включая вооруженное нападение; по обычаю тогдашних магнатов, К. имел собственные пушки и отряд вооруженных гайдуков.

Обширные имения Луцкой кафедры были разрознаны по территории епархии. Отдельные группы имений создавали волости, что облегчало управление ими. Так, в состав Рожичской волости входило 6 церковных поселений (Рожиче, Жолобов, Подтопольное, Кобче, Воля (Пожарище) и Дубище). Имениями заведовали наместники (урядники), обычно родственники архиерея. Брат епископа Ярош в 1595 г. управлял мест. Рожиче с приселками. Епископским урядником был В. Г. Терлецкий, двоюродный брат К. 3 янв. 1600 г. в Луцком городском суде жаловался на задолженность по оплате обыватель Перемышльського повета шляхтич И. Терлецкий, который еще в 1593 г. был приглашен К. и Ярошем на службу к епископскому двору, заведовал церковным имением Теремное (ныне в черте Луцка). В жалобе епископа от 31 мая 1591 г. упоминается его служебник П. Терлецкий, который управлял мест. Фалемичи (Хвалимичи) (ныне село Владимир-Вольнского р-на Волынской обл., Украина). Часть церковной земельной собственности К. сдавал в аренду. В 1586 г. он сдавал в аренду имение Будераж. Накануне поездки в Рим в 1595 г. епископ с разрешения короля отдал в аренду нек-рые поместья Луцкой кафедры, из полученных

средств оплатил долги и взял себе на дорогу. Брат епископа Ярош в 1595 г. получил в аренду церковное имение Рожиче с приселками. В 1597 г. с. Липляны было передано шляхтичу А. Духновичу (Дахновичу), в аренду отданы корчмы в Буще, Пелче и Будераже.

Имения кафедры часто подвергались грабежу со стороны местных землевладельцев. В 1590 г. К. обратился к князю Острожскому, имевшему обширные владения на территории Луцкой епархии, и жаловался ему на его наместников и старост, что они притесняют правосл. священников. 16 июня князь дал приказ всем своим наместникам и старостам не вмешиваться в дела, подлежащие власти епископа. В 1591 г., воспользовавшись отсутствием К., польский луцкий Ждан Боровицкий завладел епископским двором в Остроге. Архиерей принес жалобу кн. Острожскому, но Боровицкий рассказал князю о преступлениях Луцкого епископа, и с того времени К. лишился расположения киевского воеводы. 4 окт. 1590 г. К. вместе со своей капитулой принес жалобу на королевского секретаря М. *Броневского* за захват имения Луцкой кафедры Фалемичи. К. имел острый конфликт с принявшим католичество луцким старостой А. Семашко, который препятствовал совершению православного богослужения в луцком замке, где находились правосл. собор и архиерейский дом, приказывал стрелять по собору из ружей. Большой урон имениям Луцкой кафедры был нанесен во время восстания С. Наливайко (1594–1596).

Активизация внутренней жизни Киевской митрополии связана с приездом в Речь Посполиту К-польского патриарха Иеремии II (Траноса) в 1588–1589 гг. В Бресте патриарх возвел К. в достоинство патриаршего экзарха (грамота от 14 авг. 1589). К. получил руководство над духовными делами митрополии, ему был поручен надзор за епископами, экзарх имел право не только исправлять архиереев, но и запрещать «негодных». Это была новая должность в Западнорусской Церкви, ее учреждением патриарх открыто вызвал недоверие Киевскому митр. *Михаилу (Рагозе)*; по мнению исследователей, в митрополии появилось санкционированное патриархом двоевластие. Иеремия II дал на имя К. ту же самую грамоту, какую





ранее в Вильно дал на имя митр. Михаила: о недопущении приходящих из стран Востока духовных лиц совершать к.-л. церковные дела в Киевской митрополии. После переезда патриарха в Замостье он вызвал туда неск. западнорус. епископов, в т. ч. К., подверг их суду и отпустил с миром, преподав благословение; в частности, патриарх отменил навечно любые претензии к К. В сент. 1589 г. К. еще раз ездил на встречу с патриархом в Красновостав вместе с Перемышльским еп. Арсением (Брылинским). В окт. патриарх находился в Тернополе (ныне Тернополь), где состоялся суд над Львовским еп. Гедеоном (Балабаном) в связи с его конфликтом с Львовским братством, на суде присутствовал и К. Конфликт был разрешен в пользу братства. Неск. грамот патриарха были подписаны в т. ч. К. (здесь он не назван экзархом). После отъезда Иеремии II К. 20 июня 1590 г. участвовал в созванном по благословию патриарха с целью проведения церковных реформ Брестском Соборе (см. *Брестские Соборы*), на к-ром Львовское братство было освобождено от власти еп. Гедеона.

Сразу после Собора был создан документ, где западнорус. епископы впервые открыто высказали намерение заключить унию с католич. Церковью. В грамоте кор. *Сигизмунду III* от 24 июня 1590 г. епископы Луцкий, Холмский, Турово-Пинский и Львовский выразили желание подчиниться власти папы Римского, если король и папа утвердят «артикулы», к-рые представят им епископы. Униат. инициатива не случайно появилась сразу после Брестского Собора, очевидно, архиереи были недовольны решением Собора, принятым под влиянием Киевского митр. Михаила, об изъятии Львовского братства из-под власти местного епископа. По свидетельству Холмского еп. Дионисия (Збируйского), западнорус. архиереи увидели в этом решении стремление митр. Михаила усилить свою власть над ними. По-видимому, подготовленное 4 архиереями письмо не было передано королю в 1590 г., т. к. ответ Сигизмунда последовал лишь в марте 1592 г. Возможно, епископы решили передать грамоту, когда им стало известно о намерениях Львовского братства добиваться от К-польского патриарха суда над

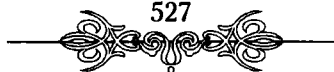
недостойными архиереями и смещения их с кафедр (в 1592 Львовское братство обратилось к патриарху Иеремии II с просьбой прислать в Речь Посполиту патриаршего экзарха для суда над епископами). Одобрив намерения епископов, кор. Сигизмунд III гарантировал, что они сохраняют за собой свои кафедры, какие бы санкции по отношению к ним ни предприняли патриарх и митрополит.

Подробная программа церковных реформ была разработана на Соборе в Бресте в 1591 г., в к-ром участвовал в т. ч. К. Решения Собора предусматривали ограничение вмешательства светских людей в церковные дела, укрепление церковной автономии, усиление власти епископов. Луцкий епископ подписал соборную грамоту от 26 окт., грамотой от 27 окт. К. был включен в состав комиссии по исправлению церковных книг (вместе с киево-печерским архим. *Никифором (Туром)* и гродненским протопопом Нестором Козмичем). Епископы должны были получать из мон-рей деньги на книгоиздание и передавать К., который их распределял между Львовской и Виленской типографиями. Полномочия, предоставленные К., были связаны с соборным решением, чтобы братства «без воле и благословенья пастырей своих ничего не становили и книг новых и вымыслов своих не друковали». К., по-видимому считавшийся наиболее образованным среди западнорус. епископов, должен был выступить в роли цензора (сведений о выполнении им таких функций нет). В разное время К. оказал поддержку неск. изданиям Виленской братской типографии. Не ранее 1585 г. «за выдатком, або накладом, на то велебного его милости епископа Луцького и Острозкого отца Кирилла Терлецакого» была издана книга прп. Максима Грека «О крестном знамении». По благословию К. в Вильно в 1586–1593 гг. увидело свет «Поучение епископское новоставленному иереєви».

На Собор в Бресте 24 июня 1594 г. прибыли всего 3 иерарха: митр. Михаил (Рагоза), Владимиро-Волынский еп. Ипатий (Потей) (см. *Потей Ипатий*) и К. Инструкция послам виленского Свято-Троицкого братства на Собор предусматривала усиление роли мирян в Церкви и ограничение власти епископов. Послы

виленского братства предложили, чтобы патриарший экзарх назначался из К-поля или избирался из местных иерархов. Братчики также считали, что собранные с епархий средства на школы должны передаваться не К., а Ипатию (Потей). Предложения братства были отклонены епископами — участниками Собора, конфликт между мирянами и иерархами обострился, что заставило последних принять окончательное решение об унии. К. не подписал соборную грамоту.

27 июня, сразу же после Собора, в г. Сокале (ныне Львовской обл., Украина) состоялась встреча епископов: Луцкого К., Львовского Гедеона (Балабана), Перемышльского *Михаила (Копыстенского)*, Холмского Дионисия (Збируйского), ими было принято окончательное решение о подчинении папе Римскому. К. были даны полномочия вести соответствующие переговоры. Участники встречи письменно заявили о согласии заключить унию и обсудили нек-рые условия ее принятия. Были составлены адресованные папе *Клименту VIII* «артикулы» — условия, на к-рых епископы соглашались на подчинение Киевской митрополии его власти. Текст документа, по-видимому, дополнялся и переделывался, после того как в кон. 1594 г. к вышеназванным епископам присоединились при посредничестве К. митр. Михаил (Рагоза) и еп. Ипатий (Потей). В февр. 1595 г. К. передал «Артикулы» в Кракове королю «тайно, из-за страха перед князем Острожским, киевским воеводой» (см.: *Макарий*. История РЦ. Кн. 5. С. 481. Коммент. 232). В сплочении правосл. архиереев вокруг замысла об унии активную роль играл католич. Луцкий еп. *Бернард Мацеёвский*, поддерживавший тесные отношения с К. Важные решения были приняты на встрече Мацеёвского, К. и Ипатия (Потей) в кон. 1594 г. в Торчине, имени Мацеёвского под Луцком. На съезде правосл. епископов в июне 1595 г. был составлен окончательный текст условий, на к-рых они соглашались подчиниться власти папы (из 33 статей); условия были обращены к папе и к кор. Сигизмунду III. Окончательному тексту условий унии предшествовал документ под заголовком: «Соглашение духовенства латинского и русского при посредничестве еп. Кирилла Терлецакого,





епископа Луцкого, с ведома его королевской милости и панов сенаторов» (Там же. С. 482–483. Комментар. 237).

Изменивший планам унии Львовский еп. Гедеон (Балабан) 1 июля 1595 г. внес во владимирские гродские книги протестацию с обвинением К. в фальсификации документов: якобы К. как патриарший экзарх получил от епископов, в т. ч. от Гедеона, чистые бланки с подписями («мембраны», «бланкеты») и в 1590 и 1594 гг. вписал в них требования заключения унии с католич. Церковью без ведома еп. Гедеона. По-видимому, Львовский епископ подал протестацию против К. под влиянием кн. Острожского, стремившегося остановить процесс подготовки унии: в июне 1595 г. состоялась встреча Гедеона (Балабана) с кн. Острожским, на к-рой князь убедил епископа помириться с Львовским братством и остаться в Православии. Известно о намерении Гедеона пикетировать гродский уряд, чтобы обжаловать «тые мамрамы, которые не в то дал, но на што другое». Аналогичную протестацию против К. подал Перемышльский еп. Михаил (Копыстенский), также пересмотревший свои взгляды на унию. На обвинения отвечали К. (протестация не сохр.) и Дионисий (Збируйский). Несостоятельность обвинений Гедеона (Балабана) и Михаила (Копыстенского) против Луцкого епископа была раскрыта исследователями в XIX в., показавшими, что в 1590–1594 гг. в подготовке к унии, координатором к-рой был К., участвовали как еп. Гедеон, так и еп. Михаил. Несмотря на то что анализ грамоты королю об унии 4 епископов от 24 июня 1590 г. (РГИА. Ф. 834. Оп. 4. Д. 652. Л. 2) показывает, что текст и подписи в ней были сделаны в разное время, из хода событий в 1590–1594 гг. ясно, что в эти годы Гедеон и Михаил (Перемышльский епископ с 1591) были единодушны с К. в стремлении к переходу под власть папы Римского.

В качестве представителей западнорус. епископата К. и Ипатий (Потей) находились в Риме в нояб. 1595 — марте 1596 г. с целью заключения унии с католической Церковью. Папа Климент VIII и его окружение в полной мере воспользовались затруднительным положением западнорус. архиереев. Представленные епископами условия унии официально не

обсуждались, об их утверждении папой не было и речи. К епископам Киевской митрополии и их пастве отнеслись как к «схизматикам», ходатайствующим о их принятии в лоно Римско-католической Церкви. Акт подчинения Киевской митрополии Риму имел место 23 дек. 1595 г., когда Ипатий и К. зачитали перед папой исповедание веры «по форме, предписанной для греков, возвращающихся к единству с Римской Церковью». Сохранение духовенством Киевской митрополии к.-л. особенностей правосл. вероучения исключалось; Римская курия не предприняла усилий для того, чтобы побудить польск. Церковь согласиться на уравнивание в правах католич. и униат. духовенства. К. и Ипатий не имели полномочий на заключение унии на таких условиях, но и отказаться от унии они не могли, т. к. в этом случае король не гарантировал западнорус. архиереям сохранение их кафедр.

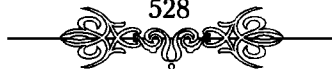
О действиях Ипатия (Потей) и К. в Риме было известно в Речи Посполитой. Во время генеральной сейма в Варшаве (26 марта — 6 мая 1596) депутаты от воеводств Киевского, Волынского, Минского, Новогрудского, Полоцкого и др. подали от своих избирателей просьбу королю, чтобы Ипатий и К. были лишены сана, т. к. они без ведома православных и К.-польского патриарха ездили в Рим, признали власть папы и изменили правосл. вероучению. Послы требовали поставления на Владимирско-Волынскую и Луцкую кафедры новых архиереев. Такую же просьбу подал на сейме королю лично от себя кн. Острожский. Никакого распоряжения по этим просьбам от короля не было сделано, и в последний день сейма киевский воевода и депутаты от православных объявили о том, что они не будут признавать Ипатия и К. епископами и не допустят осуществления их власти в своих владениях. 5 мая кн. Острожский внес от своего имени протест против названных епископов в акты книги сейма, а депутаты внесли на следующий день 2 таких же протеста в радзиевские гродские книги. Копии этих протестов были разосланы по воеводствам. Подобные протесты вносились тогда в акты книги и в др. городах, в т. ч. в Вильно. Ввиду этих обстоятельств К. обратился к королю с просьбой о выдаче ему новой гра-

моты на Луцкую епископию (взамен якобы утраченной) и получил ее 21 мая. Через неск. дней король предоставил К. в пожизненное управление *кобринский во имя Всемиловитого Спаса мон-рь* со всеми имениями. По нек-рым данным, в 20-х числах мая 1596 г. на совещании Ипатия и К. с митр. Михаилом (Рагозой) обсуждался вопрос о подготовке Собора, на к-ром будет объявлено о принятии унии.

Накануне Брестских Соборов (Соборы прошли 6–10 окт. 1596) Луцкий епископ никак себя не проявил в отличие от митр. Михаила (Рагозы) и еп. Ипатия (Потей), занимавшихся активной деятельностью в пользу унии. В последние предсоборные недели практическими мероприятиями руководила, как представляется, католич. сторона. 6 сент. король пригласил западнорус. епископов — сторонников унии в Каменец-Литовский, имение еп. Бернарда Мацеёвского. Перед епископами и митрополитом выступил Мацеёвский, затем западнорус. иерархи подписали текст исповедания веры, к-рый был отправлен в Рим.

На униат. Соборе 1596 г. Луцко-Острожская епархия была представлена только К. На правосл. Соборе от Луцкой епархии присутствовали 22 духовных лица и 29 мирян. Из волынского духовенства на Соборе были луцкий и острожский протопопы, архимандриты крупнейших монастырей, священники и монахи. Светскую часть представлял цвет местной шляхты во главе с кн. Острожским, земские чиновники и писари. Об участии К. в униат. Соборе можно судить по его подписям под постановлениями: под декларацией об унии 8 окт. 1596 г., под 2 грамотами от 9 окт. 1596 г. и грамотой от 10 окт. 1596 г. (митрополит и епископы лишили сана противников унии). К. участвовал в торжественной литургии, состоявшейся после униатского Собора в лат. кафедральном соборе Луцка.

Период после заключения Брестской унии был отмечен острой борьбой между православными и греко-католиками, в к-рой гос. власть сразу же встала на сторону последних. Волынская шляхта и магнатерия оказывали сначала упорное сопротивление К. и Ипатю (Потей), послы волынской шляхты активно добивались низложения К. и Ипатия (Потей) на генеральном сейме



в 1598 г. Впрочем, уже в 1597–1598 гг. обозначился раскол и часть шляхты выступила в поддержку К. Тяжелым ударом для К. стало отнятие кн. Острожским в 1597–1598 гг. «подострожских» владений Луцкой кафедры, принадлежавших ей с 1-й пол. XVI в., с селами Вел. Мизоч, Будераж, Буша, Пелча, Борщовка, Точевики и Мал. Мизоч. Тогда же был изъят владычный двор в околном Острожском замке. Попытки К. вернуть владения через суд успеха не имели.

В 1598 и 1603 гг. на Волыни имел место переход представителей шляхты в унию, участие в событиях К. не отмечено. Свидетельство о том, что К. не предпринимал активных действий для утверждения в своей епархии унии, содержится в письме униат. митр. Ипатия (Потя) к кор. Сигизмунду III от 25 апр. 1604 г. Митрополит писал, что К. «тяжел на подъем», не приезжает на епископские съезды и имеет на Потя «какой-то скрыто обиженный умысел». К. не участвовал ни в каких общениат. начинаниях, оправдываясь нищетой, хотя, по мнению Потя, имел значительные доходы. По-видимому, при принятии унии для К. было важно сохранение за собой кафедры, а не проведение реформ, к-рые приблизили бы правосл. Церковь к католической.

Известно о неск. случаях гонений со стороны К. на священников, не принявших унию. В правосл. Брестском Соборе 1596 г. участвовал луцкий протопоп-наместник (очевидно, священник кафедральной ц. св. Иоанна Богослова) Иоанн Вацута, доверенное лицо К.: в 1594 г. он упоминается как протопоп по делам имений Луцкой кафедры, от имени К. он вносил документы в луцкие городские книги. Как участник правосл. Брестского Собора протопоп Иоанн был отлучен униат. Собором. После Брестских Соборов Иоанн Вацута в источниках не встречается. В авг.—окт. 1598 и 1599 г. в луцком суде рассматривалось дело по обвинению К. в утоплении священника Преображенской ц. в с. Чернчицы Луцкого повета Стефана Добринского, к-рый не перешел в унию. Правосл. монах-полемист *Иоанн (Вишевский)*, какое-то время живший в Луцке и знавший Луцко-Острожского архиерея, сообщил о причастности К. к неск. убийствам, совершенным в кон. 90-х гг. XVI в., в част-

ности, к убийству казначея Львовского братства Филиппа. *Мелетий (Смотрицкий)* в соч. «Trenos, to iest Lament iedyney powszechney apostolskiey Wschodniey Cerkwie...» (Тренос, т. е. Плач, единой святой католической апостольской Восточной Церкви) (Wilno, 1610) писал о К. как о «мужебойце» и развратнике. В различных преступлениях обвинял К. автор антиуниат. соч. «Пересторога», называвший епископа-униата двоеженцем и «пособником дьявола».

Сведений об управлении К. Луцко-Острожской епархией немного. Епископ занимался благоустройством прежде всего кафедральной замковой ц. св. Иоанна Богослова в Луцке. Сохранилось описание имевшихся в храме книг (почти все богослужебные): 6 Евангелий, Служебник «святительский», 2 Октоиха, 4 Минеи, 2 Триоди, учительное Евангелие, Устав, Апостол, Требник, Сборник. Известен западнорус. список 1585–1595 гг. Архиератикона (Чинovníк архиерейский), в к-ром упоминается К. Между 1595 и 1598 гг. епископ расширил и укрепил свою каменную резиденцию в Луцке, занимавшую половину луцкого замка. Второй кафедрой епархии являлся Острог, где на территории околного замка находился кафедральный собор, епископский двор. К. построил церкви во Введенском мон-ре в Дубище, в имениях кафедры Жабче и Колодеже, соорудил и «уфундовал» храм в Перковичах, имении брата Яроша, а также в Речице. Перед кончиной К. завещал 150 злотых на возведение церкви в «монастыре Пречистой Богородицы» (вероятно, в луцком Успенском жен. мон-ре, который принадлежал Луцкой кафедре). В загородной резиденции епископа Рожище, вероятно, при К. вместо старого храма была возведена Михайловская ц. В то же время в принадлежавшем кафедре с. Теремном Крестовоздвиженская ц. была ветхой; в действующем Васильевском муж. мон-ре под Луцком богослужения не совершались, монастырская церковь обветшала, фактически мон-рем управлял пан Страдомский, как отмечено в описи 1607 г., «неизвестно, по какому праву».

К. был противником братств, не допустил создания союзов мирян ни в Пинско-Туровской, ни в Луцко-Острожской епархиях (эти епархии, едва ли не единственные в Киевской митрополии, не были охваче-

ны братским движением). К. поддерживал Львовского еп. Гедео́на (Балабана) в его споре с Львовским братством. Этим иерархов связывали близкие отношения: в нач. XX в. в *жидичинском во имя свт. Николая Чудотворца мон-ре* хранилась их переписка. В одном из писем Луцкий епископ говорит об отправке им во Львов «Книги бесед» вместе с др. книгами. Отношения между епископами испортились, после того как К. в 1596 г. начал борьбу за возвращение в свою юрисдикцию Жидичинской архимандритии, переданной королем в 1586 г. Львовскому епископу. К. добивался возвращения мон-ря Луцкой кафедре в суде, совершал вооруженные нападения на территорию Львовской епархии. В кон. XVI — нач. XVII в. К. вел и др. имущественные споры. В 1600 г. вооруженные отряды слуг К. и кн. Острожского напали на Глухскую (Новомалинскую) вол., имение кн. Василия Ело-Малинского, дело об опустошении волости рассматривалось в 1604–1607 гг. в Люблинском трибунале. 20 дек. 1603 г. К. жаловался королю на притеснения со стороны луцкого старосты Н. Семашко, совершившего нападения на имения Ставок и Троещина, а также на епископскую резиденцию в Луцком замке. В 1603–1604 гг. между К. и униат. Турово-Пинским епископом шел спор за находившийся на территории Турово-Пинской епархии Кобринский мон-рь, в 1596 г. пожалованный королем К.

Точная дата и обстоятельства смерти К. известны из протестации униатской Луцкой капитулы от 15 июня 1607 г. в Луцкий городский суд. Архиерей скончался во время богослужения в кафедральной луцкой церкви, когда совершал священническую хиротонию неск. диаконов. Согласно завещанию от 2 апр. 1607 г. (К. неск. раз составлял завещания: в 1595, 1598, 1697), епископ был похоронен в соборной церкви в Луцке. Завещание было представлено к записи в луцкие городские книги священником Рожищенской церкви, членом Луцкой капитулы, духовником епископа Моисеем Подгаецким 29 мая 1607 г.

15 июня 1607 г. в Луцкий городский суд была подана протестация от членов местной униат. капитулы на зятя и брата скончавшегося епископа в связи с присвоением ими церковного имущества. Сразу после смерти

К. муж его дочери Велятицкий вывез из архиерейской резиденции имущество, оцененное в 10 тыс. злотых. От Яроша Терлецкого члены капитулы требовали вернуть старинные иконы и епископский архив, вывезенные К. и переданные брату (все имущество оценивалось в 100 тыс. злотых). 5 июля 1607 г. Сигизмунд приказал родственникам К. вернуть имущество нареченному униат. Луцкому еп. Евстафию Ело-Малинскому. В тот же день по приказу Сигизмунда королевский коморник Лука Исайковский составил описание церквей Луцка и имений Луцкой кафедры (СИЮЗР. Вып. 2. К., 1916. С. 41–64). 30 авг. Исайковский доложил, что учтенные им «все дворы и имения церковные Луцкого владычества» были переданы при участии генерального возного Луцкого гродского суда Войцеа Грушевского в ведение еп. Евстафия Ело-Малинского. Скорее всего родственники К. не вернули церковное имущество. 22 нояб. 1628 г. был подан иск на Яроша Терлецкого из-за захваченных им в 1605 г. документов Луцкой епархии, в иске упоминаются завещание епископа и протестации 1607 г.

Во время борьбы между православными и униатами за Луцкую кафедру, начавшейся в 1621 г., после смерти униат. еп. Евстафия Ело-Малинского, прах К., по всей видимости, перевезли в имение Перковичи на Берестейщине. В нач. XIX в. останки К. почиливали в деревянной часовне в Перковичах, затем были перенесены в новопостроенную церковь. В 1902 г. в церкви над захоронением К. имелась плита с кириллической надписью, в 80-х гг. XX в. плита была увезена в Минск, хранится в Музее стародавней белорус. культуры. Память о К. нашла отражение в помяннике Введенской ц. Ближних пещер Киево-Печерской лавры (XVII в.; запись вместе с родом Терлецких).

Единственный сохранившийся портрет К. неизвестного автора происходит из портретной залы униат. архиерейской резиденции в Холме.

Арх.: ЦГИАЛ. Ф. 13. Оп. 1. Д. 297. С. 625–627; Ф. 14. Оп. 1. Д. 9. С. 119–120; РГАДА. Ф. 389 (Литовская метрика). Оп. 1. № 72, 76, 80; № 278, 282; РГИА. Ф. 823. Оп. 1. Д. 155. Л. 1–2; Ф. 834. Оп. 4. Д. 652. Л. 2; Б-ка Вильнюсского ун-та. ОР. F5–B4–915. Л. 1–1 об. Ист.: АЗР. Т. 3. № 65. С. 188–189; № 133. С. 273–274; № 150. С. 293–295; АЮЗР. Т. 1. № 218. С. 260–266; АрхЮЗР. Т. 1. Ч. 1. № 80.

С. 334–337; № 107. С. 274–276; № 111. С. 280, 281; № 115. С. 292; № 124. С. 317; АЗР. Т. 1. № 64. С. 196–200; № 70. С. 217–219; № 76. С. 230–236; Т. 6. № 124. С. 285–286; АВАК. Т. 3. № 10. С. 14–17; Т. 18. № 273. С. 314; № 299. С. 347; *Мальшевский И. И.* Александрийский патриарх Мелетий Пигас и его участие в делах Русской Церкви. К., 1872. Т. 2. С. 99–100; Каталог пергаментных док-тов ЦГИАЛ, 1233–1799 / Укл.: О. А. Купчинский, Е. Й. Ружицкий. К., 1972. № 748. С. 374–377; *Купчинский О. А.* Акти та док-ти Галицько-Волинського князівства XIII – I-ї пол. XIV ст.: Дослідження. Тескти. Львів, 2004. № 20. С. 811, 812; *Тимошенко Л. В.* Берестейська унія 1596 р. Дрогобич, 2004. № 1. С. 145–146; Памятки: [Археогр. щорічник]. К., 2001. Т. 3: Архів Української Церкви. Вип. 1: Док-ти до історії унії на Волині та Київщині кін. XVI – I-ї пол. XVII ст. / Упоряд.: М. В. Довбищенко. № 113. С. 129–130; Поменник Введенської церкви в Ближніх печерах Києво-Печерської Лаври: Публ. рукописної пам'ятки другої пол. XVII ст. / Упоряд., вступ. ст.: О. Кузьмук // Лаврський альманах. К., 2007. Вип. 18. Спецвип. 7. С. 38; *Кетра Т.* Nieznane listy metropolity kijowskiego Hipacego Pocięja – ważne Zródło do początków unii Brzeskiej // *Odrodzenie i Reformacja w Polsce*. Warsz., 2010. Т. 54. С. 207–214, 217–218.

Лит.: *Иванишев Н. Д.* Сведения о начале унии, извлеченные из актов Киевского центр. архива. М., 1858; *Коллович М. О.* Литовская церк. уния. СПб., 1859. Т. 1. С. 76–95; К портрету Кирилла Терлецкого // Киев. старина. 1884. Т. 10. № 10. С. 366–369; *Миловидов А. И.* О положении православной и рус. народности в Пинском удельном княжестве и г. Пинске до 1793 г. М., 1894; *Левичий О. И.* Южнорусские архиереи в XVI–XVII вв. // Киев. старина. 1882. Т. 1. № 1. С. 49–58; *он же.* Кирилл Терлецкий, еп. Луцкий и Острозский // Памятники рус. старины в зап. губерниях, изд. П. Н. Батюшковым. СПб., 1885. Вып. 8. С. 308–341; *Макарий.* История РПЦ. Кн. 5; Кн. 6. По указ.; *Prochazka A.* Z dziejów unii Brzeskiej // *Kwartalnik historyczny*. Lwów, 1896. Rok. 10. S. 569–573; *Малевиц А.* Древняя Жидичинская архимандрия на Волини // *Волинские Ев.* 1899. Ч. неофиц. № 30. С. 824–825; *Титов Ф. И., прот.* Кирилл Терлецкий // ПБЭ. 1909. Т. 10. Стб. 401–403; *Грушевський М. С.* Історія України–Руси. К., 1994. Т. 5. С. 488–489, 501, 502, 555; 1995. Т. 6. С. 581; *Димид М.* Епископи Київської церкви (1589–1891). Львів, 2000. С. 46–47, 63–69, 71–75, 78–79, 83, 119, 130; *Кралюк П. М.* Луцько-Острозький єпископ Кирило Терлецький: Питання оцінки діяльності // *Історія релігій в Україні: Праці XIII міжнар. наук. конф.* (Львів, 20–22 травня 2003 р.). Львів, 2003. Кн. 1. С. 303–309; *он же.* Луцько-Острозький єпископ Кирило Терлецький: питання оцінки діяльності // *Психолого-педагогічні основи гуманізації навчально-виховного процесу в школі та вузі*. Рівне, 2003. Вип. 4. Ч. 2. С. 44–49; *Дмитриев М. В.* Между Римом и Царьградом: Генезис Брестской церк. унии 1595–1596 гг. М., 2003. С. 213–214; *Тесленко І.* Боротьба за Остріг: Князь Острозький проти острозького старости // *Соціум: Альманах соціальної історії*. К., 2003. Вип. 3. С. 99–120; *он же.* Інкорпорація підострозьких володінь Луцької єпископії до Острозької волості в останній чверті XVI ст. // *Релігія і церква в історії Волині: Зб. наук. праць* / Ред.: В. Собчук. Кременець, 2007. С. 46–56; *Музей старажытнабеларускай культуры* / Укл. А. А. Ярашэвіч. Мінск, 2004. С. 264; *Тимошен-*

ко Л. В. Єпископ Кирило Терлецький: Родовід і початок духовної кар'єри // *Дрогобицький краєзнавчий зб. 2005*. Вип. 9. С. 202–213; *он же.* Заповіти, смерть і поховання Кирила Терлецького // *Там же.* 2008. Т. 11–12. С. 467–483; *он же.* Діяльність єпископа Кирила Терлецького на уряді Луцько-Острозької кафедри // *Studia z dziejów i tradycji metropolii Kijowskiej XII–XIX w.* / Red. A. Gil. Lublin, 2009. S. 193–211; *он же.* Князь Василь-Костянтин Острозький і єпископ Кирило Терлецький: До проблеми взаємовідносин світського і релігійного лідерів Волині доби Берестейської унії // *Kościoł unicki w Rzeczypospolitej* / Red. W. Walczak. Białystok, 2010. S. 169–185; *он же.* Берестейська унія 1596 р. Дрогобич, 2004. С. 10–164; *Кетра Т.* Konstancy Wasył Ostrogski (ok. 1524/1525–1608): Wojewoda kijowski i marszałek Ziemi Wołyńskiej. Toruń, 1997. S. 94, 98, 132–133, 138–140, 144–145, 155–156, 166, 216; *Teptowa W.* Eparchia Pińsko-Turowska przed unią brzeską (XV–XVI w.) // *Rocznik Instytutu Europy Środkowo-Wschodniej*. Lublin, 2006. Rok. 4. S. 13–23; *Mironowicz A.* Biskupstwo Turowo-Pińskie w XI–XVI w. Białystok, 2011. S. 209–219.

Л. В. Тимошенко

КИРИЛЛ (Тимофеев), старообрядческий митр. Белокриницкий – см. *Кирил (Тимофеев)*.

КИРИЛЛ (Транквилион-Ставровецкий (Безбородый) Кирилл; † 1646, черниговский Елецкий мон-рь (совр. Украина)), архим., униат. (первоначально православный) проповедник, издатель.

Биография. О происхождении, месте и времени рождения К. ничего не известно. Возможно, род Ставровецких происходит из с. Ставров Луцкого повета (ныне Млыновского р-на Ровненской обл., Украина); в документах Ставровецкие почти не упоминаются. По-видимому, К. окончил острожскую школу, хотя, учитывая его хорошее знакомство с католич. богословием, исследователи не исключают его обучение в католич. школе; К. В. *Харламович* считал, что К. посещал кафедральную школу при львовском римско-католич. соборе. Не позднее 1589 г. Ставровецкий начал преподавать в школе *Львовского братства*, будучи «учен в науце писма и языка елинска и словенска» (АрхЮЗР. Ч. 1. Т. 10. № 44). 31 окт. 1589 г. в Тарнополе (ныне Тернополь), на совещании 5 западнорус. епископов под председательством К-польского патриарха *Иеремии II* (Траноса), «дида-скал Кирилл» произнес на греч. языке речь в защиту Львовского братства (ПККДА. К., 1898. Т. 3. № 8). Вероятно, именно благодаря усилиям учителя из Львова спор тогда решился в пользу братства. Львовский

еп. Гедеон (Балабан), хотя и подписан под постановлением совещания, продолжал нападения на братство. 1 янв. 1590 г. сторонники еп. Гедеона устроили драку в братской школе, при этом «дидакалу Кириллу» пытались вырвать бороду. По предположению М. С. Возняка, с этого времени за К. закрепилось прозвище Безбородый.

В янв. 1591 г. для разрешения конфликта между епископом и братством во Львов прибыл Киевский и Галицкий митр. Михаил (Рагоза). К его приезду в братской школе было подготовлено приветственное стихотворение «Просфонима» на греч. и слав. языках, напечатанное в братской типографии; по мнению Возняка, его автором был Ставровецкий. 24 янв. во Львове митр. Михаил благословил «дидакала Кирилла на проповеданье и благоговение Слова Божиего» как во Львове, так и в др. городах, где ему случится быть, с ведома и благословения местных настоятелей (АЗР. Т. 4. № 27); той же грамотой благословение на аналогичную деятельность было дано дидакалу Стефану Зизанию (см. в ст. *Зизанию*).

Не позднее янв. 1592 г. Ставровецкий переехал в Вильно. Львовское братство согласилось на его переход в школу Виленского братства по просьбе уполномоченных представителей последнего дворян Б. Сапеги и Ф. Скумина-Тышкевича; в окт. 1591 г. они просили послать в Вильно дидакала, «письма грецкаго и словенского делателя искусна». В письме Скумина от 8 янв. 1592 г. среди преподавателей виленской братской школы упоминается «дидакал Кирилл». Возможно, причиной отъезда К. из Львова было также то обстоятельство, что из-за преследований со стороны еп. Гедеона Львовское братство к 6 февр. 1592 г. распустило свою школу.

В последующие 23 года документальные сведения о К. отсутствуют. Ему приписывают участие в изданиях Требника в 1606 г. в типографиях Острога и Стрятина (*Topolska M. B. Rola wyznania w procesach kulturotwórczych w Wielkim Księstwie Litewskim w XV–XVIII w. // Religijność na polskich pograniczach w XVI–XVIII w. Zielona Góra, 2005. S. 221–237*). В янв. 1615 г. Львовское братство издало Псалтирь, автором предисловия и посвящения был иером. Кирилл (Кириллова Псал-

тирь). Большинство исследователей отождествляют этого издателя с К., т. к. в Псалтири содержится посвящение кн. Анне Ходкевичевой Корецкой (К. в посл. свои издания посвящал князьям Корецким). Доказательством пребывания К. в это время во Львове является тот факт, что 19 янв. 1614 г. он получил благословение Львовского еп. *Иеремии (Тиссаровского)* на подготовку кн. «Зерцало богословия». Я. Д. Исаевич и И. З. Мицко не согласны с отождествлением издателя Псалтири с К., указывая на то, что во Львове в то время служил иером. Кирилл (Иванович), в посл. ставший духовником Николаевского братства в г. Замостье (ныне Замосць, Польша). В помяннике Замостского братства он значится как настоятель Николаевского братского храма в 1631–1648 гг. (в 1630 настоятелем братского храма был «священноиерей» Андрей Иоаннович; о более ранних настоятелях нет сведений).

Есть основания предполагать, что в 1616–1617 гг. деятельность К. была связана с Замостским братством. С 1616 г. в Замостье находился экзарх Иерусалимского патриарха Монавасийский митр. Иоасаф, к-рый привез правосл. горожанам грамоту Иерусалимского патриарха *Феофана IV* о ставропигии Замостского братства. Поскольку в том же году митр. Иоасаф передал К. благословение от вост. патриархов на подготовку к печати кн. «Зерцало богословия», можно считать, что их встреча произошла в Замостье. Известны письма из Замостья 1617–1621 гг., к-рые предположительно можно атрибутировать К.: послание к ординату Замостья шляхтичу Томашу Замойскому от 11 дек. 1617 г.; «*Salutatio*» (Приветствие) к нему же 1621 г. (письмо анонимно, но по стилю может принадлежать К.); «Лист, на внимательное чтение заслуживающий» от «иеромонаха Кирилла из Замосця» от 10 июня 1621 г., адресатами которого были «швагер» (муж сестры) замостский грек Иосиф Анастасиевич и родственник последнего Давид, переводчик с греческого на польский и латинский (ЛНБ. Оссол. Д. 827. Л. 309). Против атрибуции этих посланий К. выступили Исаевич и Мицко, считая, что их автором был иером. Кирилл (Иванович), к-рый, по мнению указанных исследователей, в 1621–1625 гг. являлся проповедником за-

мостского Николаевского братства (в пользу данной т. зр. говорит то обстоятельство, что почерк писем идентичен почерку недоброжелательной к К. записи о нем: «Потум апостатствовал и в Чернигови игуменство от короля мел. Здох року 1646 на игуменстве там же»). Не исключена полностью возможность отождествления Кирилла (Ивановича) с К. О Кирилле (Ивановиче) известно, что он был греком из Замостья, его «греческий род» внесен в помянник Замостского братства.

К. переписывался с основателем *Манявского в честь Воздвижения Креста Господня скита* прп. *Иовом (Княгиницким)*, к-рый 23 авг. 1614 г. отправил К. письмо с рецензией на кн. «Зерцало богословия». В Житии прп. Иова (Княгиницкого) рассказывается, что в дек. 1621 г. к нему в Манявский скит прибыл «греческий» иером. Кирилл из Замостья, «ради прощения и молитвы». Настоятель Манявского скита прп. *Феодосий (Княгиницкий)* написал в июле 1625 г. послание «преподобнейшему в иеромонасах господину отцу Кириллу, люботрудному проповеднику Слова Божого, Замостскому» с просьбой прийти в скит и перевести грамоту от Иерусалимского патриарха. В письме говорится о копиях патриарших посланий, написанных иером. Кириллом. Возможно, иером. Кирилл из Замостья — это К., однако, по мнению Исаевича и Мицко, речь идет о Кирилле (Ивановиче).

В 1618–1619 гг. К. странствовал в пределах Волынского воеводства (Кременецкий повет) Галицкой Руси (мест. Унев). До 12 янв. 1618 г. К. жил в Уневском Успенском мон-ре: этим числом датируется приписываемая ему прощальная речь к братии указанного мон-ря — «Благословение, глаголанное к братьям уневским по отходе, лета 1618, ианнуария 12» (ЛНБ ОР. Ф. 5. № 827. Л. 179–180). К. атрибутируют письмо Кирилла, настоятеля Любартовского мон-ря (в мест. Любартове, ныне пос. Любар Житомирской обл.), составленное в 1618 г., Минскому братству, где говорится о невозможности прислать искусного проповедника для братства и содержится призыв единодушно отстаивать православную веру. Однако автором письма был, по-видимому, не К., а игум. Кирилл (Томашевич) (в соборном постановлении от 16 авг. 1628 Кирилл



Любартовский упом. как «прот монастырей воеводств Киевского, Волынского и Брацлавского»; К. к этому времени уже принял унию).

Из Унева К., вероятно, переехал в Почаевский мон-рь (см. *Почаевская в честь Успения Пресв. Богородицы муж. лавра*). 12 марта 1618 г. К. издал в своей передвижной типографии в Почаеве кн. «Зерцало богословия», в 1619 г. в Рохманове выпустил в свет «Евангелие учительное». В обоих изданиях К. впервые выступает как «иеромонах и проповедник Слова Божьего... Кирилл Транквиллион Ставровецкий» без указания на место служения (версия о том, что Транквиллион — монашеское имя К., подтверждения не наша). В «Евангелии учительном» К. пишет, что терпел незаслуженные гонения как от духовных, так и от светских лиц, но не указывает, от кого конкретно, сообщает о своем вынужденном «пелgrimстве».

В 1625 г. (или ранее) в Киеве на Соборе под председательством митр. Иова (Борецкого) были осуждены взгляды и сочинения К. Униат Касиан *Сакович* позже утверждал, что «темная Киевская Русь плохой почитала его речь о начале души от Бога» (*Wiszniewski M. Historia literatury polskiej*. Kraków, 1851. Т. 8. С. 484). Автор анонимного противуниат. польскоязычного соч. «*Indicium*» (1638) объяснял причины отступничества К. от Православия тем, что на Соборе в 1625 г. было осуждено «Евангелие учительное» за обнаруженное в тексте неправосл. влияние. Автору было предложено исправить ошибки и представить новую редакцию сочинения на рассмотрение старших, но К. предпочел перейти в унию (к нач. 1626). Сведения о Киевском Соборе читаются в составленных в Москве в окт.—нояб. 1627 г. «Прениях с «Евангелием учительным» Кирилла Транквиллиона-Ставровецкого». В сообщении о Соборе авторы «Прений...» ссылались на жившего до 1626 г. в Киево-Печерском мон-ре игум. Афанасия (Китайчика), к-рый назвал участниками Собора митр. Иова (Борецкого) и епископов *Исаию (Котинского)*, *Исаакия (Борисковича)* и Паисия (Ипполитовича) (*Опарина*. 1998. С. 369–370). В униат. источниках сообщается, что причиной перехода К. в униатство было неприятие его сочинений в Москве, куда он ездил в кон. 1625 или в нач. 1626 г. Про-

тоархим. василиан Рафаил Корсак 14 июня 1626 г. писал из Новоградка кард. Франческо Инголи в Рим, что «Ставровецкий незадолго до этого ездил в Москву» (МУН. 1971. Т. 9/10. Р. 536–537). Однако данное утверждение вызывает большие сомнения: сохранились приходо-расходные книги Путивльской воеводской избы этого времени, где фиксировались все приезды духовных лиц, которым выдавался корм; К. среди приезжавших нет.

Как униат К. впервые упоминается в указе короля от 25 марта 1626 г. о назначении его архимандритом *Елецкого черниговского в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ря*, вероятно, по протекции униат. Смоленского и Черниговского еп. Льва *Кревзы*. Елецкий мон-рь был разрушен в 1611 г. и покинут монахами. Несмотря на получение обителью пожалований, К. не смог ее восстановить. Монастырю были переданы имения Горбов и Авдеевка. 7 марта 1628 г. К. получил 17 уволок земли от черниговского капитана Куновского, они были обмерены и подтверждены королевским привилеем от 30 апр. 1638 г. Всего К. было передано ок. 100 уволок земли. К 29 янв. 1635 г. относится его протестация, поданная в Черниговский замковый уряд, по поводу незаконной аренды монастырских озер черниговским бурмистром Асалаем. В Чернигове имели место контакты К. с католиками: ксендз Себастиан Осмольский из Львова ок. 1628 г. жил полгода в Елецком Успенском мон-ре. 16 окт. 1629 г. К. получил от кн. Александра Заславского дубенскую Крестовоздвиженскую архимандритию (см.: *Jorin S. M. Monastiri Luцько-Острозької епархії кін. XV — сер. XVII ст. К.*, 2012. С. 134). Неизвестно, принял ли К. в свое управление Дубенский мон-рь, бывший до этого православным.

К. участвовал в действиях униат. священнослужителей против правосл. Киевского митр. св. *Петра (Могилы)*. Странствующий архим. Афиноген (Крыжановский), до нач. 30-х гг. XVII в. состоявший в униат. Церкви, в посл. вернувшийся в Православие, 30 марта 1637 г. подал заявление в Луцкий гродский суд. Он сообщил, что в 1636 г. по наущению К., с которым виделся в Чернигове, направил под именем вымышленного греч. епископа Амафузийского Аарона в Черниговский гродский

суд протестацию против митр. Петра (Могилы) с ложным обвинением слуг последнего в нападении на себя с целью ограбления. Афиноген писал, что он сделал это по навету униат. Перемышльского еп. Афанасия Крупецкого и Львовского армянско-католич. еп. Николая Торосовича, к-рые «составили и выдумали клевету», в свою очередь «Кирилл Ставровецкий сам своей рукой протестацию написал и в книги черниговские подал» (АрхЮЗР. Ч. 1. Т. 6. № 295. С. 731–732). По всей видимости, митр. Петр (Могила) запретил распространение сочинений К. среди православных (об этом сообщается в письме патриарха Московского и всея Руси *Адриана* киевскому воеводе от 27 марта 1697; см. ниже).

Королевским указом от 3 марта 1643 г. из-за преклонного возраста и плохого здоровья К. его коадьютором с правом наследования должности настоятеля Елецкого мон-ря был назначен униат. иером. Иларион Колковский. Ранее, в 1633 г., кор. *Владислав IV* по тем же причинам назначил коадьютором К. сына Иеремию.

В сент. 1646 г. К. издал в Чернигове свою последнюю книгу — «Перло многоценное». К. скончался в Елецком мон-ре. По данным А. В. Верзилова, после смерти К. мон-рь с его имениями занял «лях свецкий» Мариан Оранский. Он стал нареченным игуменом обители без принятия сана, очевидно, в связи с тем, что в униат. Елецком мон-ре почти не было братии, и после смерти К. он существовал номинально.

В. Г. Пидгайко

Сочинения. «*Зерцало богословия*», по мнению исследователей, является наиболее ранним в истории *Западнорусской митрополии* фундаментальным богословским компендиумом. Свое 1-е сочинение К. издал в 1618 г. в Почаеве на собственные средства, по-видимому, при поддержке польск. магната-кальвиниста А. Фирлея, считавшего мон-рь своей собственностью (полное название книги: «Сиа книга, нарицаемая Зерцало богословия, избранна от многих книг богословских, трудолюбием съставлена еромонаха Кирилла Транквелоина и проповедника слова Божия, его власным коштом и накладом выдрукована в монастыру Почаевском, в маестности его милости пана Андреа Фирлея».



року 1618 месяца марта 12 дня»). В то время игумен Почаевского монастыря судился с Фирлеем, доказывая, что территория обители не является владением последнего, т. к. ее предоставила монарху предыдущая владелица Почаева Анна Гойская (ум. в 1618 или 1619). Поскольку К. был в этом споре на стороне Фирлея (на которого ориентировалась также незначительная, враждебная игумену часть братии во главе с назначенным Фирлеем «старшим монастыря» иером. Киприаном (Толмачевичем)), то очевидно, что типография, напечатавшая книгу, не была монастырской, вероятно, у К. к тому времени была своя передвижная типография.

Оформление титульного листа «Зерцала богословия» копирует оформление издания Платена «*Neuges de nostre Dame*» (Anuers, 1565). Инициалы нередко заимствуются из изданий типографии Балабанов (*Запаско Я., Мацюк О., Стасенко В.* Початки українського друкарства. Львів, 2000. С. 175). Отдельные части тиража имеют посвящения разным лицам, покровительствовавшим издательской деятельности К.: дворянам Ивану Ярмолинскому, Лаврентию Древинскому, кн. Александру Пузыне (впосл. еп. Луцкий и Острожский *Афанасий*) — все они были связаны с Кременецким поветом, где жил К.

В начале книги помещены посвящение, предисловие к читателю, «Лексикон, albo трудных слов выклад в той низе» и стихотворение «Богу дающу зазрость, нечтоже успеет...». В предисловии К. говорит, что при подготовке сочинения он столкнулся со мн. бедами и препятствиями («завидование, оболгание, обругание и неблагодарство»).

Основной текст состоит из 2 частей. Первая часть посвящена учению о Боге. Рассуждая о том, «како должны познати Бога», К. говорит, что в последнее время появились «злехитрии отроцы еретичестии», имея в виду «высокой мысли тщетных наук внешних философов»; философские учения автор называет «суетными». При этом о римско-католической и об униат. угрозе для Православия К. не пишет. По его мнению, подлинной мудростью является «жизнь в истине» и «чистое сердце».

Вторая часть начинается с главы о сотворении невидимого (ангель-



«Зерцало богословия». Титульный лист. 1692 г. (РГБ)

ского) мира; далее следует объяснение устройства ангельского чина, повествуется о злых духах, разделяемых на 3 вида: воздушных, водяных и подземных. Дается описание видимого, «четверакого» мира, состоящего из 4 стихий — огня, воздуха, воды и земли. Автор приводит подробную характеристику каждой стихии, уделяет особое внимание сотворению человека. В духе средневек. символизма К. пишет, что, подобно видимому миру 4 стихий, невидимый «злосливый мир» состоит из 4 пороков: зависти (соответствует воздуху), гордости (соответствует огню), алчности (соответствует воде) и убийства (соответствует земле). В той же части содержится поучение «О двох местех, о темном Вавилоне и о пресветлом Сионе». Существующее общество названо «темным Вавилоном», на смену которому должен прийти «пресветлый Сион». Автор дает аллегорическое толкование ряду апокалиптических образов. Под «чашей, кровью наполненной» он подразумевает дворцы богатых панов, прогневающих Бога. Особое место занимает изложение учения «о Церкви Христа и Царствии Его».

Далее следуют разделы «О покаянии грешных», «О блаженной жизни будущего века», «О призывании праведных в Царствие Небесное» (эти 3 части вошли в следующую книгу К. — «Евангелие учительное»). Завершающий раздел — «О совершенном венчании святых Божиих, еже восприимут по воскресении», за ним помещена «Молитва тогожде

трудолюбца о совершении». К. критикует *социниан* (ариан) и кальвинистов, к-рые отрицают пребывание святых на небе; упрекает протестантов в том, что те «вымышляют секты себе по воле сердца своего, а не по воле Божией и закону Его». При этом К. не приводит разбор протестант. догматов, а его отдельные высказывания несут в себе влияние протестантизма (социнианства) (напр., утверждение: «Бог есть не Бог, свет, несвет, премудрость, непремудрость, отчество, неотчество, несыновство, недуг, нетроица, неединица, недвижение, нестояние, и ничтоже от сих Бог есть»; т. о. К. выступает против распространенного антропоморфного понимания Бога, против попыток приписывать Богу «уды телесные»). Критика католичества в «Зерцале богословия» отсутствует.

Главным источником для «Зерцала...» послужило «Богословие» св. Иоанна Дамаскина, также были использованы творения блж. Августина, святителей Иоанна Златоуста, Василия Великого, Григория Назианзина, св. Ипполита Римского, св. Дионисия Ареопагита. Ряд положений К. заимствовал из *Палеи Толковой* (мнение, что Бог создал человека на том месте, откуда упал в преисподнюю сатана, чтобы светлость и венец, оставшиеся от падших ангелов, передать людям; утверждение Толковой Палеи о единстве 4 стихий в теле человека: «Плоть от земли, кровь от воды, дыхание от воздуха, теплота от огня»).

«Зерцало...» написано преимущественно на «простой мове», отдельные места — на церковнослав. языке в связи с необходимостью приведения цитат из Свящ. Писания и творений св. отцов без перевода, чтобы не исказить их смысл. Из-за этого, как отмечает К., «покладалось в той книге простой язык и словенский, а не все по просту».

Ранее издания «Зерцала...» его краткий вариант подверг критике прп. Иов (Княгиницкий) (*Голубев С. Т.* Киевский митр. Петр Могила и его сподвижники: (Опыт церк.-ист. исслед.). К., 1883. Т. 1. Прил. С. 218–225) в пространном письме от 23 авг. 1614 г. (Голубев относил послание к 1619). Вероятно, К. прислал Иову не некую сокращенную, предварительную версию «Зерцала...» в виде краткого извлечения — исповедания веры (как это принято считать в историографии), но какой-то др. текст



или проспект буд. «Зерцала...» (возможно, 1-ю ч.), поскольку анализируемый прп. Иовом текст и «Зерцало...» в его окончательной версии сильно отличаются по структуре.

Прп. Иов высказал 4 основных содержательных упрека. Первый — об исхождении Св. Духа (речь не идет о Filioque: этого положения рецензент в сочинении не нашел). К. употребляет неприемлемую, с т. зр. прп. Иова, формулировку о «двоидном исхождении» Св. Духа: о предвечном — на ангелов и о позднейшем — на апостолов. Ссылаясь на поучение свт. Григория Богослова на Пятидесятницу, прп. Иов считает, что должно говорить не об «исхождении», но о «действии» Св. Духа. К тому же К. не упоминает об «исхождении» Св. Духа на патриархов и пророков, следов., «отмечает... книги пророческие». Прп. Иов полагает, что предложенные К. формулировки опасны еще и тем, что их можно интерпретировать в духе учения о Filioque. Чтобы этого не произошло, К. в свое исповедание должен добавить следующее: Св. Дух исходит не просто от Отца, но от «Самого» Отца с уточнением «а не от Сына». Второй упрек: говоря о вечной славе святых, К. не упоминает о том, что святые обретут в конце времен славу в Царствии Небесном вместе с телом. Третий упрек: говоря о Богородице, К. не пишет о том, что Она уже приемлет славу в нетленном теле в Царствии Небесном.

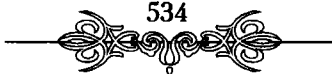
Прп. Иов больше всего недоволен тем, что К. нигде не акцентирует расхождение правосл. вероучения с католическим, при этом преподобный ссылается на пример свт. Василия Великого: последний всегда сопровождал изложение вероучения обличением еретических взглядов. Единственное прямое обвинение в неправоиславии прозвучало при анализе прп. Иовом сюжета о пресуществлении Св. Даров в формулировке К.: «Хлеб видимый применяется в истинное Тело и Кровь» Христа. Преподобный отмечает, что в интерпретации К. хлеб становится и Телом, и Кровью Спасителя; прп. Иов усматривает в этом влияние лат. практики причастия под одним видом для мирян. В данном пункте К., по мнению преподобного, должен был обличить «латину и иные еретики к перестрозе православных». Схим. Иов жестко критикует К., указывая, что автор богословского со-

чинения должен четко обозначить различия в исповедании веры между православными, с одной стороны, и последователями иных исповеданий — с другой. Отсутствие таких сведений, считает прп. Иов, свидетельствует о симпатии К. к католицизму: «Се же латина умеет: и греческую веру, и свою латинскую похваляет, а под сею покровкою свою — на гору, а нашу — на низ. Мы же нашу точию славим, а латинскую ганим и обличаем в духу кротости и чистоты языка, не якоже еретицы досаждающе». В конце разбора прп. Иов предлагает К. перед изданием текста показать его еще кому-нибудь сведущему в Писании и учении.

«Зерцало богословия» было в целом положительно воспринято в правосл. кругах на украинско-белорус. землях. Сочинение имело хождение и в Московской Руси. После издания патриархом *Филаретом (Романовым)* и царем *Михаилом Феодоровичем* 1 дек. 1627 г. указа о конфискации и сожжении сочинений К. его книги уничтожались, но, по-видимому, в некоторых книжных собраниях сохранились рукописные копии. Список «Зерцала...» имел в своей б-ке келарь Троице-Сергиева монастыря писатель *Симон (Азарьин)*. На полях рукописи Симон сделал запись: «Прочитати ея опасно, понеже творец книги сея... приступил в Литве к латинству, а през того на Москве при святителе Филарете жгли» (*Опарина*. 2000. С. 192–193).

В 1674 г. книга была переведена «с белорусского языка на славенский великороссийский» библиотекарем *Чудова в честь Чуда арх. Михаила в Хонех мон-ря* иеродиак. Феофаном; большого распространения в Москве перевод не имел. В окт. 1679 г. *Симеон Полоцкий* по поручению царя *Феодора Алексеевича* написал негативный отзыв на «Зерцало...». Симеон предложил страничный обзор основных «погрешений» в книге, воздерживаясь от оценочных суждений и нигде не называя взгляды К. еретическими. Предложенная Симеоном подборка не полностью охватывает «Зерцало...» и больше напоминает выискивание ошибок, нежели последовательный аналитический разбор. Симеона не устраивает отдельное словоупотребление К. (вместо «постизати» величество Бога следовало бы говорить «раз-

мышляти», вместо «преизволение» — «самовластие»). Симеон отмечает не совсем корректные формулировки: у К. Божество «разделяется» на три Ипостаси, а Оно «несть разделно». В ответ на утверждения К. о том, что «раздельно свойство Ипостасей», Симеон писал: «Сие не право, Божество несть разделно, но обозоветуется». Комментируя слова К. о том, что Священные книги приписывают Богу «уды телесныя», Симеон отмечает: «То не право, ибо множицею пишется, яко Бог дух есть». Он критикует взгляды К. на человека. К. пишет, что Бог поставил человека «царем и властителем над всеми добрами видимыми и невидимыми во обоих вещех». Рецензент возражает: человек может быть лишь «причастником» или «общником добр небесных», но никак не властителем. К. утверждал, что человек бессмертен, равен ангелу и является «ангелом во плоти». Симеон на это ответил: «Сие не право, ибо вси есмы смертни и еще не достигохом содружества ангелскаго». Критику Симеона вызвало и утверждение К. о том, что «ангелское естество огневидное и пламеносное». Симеон говорит: «Сие не право, ибо огонь и пламень суть вещь стихийная, ангелы же суть духи». Симеон не согласен с утверждением К., что видимый мир был сотворен после падения сатаны. Он отметил слова К. о том, что если раньше Рим был гнездом всяческих пороков, то, после того как Христос в лице ап. Петра пришел в Рим, вера Рима «как солнце на увесь свет сияет». Симеон отметил: «Се веру римскую блажит». Рецензент также обратил внимание на неверное употребление отдельных географических названий из ВЗ, на некоторые противоречия (в разных местах К. дает различающуюся топографию загробного мира), не согласился с толкованием отдельных мест Свящ. Писания (К. усматривает в 3 вратах в Откровении Иоанна Богослова символику Св. Троицы). Как и прп. Иов, Симеон отметил, что у К. святые в конце времен будут прославлены без тела. Рецензент заключает, что «сочинение же велми недоброе». Ознакомившись с отзывом Симеона, *Сильвестр (Медведев)* в целом согласился с ним, добавив: «А диалект горее того» (по всей видимости, речь идет о языке перевода) (ГИМ. Син. № 130. Л. 199–200).



На Соборе 1690 г. в Москве «Зерцало...» было запрещено вместе с др. книгами К.: «Книга Кирилла некоего, прозванного Транквиллион, и «Толкования на Евангелие», и «Зерцало богословия», и «Перло многоценное», слог или творение тогожде Кирилла, иже, удвоився верою и раздран совестию и полма причастуя, православным и латинном, единого исповедания не имея, противности нашей Православной Церкви, писа же самочинно, без изволения и совета духовных начальников» (Остен: Памятник русской духовной письменности XVII в. Каз., 1865. С. 142).

Отсутствие в «Зерцале...» критики в адрес католич. Церкви обусловило популярность книги в униат. кругах. В сент. 1692 г. ее переиздала типография Уневского Успенского муж. мон-ря, находившегося под властью Львовского еп. Иосифа (Шумлянско-го), тайного униата. В 1790 г. в типографии Почаевского Успенского муж. мон-ря василиан вышло 3-е издание «Зерцала...». В предисловии к изданию сказано, что при подготовке к печати книга подверглась языковой правке: «Суть же еще и речи, во многих местах премененныя, наипаче сия, яже в первом экземпляре кратко и неудобопонятно начерташася и изобразиша, сия днесь распространишася и разширишася удобнейшего ради разумения и поятия». Униат. издатели сократили текст. В частности, была изъята гл. «О противностях в тых мирех и о разности их», в к-рой К. трактует земной свет как воплощение духовного начала («заря некая отходная, образ невидимого Бога»), а человека называет «ангелом в телеси». Не вошли в издание также заимствования К. из Толковой Палей.

Высокую оценку сочинению К. дал митр. Антоний (Храповицкий). По его мнению, «Зерцало богословия» «несравненно ближе к древлеотеческому богословию, нежели к средневековому латинскому и современному школьному» (цит. по: Тарасий (Курганский), иером. Перелом в древнерусском богословии. М., 2003).

«Евангелие учительное», богословско-гомилетический сборник, стал наиболее пространным сочинением К. Он был издан 9 нояб. 1619 г. в передвижной типографии К. в Рохманове («Евангелие учительное, albo Казания на неделю през рок и на празники Господские и на



«Евангелие учительное». Титульный лист. 1696 г. (РГБ)

рочитым святым угодником Божиим, составлено трудолюбием иеромонаха Кирилла Транквиллиона, проповедника Слова Божого, его власных стараньям, коштом, накладом, з друку на свет ново выдана за позволением старших, в маестности ея милости Вишневецкой Михайловой в Рохманове»). Типография не названа собственностью К., он считал себя скорее организатором издания в Рохманове: «Сам же аз... типографию в убогой куще странствия моего поставил».

Благодарность за помощь в издании книги К. выразил кнг. Раине (Ирине) Могилянке-Вишневецкой († 1619). После смерти владелицы Рохманова Софии Чарторыйской (о роде к-рой К. также высоко отзывался) имение в 1605 г. перешло Раине Вишневецкой и ее мужу, овручскому старосте Михаилу Вишневецкому. Исследователи ошибочно называли умершего в 1616 г. кн. Михаила Вишневецкого фундатором Рохмановского Троицкого муж. монастыря. Поскольку обитель в Рохманове (Пегасах) была основана во 2-й пол. XVII в. и вскоре стала униатской, попытки отдельных исследователей увязать деятельность типографии К. с Рохмановским мон-рем необоснованны. К нач. XVII в. в Рохманове имелись литейные мастерские. По мнению Исаевича, наличие ремесленников могло быть одной из причин, почему К. избрал это село для издательской деятельности. Исаевич считал, что 2 первые книги К. на

средства автора и под его наблюдением в 1618–1619 гг. издал Тимофей Александрович Вербицкий, сопровождавший К. в его странствиях по юж. части Волыни.

К. долго готовил к изданию «Евангелие учительное». 16 янв. 1614 г. он получил благословение на работу над книгой Львовского еп. Иеремии (Тиссаровского), в 1616 г. книгу благословил Монеувасийский митр. Иосиф, экзарх Иерусалимского патриарха Феофана IV. По всей видимости, К. представил им некий предварительный вариант сочинения. Окончательный текст, вероятно, вызвал резкую критику правосл. кругов, и К. не получил благословения на публикацию. В посвящении кнг. Вишневецкой К. пишет о вражде, к-рую воздвиг на него диавол, как только он задумал печатать «Евангелие учительное». «Слово гнилое» противников К. «промчешя всюду по всей земли Российской, смущаючи грады и народ посполитый, творящи укуризыны, поношения, оболгания, приводячи в огиду [отвращение] книгу сию». К. благодарит кнг. Вишневецкую за то, что в этих условиях она «прияла в дом свой в пелгринстве моем с таковым делом тревожным, и далась взяти початок и конец в дому своем той праце моею». Здесь же К. свидетельствует, что он «правый сын Церкви святой соборной апостольской».

На обороте титула в разных экземплярах помещены различные стихи: на герб Раины Могилянки-Вишневецкой, «на стародавний клейнот княжат Вишневецких», «на стародавний клейнот княжат Корецких». Разные части тиража имеют посвящения разным лицам — покровителям К. в его издательской деятельности: католич. магнату кн. Юрию Чарторыйскому, православным — кн. Самуилу Корецкому и кнг. Р. Могилянке-Вишневецкой. В пространном посвящении кн. Чарторыйскому К. указывает, что он в свой сборник включил «з Бесед евангельских и почасты апостольских, которых преложила з грецкого языка на словенский стараньям, промыслом и коштом своим святой памяти ея милость княжна Чарторыйская София, пани Боговитинова, хорунжина волынская». Среди прочего К. сообщал о негативном отношении к себе со стороны правосл. духовенства и потому просил об особом покровительстве князя. Очевидно, магнат-католик



предоставил К. убежище и защищал от противников. Автор благодарил кн. Чарторыйского «за оное добродейство и особливую щедробливость, котору я дознавши в дому вашей князей милости».

В «Предмове до чительника» К. критически оценивает состояние православ. образования и проповеди того времени: «Виноград Христов зарос дикостью летораслий, и под тенем змиеве лежат, и хитрые лисове жируют, зеленый виноград поломали». К. резко отрицательно отзывался об обучении православных в протестант. школах: «Ибо око мое видело в роде моем много таковых человек обоих станов, як свецкого так и духовных, которые удалися за чужими науками и разными постилями [учениями] противных Церкви Божьей, за арианскими, понурскими и кальвинскими, яко мухи на сладости меда, и ядом горести смертоносной душ своих и людских забивались». Все это заставило К. взяться за написание книги ради спасения «братии моей, рода моего российского».

Книга делится на 2 части. Первая часть содержит 69 поучений — от Недели о мытаре и фарисее до конца года (индикта), заканчивается проповедью «О Закхее и вере его». Вторую часть открывает поучение «О начале индикта, сиречь новаго лета», завершает — проповедь на праздник Успения Пресв. Богородицы; в этой части — 36 проповедей. В конце книги помещены собранные в отдельную группу 4 проповеди по особым случаям: «Почтение приточное на посвящение церкви новосъзданной», «Почтение на пострижение мнишеского чина», «Почтение на шлюбе, внегда обручается муж к жене и та к нему», «Почтение на преставление верного человека».

Основными источниками книги стали труды правосл. богословов, как восточных, так и западных: святителей Иоанна Златоуста, Василия Великого, Григория Нисского, Афанасия Александрийского, Амвросия Медиоланского, Григория Двоеслова, преподобных Иоанна Дамаскина, Иоанна Кассиана Римлянина, священномучеников Игнатия Богоносца, Киприана Карфагенского, блж. Иеронима Стридонского, Тертуллиана. К. ссылается на труды Иосифа Флавия, Корнелия Агриппы, Тита Ливия и М. Кромера. В «Евангелии учительном» активно использованы

апокрифы, что характерно для западнорус. книжности в XVII в. Широкое привлечение апокрифической лит-ры было связано не только с присущим барочному искусству стремлением развлечь адресата, но и с высоким статусом апокрифов как источника фактического материала. В книге К. использовал апокрифические сказания о том, что прор. Илия колесницей и «конми огнистыми» въехал на небо, о бегстве Елисаветы после убийства Захарии в пустыню вместе с сыном своим Иоанном, о чудесном перенесении апостолов на облаках в Вифлеем ко времени Успения Пресв. Богородицы, о явлении Симеону Богоприимцу ангела, предсказавшего рождение Сына Божия от Девы. Приводится предание о том, что заключенные в аду праотцы обращались к оставляющему их Лазарю с просьбой напомнить Христу о добродетельной жизни их на земле и о тяжких мучениях в аду. В 3-м поучении — на Рождество Христово упоминается «баба Саломея», к-рая присутствовала при Рождестве Христовом и убедилась в девстве Богородицы.

Несмотря на большое значение «Евангелия учительного» для православной гомилетики, сочинение не имело полемической направленности. К. назвал имена главных ересей — протестантов М. Лютера, Ж. Кальвина, М. Сервета, У. Цвингли, Г. Гроция. К. критикует их, но не вдается в анализ протестант. верования. В книге ничего не говорится о католич. угрозе для православных, напротив, К. пытается сгладить противоречия между православными и католиками, называя «верными» римлян наравне с греками.

Автор указал на такие негативные явления в правосл. Церкви, как падение нравственности среди духовенства, симония, принятие сана благодаря родственным связям: «Ныне мнозе невегласове ищут священства, яко Златоуст рек, не яко овцы своя пасут, но точию чрево свое, и монастырей строители такожде творят». К. осуждает священников, не желающих за богослужением проповедовать под тем предлогом, что проносят проповеди — обычай еретиков. На это К. возражает: когда в Церкви были св. мужи, учителя и красноречивые проповедники, она процветала.

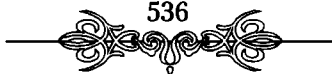
Мн. упреки автор адресовал правосл. шляхте. На «русских землях»

не строятся вместительные храмы; «если кто и склепает церковь, то мало що разнствует от жилища безсловесного скота». Такого же уровня в церквах пастыри и проповедники, для подготовки которых нет специальных школ. К. призывает шляхтичей исправить положение, указывая, что лучше иметь одну хорошую церковь, чем 10 плохих, одного мудрого учителя, чем 100 «препростых», которым правосл. шляхтичи не как отцам своим духовным честь воздают, но как рабами и «подручными» своими владеют. Обращаясь к священнослужителям, К. осуждает их невежество: «Премудры были святые, и они гордость диавола посрамили, ваша же простота — несмыслие и неразумие, приводит только в гордость и тщеславие».

Рассуждения К. о богатстве и бедности перекликаются с высказываниями Иоанна (Вишенского). К. пишет, что «сановитые» люди всецело преданы стяжательству, богатые «обижают убогаго сироту, трапеза их лихвами смердит, вино смешано с кровавыми слезами убогих, сирот и вдовиц, подданным обидает и воздыхание». Говоря о «сане нищем», К. отметил, что простые люди живут от праведных трудов, но и им присущи мн. пороки: безнравственность, леность, пьянство. Самой действенной мерой к их исправлению К. считает «память и помышление о пришествии Господа и о Страшном Суде».

На Киевском Соборе в 1625 г. было принято постановление (не сохр.), по к-рому «Евангелие учительное» было осуждено как противоречащее правосл. вероучению; среди архиереев, подписавших постановление, не упоминается Львовский еп. Иеремия (Тиссаровский), давший в янв. 1614 г. благословение на подготовку «Зеркала богословия». Инициатором осуждения мог быть председательствовавший на Соборе митр. Иов (Борецкий).

Вероятно, под влиянием решений Киевского Собора в Москве провели собственное исследование «Евангелия учительного». Разбор сочинения было поручено написать игумену *переславль-залесского во имя амч. Никиты муж. мон-ря* Афанасию (Китайчичу), до 1626 г. состоявшему в братии Киево-Печерского мон-ря. 1 окт. 1627 г. Афанасий сообщил патриарху, что этой книги «всякому верному христианину и в доме держати,



и чести недостойна», т. к. она уже осуждена в Киеве Собором архипастырей за содержащиеся в ней ереси. Тогда царь и патриарх велели рассмотреть книгу игумену московского в честь Богоявления монастыря Илии и соборному ключарю свящ. Иоанну Наседке. Критические замечания рецензентов изложены в «Прениях с «Евангелием учительным» Кирилла Транквиллиона-Ставровецкого». А. П. Голубцов считал авторами «Прений...» игум. Илию и свящ. Иоанна Наседку; Т. А. Опарина приписывает сочинение игум. Афанасию (Китайчичу); не исключается участие в написании «Прений...» всех 3 книжников. При подготовке «Прений...» использовались недошедшие «Тетради» Киевского Собора 1625 г., осудившего К., которые имел в своем распоряжении игум. Афанасий (Китайчич). Вероятно, позже (по мнению Опариной, между 1649 и 1665) под редакцией игум. Сергия (возможно, справщика Московского Печатного двора) был составлен новый критический отзыв на «Евангелие учительное» — «Свиток укоризнен Кириллу Транквиллиону-Ставровецкому».

1 дек. 1627 г. царь и патриарх издали окружную грамоту, в которой, объявляя, что в этой книге «сыскались многия ереси и супротивства древним учительным Евангелиям и иным святых отец Божественным книгам», указывали: «На Москве и во всех городах «Евангелия учительные» и иные книги его Кирилла слогу собрати и на пожарах сжечь, чтоб и ересь и смута в мире не была» (Акты Московского государства. СПб., 1890. Т. 1. С. 311). 4 дек. того же года в Москве на Красной пл. сожгли 60 экз. книги. Сохранились документы об изъятии и о сожжении «Евангелия учительного» в 1627–1630 гг. в Н. Новгороде, Путивле, Верхотурье, Тобольске, Рязанской (Шишонко В. Н. Пермская летопись. Пермь, 1882. [Т.] 2: 1613–1645 г. С. 886; Ромодановская Е. К. Русская лит-ра в Сибири 1-й пол. XVII в. Новосиб., 1973. С. 27).

Меры властей не уменьшили популярности «Евангелия учительного», и после осуждения книга находилась в России горячих сторонников. Согласно жалобе Вологодского еп. Маркелла, в 1628 г. в Вологде ее «похвалял чернец Андреев, да ученик его чернец Иаков, и распо-

па Ивашко Сеницын, да подьячий Агейка Семенов». Они называли сочинение К. святым и душеполезным, утверждая, что экземпляры книги «сожжены не по делу» (Харламович К. В. Малороссийское влияние на великорусскую церк. жизнь. Каз., 1914. С. 110). Было проведено расследование; всех виновных в 1629 г. разослали по отдаленным монастырям Сибири. В связи с «вологодским делом» вновь провели разбор «Евангелия учительного» и обнаружили в книге новые ереси. Вероятно, с учетом 2-го разбора книги К. в посл. был составлен «Свиток укоризнен».

Авторы «Прений...» и «Свитка...» ставили в вину К. как еретические взгляды, так и фактические неточности. Оба разбора представляют собой лишенную глубокого анализа констатацию замеченных неточностей и погрешностей. Обвинения, изложенные в рецензиях, во многом совпадают. «Прения...» охватывают все сочинение. Замечания «Свитка...», доведенные до 75-го л. сочинения К., носят более аргументированный характер; в подтверждение своей позиции авторы приводят выдержки из богословских трудов. Замечания поданы как выписки из текста с критическими комментариями.

Больше всего претензий в адрес К. связано с «превратным» цитированием им Свящ. Писания (пропуски слов, вставки, изменения грамматических форм), что приводит к извращению смысла. Кроме того, К., по мнению оппонентов, толкует отдельные притчи и библейские фрагменты «противно богословцем». Если в «Свитке...» в таких случаях следует развернутая аргументация, то «Прения...» обычно ограничиваются замечанием: «Евангелие все испортил и обменял по своему разуму». Обе рецензии уделяют много внимания неверному, как считают оппоненты, изложению К. апокалиптических сюжетов и сути посмертного воздаяния (в последней теме можно увидеть признание К. существования чистилища). Рецензенты отметили неправосл. подход К. к демонологии, в частности, представления о диаволе как о «биче Божиим», о служении диавола Богу, о наказании людей только демонами, а не как о Божиим поущении и др. К. ставили в вину натурализм при описании ада, диавола и бесов.

Авторы разборов обвиняют К. в симпатии к католикам, к-рых он в своем сочинении часто упоминает наряду с православными («нас с римляны, греков и русь купно, сочетоует»), критикуют превознесение Петра над другими апостолами. В «Прениях...» есть упоминание о том, что К. принимает Filioque. Критики К. отмечают использование им католич. апокрифов («То взято от латинских книг, а не греческих богословец»). Автора «Евангелия учительного» также обвиняли в симпатии к иудаизму. Мн. обвинения были голословными, связанными с плохим пониманием рецензентами «простой мовы», на к-рой написано «Евангелие учительное».

Как и «Зерцало богословное», «Евангелие учительное» переиздавалось униатами. В 1696 г. при поддержке Львовского еп. Иосифа (Шумлянско-го) в типографии Уневского мон-ря вышло 2-е издание «Евангелия учительного»; предисловие к нему написал архим. Уневского мон-ря Варлаам (Шептицкий), в 1681 г. тайно принявший унию. Архим. Варлаам умолчал об осуждении и о запрете книги в Киеве и Москве; из сочинения были изъяты предисловие и посвящения, где К. говорил о гонениях на себя вслед обвинений в неправославности. В 1697 г. митр. Киевский и Галицкий Варлаам (Ясинский) отправил письмо патриарху Адриану, в к-ром просил запретить это издание Уневского мон-ря, указывая, что книгу К. архим. Варлаам (Шептицкий), «сам суц в подозрении униатском», издал без благословения архиереев. 27 марта 1697 г. Московский патриарх Адриан просил киевского воеводу, чтобы в Киеве не продавали «Евангелие учительное», т. к. «книга во многих местах неправа, и Церкви нашей противна, и в прежние лета в Киеве от бывшего тогда митрополита Киевского Петра Могилы во всех градах та книга купить заповедана, что она от схизматика сделалась, и в сочинении грамматическом велми нечинна и худа» (Браиловский С. Н. Один из пестрых XVII столетия: (Карион Истомино). СПб., 1902. С. 149).

В 1697 г. в Могилёве в типографии М. Я. Воцанки, принадлежавшей правосл. Богоявленскому братству, вышло 3-е издание «Евангелия учительного», на большей части экземпляров в качестве даты издания был указан 1619 г.



«Перло многоценное» — сборник похвал Богоматери, ангелам и святым, а также поучений о Страшном Суде — К. опубликовал в сент. 1646 г. в Чернигове. Отдельные экземпляры издания имели посвящение католич. магнатам, активно участвовавшим в насаждении католичества и униатства на Волыни, — князьям Самуилу Корецкому и Иеремии Вишневецкому.

В предисловии К. подчеркивает новаторство своей книги: в ней впервые в правосл. традиции догматические предметы изложены в «виршах». Цель книги К. видит в популяризации богословия в стихотворной форме («сладкою мовою под метры»), в первую очередь среди молодежи. Автор предназначал свое сочинение для священников и проповедников, а также для студентов духовных школ. По мнению К., на основе только «из единого вершика двох albo трех слов» хороший проповедник может составить целую проповедь, а студенты в школе «могут себе з той книги святой выбирати верши на свою потребу и творит з них орации розмаития часу потреби свои, хоч и на комедиях духовных». Автор неоднократно указывает на гомилетическое предназначение книги: читать те или иные разделы сочинения рекомендуется вместо проповеди или акафиста, на молебнах, согласно с недельным кругом богослужений.

Главной темой «Перла многоценного» является изложение картины спасения мира, осуществляемого после прихода Иисуса Христа. За предисловием и посвящениями следует основная часть, к-рую открывает проповедь в прозе «О видимых дарех Бозких» (подзаголовок — «О двояких дарех Бозких»). Далее помещены похвалы Св. Троице, Пресв. Богородице, ангелам и мученикам, стихотворные «казанья» (проповеди) на двенадцатые праздники. Особое значение имеет стихотворение «Похвала о премудрости тройкой, в вещь сем явленной». Тремя разновидностями премудрости К. считает «мудрость природную», которой «царие царствуют и сильные правуют», «розум богословский», собравший мн. народы под омофор Церкви, и высочайшую ступень — «премудрость Божию», т. е. богосозерцание, дарованное святым. Вторая часть книги включает «Похвалу под метры Страстей Христовых»,

вирши «О снятии Тела Господня Христова», прозаический, насыщенный барочными элементами «Плач Пречистой Матери Господней», «Молитву до персоны Сына Божия дивныя» (также прозаическую, с отдельными стихотворными вставками). Завершают стихотворную часть «Перла...» наставления («лекарства»): «Лекарство души, в покуте бывшой, абы не розпачала [не отчаивалась] в ласце Божей», «Лекарство честно инокующим и пустынножителем на помыслы злые» (стихотворный диалог), «Лекарство роскошником того света правдивое». В последнем стихотворении автор, изображая быт и нравы богатых людей, осуждает их привязанность к пороку.

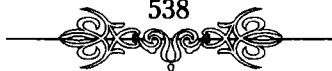
Затем следует прозаическая часть книги, посвященная темам эсхатологии, — трактат «Лекарства на седм грехов смертельных» с подзаголовком «О четырьох вратех». Трактат состоит из глав: «О смерти первых вратех», «Форма вторых врат: Страшный суд Божий», «О власном приходе антихристовем», «О решении семи печатий», «О скончании того света», «О создании новых неб и новой земли», «О воскресении общем нашем», «Форма третьих врат, о муках геенских» и «Форма, albo объяснения, четвертых врат, при которых праведницы пойдут до Царства Небесного». Символические «четыре врат» — это границы между земным и небесным мирами: смерть, Суд Божий, врата ада и врата Царства Небесного. В трактате рассматривается как «частная эсхатология» (Суд Божий после смерти каждого человека), так и «общая эсхатология» (приход антихриста, конец земной истории, Страшный Суд). Автор рекомендует читателю чаще размышлять над описанными «четырьмя вратами»: это поможет освободиться от смертных грехов и утвердиться в добродетели.

В «Перле многоценном» К. открыто демонстрирует свою приверженность католичеству: признает Filioque, существование чистилища, примат пап. В сочинении приведены опровержения распространявшегося правосл. и протестант. полемистами мнения о папе Римском как об антихристе: в частности, К. критикует книгу Стефана Зизания «Казанье св. Кирилла, патриарха Иерусалимского, о антихристе и знаках его» (Вильно, 1596).

Как и в «Евангелии учительном», в «Перле многоценном» К. свободно обращается с библейскими сюжетами, дополняя их вымышленными подробностями (напр., при описании странствования иудеев по Аравийской пустыне). В похвале Вознесению Господню использован заимствованный из апокрифов «плач апостолов» при расставании с Христом. Говорится, что Богородица оставила Себе терновый венец Христа; забирая его с креста, Она старалась не наступать на пролитую вокруг кровь Христову. Апокрифическое происхождение имеет подробное описание автором антихриста. Книга содержит ссылки на труды вост. богословов: Иоанна Златоуста, Григория Назианзина, Дионисия Ареопагита, др. писателей: Корнелия Агриппы, Тита Ливия, Кромера. По наблюдениям исследователей, имеются заимствования из стихотворного сборника Я. Кохановского «Psalterz Dawidow».

В «Перле...» представлено 21 стихотворение: 15 толковательных, 3 назидательных, 3 в форме диалога, по образцу католич. мистерий. Это неравносложные стихи с простыми глагольными рифмами. Исследователи отмечают связь «виршей» К. с укр. «народными думами» и «духовными псалмами», а также с польскими «колядами». «Похвала под метры Страстей Христовых» близка к христиадам (поэмы о «Господней муке», распространенные в Речи Посполитой в XVII в.). К. относил «Похвалу под метры Страстей Христовых», как и большинство входящих в «Перло многоценное» стихотворных произведений, к «песням». Жанр «песни для чтения», известный в католич. лит-ре, объединял внелитургическую поэзию. Особенностью стилистики сборника является насыщенность элементами барокко, преимущественно характерная для «виршей».

Кн. «Перло многоценное» была запрещена в России наряду с др. сочинениями К., что подтвердил Собор 1690 г. В Киеве книга продолжала распространяться. Отдельные ее сюжеты легли в основу иконографии. Так, на символической иконе XVIII в. «Суета сует» (хранилась в Киевском художественном музее в нач. XX в.) под изображениями были размещены цитаты из стихотворения «Роскошником того света». В 1699 г. книга была переиздана



в типографии Воцанки, при этом из сочинения были удалены все сюжеты в поддержку папы Римского и католич. веры.

М. А. Корзо, В. Г. Пидгайко

Судьба сочинений. Отдельные взгляды К. разделяли и развивали в своих работах правосл. духовные писатели XVII–XVIII вв. *Иосиф (Кононович-Горбацкий), Иннокентий (Гизель), Феофан (Прокопович)*. На произведения К. опирался *Иоанникий (Галатовский)*, к-рый, хотя и не ссылаясь на запрещенные к тому времени книги униат. иеромонаха и даже упоминал его имя с осуждением (как одного из униат. настоятелей Елецкого мон-ря, приведших обитель к упадку и разрухе), использовал сюжеты из произведений К. и подражал его стилистике в своих сочинениях.

С. И. Маслов насчитал 51 полный или частичный список «Зерцала богословия» как на языке оригинала, так и в переводах на рус. и церковнослав. языки. Известны многочисленные списки разделов «Евангелия учительного», полные или частичные списки «Перла многоценного». Книжки эти использовались в школьном обучении, не раз их переписывали западноукр. учителя — «бакаляры», о чем свидетельствует, напр., рукопись из Острога (*Перетц В. Н.* Отчет о занятиях во время заграничной командировки в летнее вакационное время 1907 г. // Унив. изв. 1907. № 12. С. 20; *Струменский М. И.* Из Острожской старины. Серг. П., 1916. С. 19). Известны 2 списка «Евангелия учительного» 2-й пол. XVII в. из Львовской епархии (ЛИМ ОР № 105, 265), рукопись «Зерцала богословия» из церкви в с. Кобылье (ныне Збаражского р-на Тернопольской обл.), выполненная «бакаляром» Стефаном Выслобоцким в 1728 г. (*Струменский М. И.* Из Острожской старины. 1916. С. 19). Списки сочинений К. имелись в виленском Свято-Духовом мон-ре, в Киево-Печерской лавре, в василианских мон-рях Галичины (ЛНБ. Васил. 1272; Оссол. 2172; НМ(Л). 300, 29519; РНБ. Тит. 256, 257; Солов. 247/247, 248/248).

Известны переработки «Перла многоценного» в рукописной традиции, прежде всего в Галичине и Закарпатье, с указанием др. авторства. К 1652 г. относится переработка сочинения, автором к-рой был Григорий Прокопович Куйбеда из Стрия (Зап. ОР РГБ. М., 1963. Вып. 26.

С. 312). Ок. 1743–1755 гг. карпато-русский писатель и правосл. свящ. Илья Яремещкий-Билахевич из Буковины (по др. данным, из Покутья) под своим именем составил сборник на основе «Перла многоценного». В XVIII в. в Закарпатье получила известность переработка «Евангелия учительного», предпринятая униат. свящ. Павлом Кузыкевичем. Значительные, местами дословные заимствования из «Перла...» содержит анонимное соч. «О царстве антихристовом и днех последних» (Материалы до руської літератури апокрифічної / Зібрав: О. Калитовський. Львів, 1884. С. 35–46). Ссылки на К. есть в «Повести о послідних днех», написанной свящ. Стефаном Теслевием в нач. XVIII в. (Апокрифи і легенди з українських рукописів / Зібрав, упор.: І. Франко. Львів, 1906. Т. 4: Апокрифи есхатологічні. С. 292–320). В сочинении имеются пространные заимствования из «Перла многоценного», так что «Повесть о послідних днех» можно считать адаптацией богословского трактата К. для народного чтения.

Неоднозначным было восприятие сочинений К. старообрядцами. *Аввакум Петров* использовал «Евангелие учительное» в своих проповедях. Инок *Авраамий*, напротив, обвинял в почитании трудов К. «никониан»: «Еже от отверженных внешних философских книг научителя, то яже мудрости ищите от Евангелия Кириллова Транквиллионова, егоже Церковь святая не прият, святых же отцы на огни сжигаху» (МДИР. 1885. Т. 7. С. 196). Свящ. *Лазарь* высоко оценивал сожжение сочинений К. и др. западнорус. изданий (Там же. 1878. Т. 4. С. 225). Тем не менее в б-ке старообрядческого *Выголексинского общезиельства* хранилось неск. списков сочинений К., в 1909 г. в Саратове на гектографе старообрядцы издали рус. перевод «Зерцала богословия».

В XVIII–XIX вв. сочинения К. распространялись в России в рукописях, использовались в гомилетической лит-ре. В 1748 г. «Зерцало богословия» вошло в составленный Д. М. Александровым «Богословско-литературный сборник» вместе с сатирами А. Д. Кантемира, эпиграммами Феофана (Прокоповича) и Феофила (Кролика). В 1890 г. проф. МДА А. П. Голубцов предпринял попытку реабилитации «Евангелия учительного». В 80-х гг. XX в. иссле-

дователи много внимания уделяли анализу философских взглядов К. Те суждения писателя, к-рые его правосл. современники характеризовали как еретические, советские философы и литературоведы трактовали как «новаторские», «гуманистические», «ренессансные».

В 1970 г. в укр. изд-ве в Нью-Йорке вышло в свет переиздание «Зерцала богословия» на языке оригинала. В 1984–1985 гг. Х. Трунте издал в Вене новонайденный список «Перла многоценного» с нем. переводом и подробными комментариями. Начиная с 90-х гг. XX в. сочинения К. публикуются в переводе на совр. укр. язык. Львовское изд-во «Свічачо» готовит публикацию «Учительного Евангелия» для использования в приходской практике УГКЦ. Арх.: [*Симеон Полоцкий*. Рецензия на «Зерцало богословия» Кирилла Транквиллиона-Ставровецкого // ГИМ. Син. 130, XVII в.; Прение с «Евангелием Учительным» Кирилла Транквиллиона-Ставровецкого // РНБ. Тит. 699. Л. 1–14 об., XVIII в.

Ист.: ПККДА. 1898. Т. 3. № 8; АрхЮЗР. Ч. 1. Т. 10. № 44; Окружные грамоты [о конфискации и сожжении Евангелия Учительного и др. Кирилла Транквиллиона] // СГД. 1822. Ч. 3. № 77. С. 298–299; Прения с «Евангелием учительным» Кирилла Транквиллиона-Ставровецкого // *Опарина Т. А.* Иван Наседка и полемическое богословие Киевской митрополии. Новосиб., 1998. С. 367–394; Свиток украинський Кирилла Транквиллиону-Ставровецкому // Там же. С. 394–429.

Соч.: *Буслаев Ф. И.* Историческая хрестоматия церковнослав. и древнерус. языков. М., 1861; Хрестоматія давньої української літ-ри. К., 1967; Українська література XVII ст.: Синкретична писемність, поезія, драматургія, белетристика. К., 1987. С. 269–275; Зерцало богослов'я // Пам'ятки братських шкіл на Україні (кін. XVI — початок XVII ст.): Тексти і дослідж. К., 1988. С. 208–243; Перло многоцінне // Там же. С. 243–255. Пер. на укр. яз.: Зерцало / Пер. та комент.: Л. Б. Пилявець // Київська старовина. 1994. № 5. С. 110–126; Зерцало богослов'я / Пер.: В. Шевчук // Давня українська літ-ра (XI–XVIII ст.). К., 1997. С. 180–190; Зерцало богослов'я // Україна: філософський спадок століть. Хроніка. К., 2000. № 37–38. С. 251–262; Перло многоцінне / Пер.: В. Шевчук // Муза роксоланська: Укр. літ-ра XVI–XVIII ст. К., 2004. Кн. 1: Ренесанс, ранне бароко. С. 347–350.

Лит.: *Забелин П. И.* Учительное Евангелие Кирилла Транквиллиона-Ставровецкого // РукСП. 1873. № 8–10, 13–14, 17, 20, 24, 26, 28, 31, 33, 34; [*Голубцов А.* Судьба «Евангелия учительного» Кирилла Транквиллиона-Ставровецкого // ЧОЛДП. 1890. Кн. 4. С. 535–575; *Колтоновская А.* «Перло многоценное» Кирилла Транквиллиона Ставровецкого, 1646, его состав и источники. К., 1914 (Летопись Вечерних высш. жен. курсов; 1); *Возняк М. С.* Історія української літ-ри. Львів, 1921. Т. 2. Ч. 1. С. 77–78; *Janów J.* Plagiact Grzegorza Prokopowicza Kujbiedy z Cyryla Trankwiljona Stawrowieckiego // Slavia. Praha, 1932. Roč. 9.

S. 485–490; *idem*. O niezwykłej popularności dzieł C. Tr. Stawrowieckiego na Rusi w XVII w. i ich przeróbka na Zakarpaciu // Sprawozdania z czynności i posiedzeń Polskiej Akademii Umiejętności. Kraków, 1951. T. 52. N 10. S. 902; *Szemlej J.* Ślady wpływu pisowni Eutymsza w Ewangeliarzu Cyryla Trankwiliona Stawrowieckiego (Rochmanów, 1619) // Księga referatów: II Międzynarodowy Zjazd Sławistów. Warsz., 1934. Sekc. 1. S. 131–134; *Фіцоль В.* Учительные Евангелия Кирилла Транквиліона Ставровещького // Богословія. 1939. Т. 17. С. 1–20; 1939–1942. Т. 18–20. С. 118–159; *Schneider I.* Język podkarpackiej przeróbki Pawła Kuzykiewicza z Cyryla Trankwiliona Stawrowieckiego // Studia z filologii polskiej i słowiańskiej. Warsz., 1955. Т. 1. S. 418–419; *Паславський І. В.* Кирило-Транквіліон Ставровещький і філософські традиції Київської Русі // Київська Русь: культура, традиції: Зб. наук. праць. К., 1982. С. 92–103; *Ісаевич Я. Д., Мицько І. З.* Життя і видавничая діяльність Кирилла-Транквіліона Ставровещького // Библиотекознавство і бібліографія. К., 1983. Вип. 23. С. 51–67; *Маслов С. И.* Кирилл Транквиллион-Ставровещький и его лит. деятельность. К., 1984; *Trunte H., Hrsz. Cyrillus Tranquillus Stavrovickij: Perlo Mnohočennoje (Černěhov 1646).* Köln etc., 1985. Тl. 2: Kommentar; *idem.* Die zweisprachigen Teile des «Προσφήνεια»: Zu Autorschaft und Entstehung des Lemberger Panegyrikos vom 1. Februar 1591 // Studien zu Literatur und Kultur in Osteuropa. Köln, 1983. S. 325–351; *Пиллявец Л. Б.* Прогрессивные филос. учения на Украине 1-й трети XVII в. (Кирилл Транквиллион-Ставровещький): АКД. К., 1987; *он же.* Натурфілософія Кирилла Транквіліона-Ставровещького // Проблеми філософії: Міжвідомчий наук. зб. К., 1992. Вип. 94: З історії філософії в Україні. С. 72–85; *он же.* Гуманістичні тенденції в поглядах на людину й суспільство Кирилла Транквіліона-Ставровещького // Європейське Відродження та українська літ-ра XIV–XVIII ст. К., 1993. С. 175–193; *он же.* Догматична система українського православ'я («Зерцало Богословії» Кирилла Транквіліона-Ставровещького) // Историчний календар. К., 1997. С. 75–76; *он же.* Догматик українського богослов'я // Український богослов. К., 1999. Т. 1. С. 91–94; *Куракин Ю. Н.* Новые данные о деятельности католической церкви в Северской земле в кон. 20-х – нач. 30-х гг. XVII в. // Славяне и их соседи. М., 1991. Вип. 3. С. 152–157; *он же.* Распространение католичества и униатства на землях Черниговского воеводства в 1-й пол. XVII в. // Там же. С. 96–108; *Криса Б. С.* Риторична традиція в системі українського поетичного бароко: вірші Кирилла Ставровещького // Міжнар. конгрес українців. К., 1993. [Т. 2:] Літературознавство. С. 59–63; *она же.* Пересотворення світу: Укр. поезія XVII–XVIII ст. Львів, 1997; *она же.* Онтологія ранньобарокового віршованого тексту // Біля джерел українського бароко: Зб. наук. праць. Львів, 2010. С. 120–128. (Львівська медієвістика; 3); *Wągilewicz J. D.* Pisarze polscy Rusini, wraz z dodatkiem Pisarze łacincy Rusini. Przemysł, 1996; *Наєнко Г. М.* Філософія у шатах теології (богословська термінологія у творах Кирилла Транквіліона-Ставровещького) // Сучасна українська богословська термінологія: Від іст. традицій до нових концепцій. Львів, 1998. С. 152–160; *она же.* Семантична структура наукового тексту XVII ст. (на мат-лі «Зерцала богослов'я» К. Транквіліона-Ставровещького) // Вісник КНУ. Сер.: Літературознавство. Мовознавство. Фольклористика. 2009. № 20.

С. 33–37; *Отарина Т. А.* Иван Наседка и полемическое богословие Киевской митрополии. Новосиб., 1998; *она же.* «Прения с Евангелием учительным Кирилла Транквиллиона-Ставровещького» в русской богосл. полемике XVII в. // Проблемы истории, рус. книжности, культуры и обществ. сознания. Новосиб., 2000. С. 185–193; *она же.* «Книги литовской печати» в «спецхране» Московского Кремля // Славяноведение. 2002. № 2. С. 140–148; *Трофименко Т. М.* Християнська традиція у віршах Кирилла Транквіліона Ставровещького // Вісник Харківського нац. ун-ту ім. В. Н. Каразіна. Сер.: Філологія. 1999. № 448. С. 119–122; *она же.* Християнська традиція як стилетворчий чинник збірок «Евангеліє учительное» (1619) та «Перло многоценное» Кирилла Транквіліона Ставровещького // Християнство й українська мова: Мат-ли наук. конф. Київ, 5–6 жовтня 2000 р. Львів, 2000. С. 455–461; *она же.* Полемічні елементи збірки «Перло многоцінное» Кирилла Транквіліона Ставровещького // Медієвістика: Зб. наук. ст. Од., 2002. Вип. 3. С. 203–208; *она же.* Образ скорботної Богородиці у збірці «Перло многоцінное» Кирилла Транквіліона-Ставровещького // Слово і час. К., 2002. № 11. С. 9–13; *она же.* Збірка «Перло многоцінное» Кирилла Транквіліона Ставровещького в контексті барокової культури: АКД. Х., 2003; *она же.* Релігійні конверсії кін. XVI – початку XVII ст. і творчість Кирилла Транквіліона Ставровещького // Біля джерел українського бароко: Зб. наук. праць. 2010. С. 164–178; *Kuczyńska M.* Polemika antyprotestancka Cyryla Trankwiliona Stawrowieckiego (zagrys problemu) // Slovo. Tekst. Czas: Materiały V Międzynarodowej Konferencji. Szczecin, 2001. S. 325–334; *eadem.* Cyryl Stawrowiecki w walce o edukację religijną // Annales neophilologiarum. Szczecin, 2003. Vol. 1/2. S. 45–55; *eadem.* Kobieta w myśli teologicznej Cyryla Stawrowieckiego – ruskiego homilety XVII w. // Slovo. Tekst. Czas: Materiały VII Międzynarodowej Konferencji. Szczecin, 2004. S. 315–326; *eadem.* Ruska homiletyka XVII w. w Rzeczypospolitej: Ewolucja gatunku – specyfika funkcjonalna. Szczecin, 2004; *eadem.* Teologia moralna – zakres tematyczny, formy istnienia w postylografii ruskiej (na materiale Ewangelii pouczającej Cyryla Stawrowieckiego) // Київська Академія. К., 2008. Вип. 6. С. 37–47; *Пелешенко Ю. В.* Українська літ-ра пізнього Середньовіччя (друга пол. XIII–XV ст.): Джерела. Система жанрів. Духовні інтенції. К., 2004; *Шустова Ю. Э.* Поэтико-геральдическая композиция на герб Ирины Вишневецкой в Учительном Евангелии Кирилла Ставровещького (Рохманов, 1619) // Гербоведь. М., 2005. № 7(85). С. 71–76; *Олійник Л. В.* Проповідницька творчість Кирилла Транквіліона-Ставровещького: у пошуках жанрової моделі // Наукові зап. Тернопільського нац. педагогічного ун-ту ім. В. Гнатюка. Сер.: Літературознавство. 2008. Вип. 24. С. 69–81; *она же.* «Зерцало богослов'я» Кирилла Транквіліона-Ставровещького: особливості поетики екзегези // Медієвістика: Зб. наук. ст. Од., 2009. Вип. 5. С. 211–220; *она же.* Українська проповідницька проза 1-ї пол. XVII ст.: Генеза, жанрові моделі, художня специфіка: АКД. Тернопіль, 2013; *Сироїд Д.* Різдваїні проповіді Кирилла Транквіліона Ставровещького: Досвід прочитання // Біля джерел українського бароко: Зб. наук. праць. 2010. С. 178–188; *Іванова М. В.* Эстетические воззрения Кирилла Транквиллиона-Ставровещького // Белорусский сб. СПб., 2012. Вип. 5. С. 24–39.

В. Г. Пуджайко

КИРИЛЛ (Флоринский [Флиоринский] Кирилл Антонович; 1729, мест. Барышевка Переяславского полка Киевской губ. – 27(24?) 09. 1795, Киев), еп. Севский и Брянский. В нек-рых справочниках К. отождествляли с архимандритом Троице-Сергиевой лавры Кириллом (Флоринским; † 9.01.1744).

Уникальным источником сведений о К. являются записки его келейника и канцеляриста Севской духовной консистории Г. И. Добрынина (1752–1824), в к-рых воспроизведен быт рус. духовенства 2-й пол. XVIII в. и охарактеризованы особенности служения архиерея (см.: Истинное повествование. 1872).

Род. в казачьей семье. Обучался в Киево-Могилянской ДА. Учитель Я. И. Карпинский (впосл. архим. Иакинф) оставял Флоринского в классе пиитики в течение 3 лет. Студент служил писарем, певчим и клирошанином в киевском Златоверхом во имя арх. Михаила муж. монастыре. В 1754 г. был вызван в С.-Петербург и по инициативе гр. И. И. Шувалова взят в певчие ко двору имп. Елизаветы Петровны, но в том же году оставил эту должность и стал слушателем лекций в АН, под рук. проф. Морбаха изучал «экспериментальную физику» и математику. В 1756 г. архиеп. Новгородским и Великолуцким Димитрием (Сеченовым) Флоринский был пострижен в монашество с именем в честь прп. Кирилла, отца прп. Сергия Радонежского, рукоположен во иерея и направлен на служение учителем 4 синтаксического класса в Новгородскую ДС.

18 авг. 1759 г. К. был назначен настоятелем посольской ц. во имя апостолов Петра и Павла (бывш. св. Иоанна Предтечи) в Париже. Прибыл в столицу Франции вместе с 2 помощниками – семинаристами П. Гранитским и Г. Заворитским. В нач. 1764 г. К. жаловался, что посольская церковь не имеет определенного помещения и по мере надобности переносится из дома в дом. Конфликтовал с послом П. Г. Чернышёвым. 24 мая 1764 г. был отозван из Парижа на родину. Нек-рое время служил законоучителем в С.-Петербургском кадетском корпусе. 19 сент. 1765 г. К. был назначен и 22 сент. возведен в сан архимандрита новоторжского во имя святых князей Бориса и Глеба мон-ря Тверской епархии. Во время путешествия из С.-Петербурга



в Москву имп. Екатерина II обратила внимание на яркую приветственную речь и проповеди архимандрита.

Именным указом императрицы от 17 дек. 1767 г. и решением Синода от 24 дек. того же года К. был призван к архиерейскому служению. 13 янв. 1768 г. состоялась его хиротония. К. возглавил Севское и Брянское викариатство (1764–1788) Московской епархии, в состав к-рого входили города Севск, Брянск, Орёл, Трубчевск, Карачев и др. С мая 1768 г. К. совершал обозрение приходов, посетил в т. ч. *Глинскую в честь Рождества Пресв. Богородицы пустынь и нежинский в честь Благовещения Пресв. Богородицы мон-рь*, именованный «Греческим». В Киеве с особым радушием К. был принят Киевским митр. *Арсением (Могиланским)*, Печерским архим. Зосимой (Валькевичем) и губернатором Ф. М. Воейковым, совершил богослужения во всех крупных обителях города. При посещении *Киево-Братского мон-ря* беседовал со студентами ДА. В мае 1770 г. по поручению Синода К. участвовал в погребении Черниговского еп. *Кирилла (Ляшевецкого)*.

Вступив в управление Севской и Брянской епархией, К. поразился невежеству клириков и монахов, обличал непотребное поведение и греховные пороки духовенства, испрашивал у Синода разрешение на вызов ученых монахов и иереев из Киевской епархии. При К. в Духовной консистории разбирались множество дел о преступлении священнослужителей. Первоначально К. пытался исправлять грубость нравов сельских священников, которые не имели авторитета среди прихожан, раболепно подчинялись прихотям помещиков и управляющих. Много внимания К. уделял внешнему виду и благолепию служителей. 15 сент. 1771 г. обязал пастырей даже отдаленных приходов и сел в повседневной жизни ходить «в подобающем священному чину одеянии, а не в полукафтаньях» (*Пясецкий*. 2011. С. 286–287). Ввиду весьма обширной территории епархии, большого количества приходов (более 900) и для скорейшего решения дел К. учредил архиерейскую походную канцелярию, чтобы иметь возможность выдавать указы или распоряжения прямо на месте.

Проявляя озабоченность распространением в крае старообрядче-

ства, К. рекомендовал священникам делать точные и верные отметки в исповедных книгах об участии прихожан в церковных таинствах.

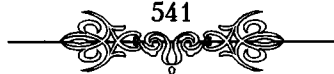
Для контроля за благочестием он разослал благочинным особую инструкцию, состоявшую из 30 пунктов. В частности требовалось «разведывать чрез церковничьих и приходских людей и тайно, и явно, не бывает ли в церквах чтения и пения разногласного», «не явятся ли где лжепопы и лжедьяконы». Иереев К. побуждал регулярно произносить проповеди с толкованием Символа веры и молитв, прихожан — доносить на клириков о случаях пьянства, «торгов и вымогательств» денег за требы и проч. Так, в 1771 г. И. Моисеев донес К., что в с. Красная Слобода Рыльского у. проживает старообрядческая семья (7 чел.), члены которой с 1761 г. не посещают церковь. Приходский свящ. М. Фёдоров в исповедных ведомостях записывал их «бывшими у исповеди, боязни ради, дабы от господ их не понести напрасной обиды». Решением К. крестьяне были оштрафованы и биты, а священник сослан в монастырь (ОДДС. Т. 50. № 303).

Особое внимание К. уделял церковной жизни в Рыльске, а также в Орле, в к-ром, по его мнению, «все почти расколом дышут». Посетив Орёл весной 1770 г., К. узнал, что многие горожане по 2–3 года не исповедовались и не причащались. Именитый купец Зикеев с семьей отказался даже беседовать с епископом. К. вместе с гражданскими властями добивался высылки купца из города «для увещания» (ОДДС. Т. 50. № 240). 17 марта 1770 г. К. строго приказал всем орловчанам исповедоваться только «у своих попов»; «разве по какому правильному резону у других, и то неотменно приходским попом требовать от них билетов», но причащаться только «у своих приходских» священников. Священников, укрывавших исповедовавшихся и непричащавшихся прихожан, епископ штрафовал денежной пеней, наказывал отрешением от приходов и заключением в мон-ри.

В Рыльске одного из авторитетных горожан, дворянина старообрядца С. Воропанова, К. заставил в церкви прилюдно отречься от заблуждений и признать местное купечество не покровительствовать «рас-

кольникам». При этом К. собственноручно отрезал у Воропанова бороду и потребовал написать официальное отречение. Однако купцы, угостив архиерея «жирными своими обедами, пивами, медами и добрыми наливками, остались по прежнему в старой вере» (Истинное повествование. 1872. С. 35). Из храмов Рыльска и др. городов К. изъясил деревянные статуи вмц. Параскевы Пятницы и вмц. Екатерины, к-рые украшали ожерельями, лентами и платьями, чем вызвал ропот у паствы. В июне 1777 г. К. решил изъять из Никольского собора г. Мценска чтимый резной образ свт. Николая Чудотворца, но горожане направили к нему депутацию и убедили оставить святыню в соборе. Однако износить образ из храма для совершения крестных ходов К. запретил.

При К. в 1768–1778 гг. были перестроены здания бывш. севского в честь Преображения Господня монастыря, в к-рых располагался архиерейский дом, в 1774 г. обновлен монастырский собор, построены каменные ограда с башнями, надвратная колокольня, келейный корпус, духовная консистория и просфорня. В архиерейском доме проживал не только К., но и его родные — мать и сестра с детьми. Вероятно, решением К. в 1767 г. была закрыта Борщёвская во имя свт. Николая Чудотворца пустынь Севского у., а братия и монастырское имущество переведены в соседний *Площанский в честь Казанской иконы Божией Матери мон-рь*. Вслед рапорта (6 июня 1770) архиерея в Синод в 1774 г. была упразднена *Белобережская брянская пустынь*. По инициативе К. в 1768 г. чтимая *Глинская «Рождество Пресв. Богородицы» икона* была перенесена в кафедральный собор г. Севска. По преданию, образ чудесным образом троескратно возвращался в Глинскую пустынь. Тогда К. повелел вернуть чтимую икону в пустынь и стал заботиться о возобновлении обители: в 1770–1781 гг. его повелением была построена монастырская каменная ц. в честь Рождества Богородицы. В *Одрином во имя свт. Николая Чудотворца мон-ре* К. «ободрал» жемчуг и др. украшения с чтимого резного образа свт. Николая для украшения своей митры, омофора и др. При К. были возведены обширный Успенский собор (1776–1779) в Каменском Успенском мон-ре, теплая Никольская ц. (1772) в Климовском





Покровском мон-ре, Тихвинская ц. (ок. 1770) в орловском в честь *Введения во храм Пресв. Богородицы мон-ре* и др.

При К. в г. Севске построили деревянный Никольский храм (1774) и ц. в честь Усекновения главы св. Иоанна Предтечи (ок. 1775–1778) на новом кладбище, а на месте городской Пятницкой ц. в 1774 г. заложена каменная Скорбященская; в Брянске достроена и освящена ц. в честь Тихвинской иконы Божией Матери (1755–1769), возвели орловские церкви в честь Смоленской иконы Божией Матери и во имя свт. Николая Чудотворца («на Песках»; 1775–1790). В 1769 г. был отстроен сгоревший Никольский храм с. Батогова (ныне Лесное). Также были сооружены: ц. арх. Михаила (1771) в с. Бойтичи, храм Преображения Господня (1772) в г. Мглине, 2-этажный храм свт. Николая Чудотворца и прор. Илии (1772) в с. Высоком, 2-этажная ц. в честь Вознесения Господня и Покрова Пресв. Богородицы (1772) в с. Угровище (ныне Угровище), 2-этажный храм вмч. Георгия Победоносца (24 марта 1778 освящен самим пресвященным) в с. Добрунь и др. Были заложены Боявленский храм (1770–1789) в г. Стародубе и ц. Рождества Пресв. Богородицы (1768–1779) в с. Кабаличи. По благословению К. в 1778 г. деревянный Богородице-Рождественский храм в с. Кропотове был перенесен на новое место, на 90 саж. к северу.

Во время эпидемии чумы в Брянске, Орле и др. городах указом от 27 авг. 1770 г. К. повелел устроить новые загородные кладбища, поскольку имевшиеся кладбища были «так телами мертвыми наполнены», что приходилось тревожить прах ранее погребенных. Архиерей запретил орловчанам совершать традиц. «крестное хождение» к т. н. убогим домам для совершения надгробного пения над умершими странниками.

К 1770 г. К. учредил особую Ставленническую контору. Всех кандидатов к рукоположению он обязал пройти курс обучения катехизису, руководство к-рым поручил члену Духовной консистории крестному иером. Иринаруху; кандидаты к посвящению в стихарь экзаменовались в чтении, грамоте и знании церковного устава. Кандидаты, не сдавшие экзамен, доучивались в ставленничес-

кой школе. С каждого рукополагаемого во иерея К. повелел брать плату в размере 7 р., во диакона — 5 р., с посвящаемого в стихарь — 3 р. 50 к.; Через неск. месяцев собранную сумму хотели распределить среди певчих. Нововведениями оказались недовольны многие архиерейские служители, в т. ч. секретарь консистории. На основании доношения дьячка севского Крестовоздвиженского храма Афанасьева, 30 нояб. 1771 г. представленного в Синод, обер-прокурор П. П. *Чебышев* решил, что епископ своим казнокрадством «превосходит всех светских чиновников», «презирая прислугу, указы и совесть, берет грамотные взятки». В своем объяснении Синоду К. писал, что ему «казалось безгрешным» нововведение, т. к. оно «малою ценою освобождает просителей от тяжких, издревле введенных взятков». Синод, признавая действия К. формально противозаконными, «но уважая откровенное добровольное признание и являющее извинительные мотивы», представил на «благовоззрение» императрицы дело Севского архиерея. Распоряжение К. о взимании платы с рукополагаемых было отменено (РГАДА. 796. Оп. 53. Д. 122. Л. 13).

К. учредил при архиерейском доме небольшую школу, лично обучал архиерейских певчих арифметике и латинскому языку, а за неверные ответы бил учеников по рукам палей — особой маленькой лопаткой. В 1777 г. К. намеревался открыть в Севске духовное училище, вполс. семинарию; по его просьбе к Киевскому митр. Гавриилу в Севск прибыл Иван Роговский, преподаватель философии, богословия, поэзии, риторики, географии, а также лат., польск., нем. языков. Но хлопоты епископа не увенчались успехом (*Крашенинников*. 2013. С. 334).

По свидетельству келейника Г. И. Добрынина, широкая образованность, острый ум и уникальная память сочетались в К. с самодурством и властолюбием. Так, «архиерей-принц», называвший себя парижанином, приказывал, чтобы во время богослужения иподиаконы и диаконы «были причесаны с пуклями, под пудрою». Со временем К., обладавший мизантропическим характером, стал проявлять деспотизм в общении с подчиненными, допускал рукоприкладство и брань даже в алтаре; за 3 года сменил 9 келейников, не выдержавших

его нрава. Добрынин утверждал, что во время новолуния К. «подвергался лунатизму, часто по ночам разговаривал сам с собою и бывал в эти дни особенно вспыльчив» (Истинное повествование. 1872. С. 21; *Пясецкий*. 2011. С. 234). В многосуточных архиерейских приемах и обедах, отличавшихся изобилием, принимали участие его ближайшие помощники молченско-путивльский архим. Мануил (Левицкий), брянский игум. Тихон (Забела), чёлнский игум. Антоний (Балабуха). После обильных пиров один из игуменов скончался, многие сотрапезники заболели. Неблаговидные поступки К. вызывали большое количество жалоб со стороны светских и церковных деятелей.

В 1776 г. член Синода еп. Ростовский *Самуил (Миславский)* предложил К. проситься на покой, обещая, что устроит ему «почетное положение» и вверит управление крупным мон-рем, но епископ резко отказался: «Я еще не дошел до такого несчастья, чтоб иметь нужду в Ваших советах». После расследования различных жалоб (неск. томов занимает дело в синодальном архиве (РГАДА. 796. Оп. 53. Д. 122. Т. 1–5) о проступках епископа) 26 апр. 1778 г. К. был уволен на покой и 17 июня покинул Севск; проживал в киевском Златоверхом мон-ре. Коллегия экономии назначила ему содержание в 300 р. в год. 9 июня 1785 г. в киевском Софийском соборе К. участвовал в хиротонии архим. *Виктора (Садковского)* во епископа. В 1788 г. ездил для лечения в Москву, 24 нояб., в день тезоименитства имп. Екатерины II и вел. кнг. Екатерины Павловны, в Успенском соборе Московского Кремля участвовал в торжественном богослужении по этому поводу. Погребен в Варваринском приделе соборного храма Златоверхого мон-ря. Часть библиотеки (72 (по др. сведениям, 94) тома) архиерея поступила в книжное собрание Киево-Могилянской академии.

Имя К. стало нарицательным в публицистике и литературе XIX–XX вв. «Фигура архиерея Флоринского обречена бессмертью», — с горькой иронией писал И. С. Тургенев П. В. Анненкову 7 окт. 1871 г. Литератор В. Б. Шкловский, используя «Истинное повествование...» келейника Добрынина, написал повесть «Житие архиерейского служки» (1958).



Арх.: *Здравомыслов*. Словарь иерархов // РНБ ОР. Ф. 102. № 435. Л. 30.

Ист.: Истинное повествование, или Жизнь *Гавриила Добрынина*, им самим писанная, 1752–1827. СПб., 1872; *Скворцов Н. А.*, *прот.* Архив Московской Св. Синода конторы: Мат-лы по Москве и Московской епархии за XVIII в. М., 1914. Вып. 2. С. 239; *Тургеев И. С.* Полное собр. сочинений и писем в 28 т. М.; Л., 1965. Т. 9. С. 146.

Лит.: *Илиодор*, иером. Ист.-стат. описание Новоторжского Борисоглебского мон-ря. Тверь, 1861. С. 167; *Рачинский А. В.* Кирилл Флоринский, еп. Севский, 1773 г. // РС. 1876. Т. 15. № 2. С. 454–458; Глинская пуст.: Очерк совр. состояния обители. Од., 1904²; *Мальцев А. П.* Правосл. церкви и рус. учреждения за границей: Справ. СПб., 1906; Чудотворная икона Рождества Пресв. Богородицы Пустынно-Глинская: Очерк явления иконы и описание чудес, от нее происшедших. Од., 1907²; *Иоанн (Маслов)*, схиархим. Глинская пуст.: История обители и ее духовно-просветительная деятельность в XVI–XX вв. М., 1994. С. 90–91; *Кизимова С. П.*, *Зубова Е. М.* По следам святых обителей: Из истории монастырей и пустыней Брянского края. Брянск, 1999; Киево-Могилянська академія в іменах, XVII–XVIII ст.: Енцикл. вид. К., 2001. С. 561–562; Ист. описание церквей и приходов Брянского у. Белые Берега, 2008. С. 17, 29, 33; Ист. описание церквей и приходов Севского у. Брянск, 2010. С. 25–26, 68–69, 90–91; *Пасецкий Г. М.* История Брянской епархии с древнейших времен до 1820 г. Брянск, 2011. С. 231–236, 256–304; *Крашенинников В. В.* История Севска и окрестных мест. Брянск, 2013. Т. 2.

Д. Б. Кочетов

КИРИЛЛ (Шумлянский Константин; † 30.11.1726, г. Переяслав, ныне Переяслав-Хмельницкий, Украина), еп. Переяславский и коадьютор Киевской епархии, последний правосл. архиерей Луцкой епархии до ее отпадения в унию; сын еп. *Афанасия (Шумлянского)* и племянник еп. *Иосифа (Шумлянского)*. Впервые упоминается в донесении о поездке в Каменец (ныне Каменец-Подольский) еп. *Иосифа (Шумлянского)* от 16 июля 1703 г. как игумен, генеральный официал Львовской униат. епархии в Каменце (наместник Львовской епархии при каменецком кафедральном соборе) и одновременно настоятель Угорницкого Преображенского мужского монастыря, формально к тому времени не перешедшего в унию. Вероятно, именно сохранением обители в Православии были обусловлены выданные за подписью кн. А. Д. Меншикова «Охранный и протекционный лист для игумена Кирилла Шумлянского и братии Угорницкого монастыря» (1706) и охранный лист для Угорницкого монастыря от царя Петра I (1707). Каким образом К.



Кирилл (Шумлянский), еп. Переяславский и Бориспольский. Фотография с портрета. Нач. XX в. (РГИА)

мог одновременно быть униат. официалом в Каменце и правосл. игуменом в Угорниках, пока не удалось выяснить; очевидно, речь шла об определенной «двойной игре» со стороны К.

В 1704 г. была внесена жалоба генерального официала униатского каменецкого собора игум. К. на дворян Альберта Кухарского и Михаила Домбровского на то, что они оскорбили еп. *Иосифа (Шумлянского)* в Каменце во время исполнения им обязанностей по должности. В тот же период, 12 июня 1704 г., К. в одном из документов впервые именован коадьютором Львовской епархии.

Вероятно, к 1708 г. Угорницкий мон-рь под рук. К. окончательно стал униатским, тем более что к тому времени К. являлся коадьютором еп. Львовского и Каменецкого *Иосифа (Шумлянского)*, скончавшегося 16 июля 1708 г. Не исключается также, что в 1703–1707 гг. К. по примеру своего дяди открыто не принимал унию и являлся тайным униатом, демонстрируя свою приверженность Православию в расчете на помощь и поддержку со стороны России.

Несмотря на то что в 1708–1710 гг. К. добивался Львовской кафедры как коадьютор, он не смог заручиться поддержкой большинства духовенства. 21 янв. 1710 г. на Львовском епархиальном соборе при поддержке ексзарха униат. митрополии Юрия Винницкого епископом Львовским был избран архимандрит Уневского

Успенского мон-ря Варлаам (Шептицкий). К. получил менее богатую Луцкую кафедру.

На Луцкую кафедру он был избран 16 июня 1710 г. на состоявшемся в Луцке собрании правосл. духовенства и дворянства Волынского воеводства по примеру своего предшественника еп. *Дионисия (Жабокрицкого)*, также являвшегося выборным епископом. Из документа следует, что к тому времени большая часть духовенства Луцкой епархии, уже признавшая власть униат. еп. *Дионисия (Жабокрицкого)*, выразила желание вернуться в Православие из-за распространившихся на Волыни слухов о том, что *Дионисий* — «забранный его светлостью московским царем и неизвестно где находящийся» — якобы принят в лоно правосл. Церкви и будто бы готовится в России к назначению на др. правосл. епископию (еще раньше по Луцку ходили слухи, что Петр I хочет возвести *Дионисия* в сан «архиепископа Тобольского и всея Сибири»). Свообразным подтверждением этих слухов стал офиц. отказ польск. правительства на ходатайство дворян Волынского воеводства о возвращении *Дионисия (Жабокрицкого)*. Узнав о невозможности возвращения на Волынь *Дионисия*, часть духовенства его юрисдикции решила собраться в Луцке на «совет духовенства и светских лиц шляхетского сана, урядников земских, обывателей Волынского воеводства». Созванный 16 июня 1710 г. в луцком братском Крестовоздвиженском мон-ре совет постановил избрать на Луцкую и Острожскую кафедру нового владыку. Был избран К. Из представителей духовенства в совете участвовали 10 лиц: 3 делегата от монашества (*Иов (Кондзелевич)*, игум. луцкого Крестовоздвиженского Братского мон-ря, *Феодосий (Падальский)*, игум. Белостокского мон-ря, и *Кирилл (Жуковский)*, игум. Мильчанского мон-ря), а также 7 представителей от белого духовенства (наместник Луцкой кафедры свящ. *Кирилл Жукевич*, луцкий протопоп *Иоаким Крилкевич*, олыкский протопоп *Феодор Лобко*, рожищенский протопоп *Стефан Пудровский*, лавровский протопоп *Феодор Черкевич*, ровенский протопоп *Феодор Сахневич* и гороховский протопоп *Иоанн Залуский*). Как явствует из списка, в совете участвовали и те, кто признали юрисдикцию



еп. Дионисия (Жабокрицкого) после его перехода в унию, и те, кто отказались подчиниться ему, сохраняя верность Православию. Из волынской шляхты в работе съезда участвовали немногочисленные к тому времени правосл. дворяне: Самуил Выговский, Михаил Балабан, Иоанн Гуляницкий, Михаил Гулевич, Симон Жабокрицкий (вероятно, родственник еп. Дионисия), Александр Воронецкий, Андрей Святополк-Четвертинский, Константин Иваницкий. Значительное число участников съезда составили влиятельные польск. римско-католич. шляхтичи Волыни: в частности, присутствовали Николай Бальгазар Ольшанский (хорунжий и комиссар Волынского воеводства), Ян Богуслав Горяин, Адам Станислав Перетяткович, Петр Подгороденский и др. Очевидно, избрание на место Дионисия бывш. каменецкого официала и угорницкого игум. К. они рассматривали как некое средство для умиротворения правосл. части населения Волыни, поскольку в ряде поватов сохранялись межконфессиональные конфликты в связи с переходом Дионисия в унию.

Возможно, в пользу избрания К. сыграл и тот факт, что представители рода Шумлянских еще со времен Луцкого еп. Афанасия (Шумлянско-го) были собственниками или арендаторами ряда имений на Волыни, имели устойчивые связи с местным дворянством и могли заранее договориться о замещении Луцкой кафедры. В решении собора не содержалось прямых заявлений о разрыве с унией и воссоединении с Православием, но ввиду участия в нем явных сторонников Православия, включая Иова (Кондзелевича), можно сделать вывод о том, что Луцкий собор 16 июня 1710 г. воссоединил Луцкую епархию с правосл. Церковью. Вероятно, данное решение было обусловлено еще и присутствием на Правобережной Украине рус. войск, что сделало невозможным на данном этапе открытое давление на волынское дворянство со стороны униат. иерархов и поддерживавших их польск. римско-католич. магнатов.

По мнению В. Б. Антоновича, переход К. из унии в Православие, возможно, состоялся под давлением правосл. участников Луцкого съезда 1710 г. из числа представителей как духовенства, так и дворянства (Ан-

тонович В. Очерк состояния Православной Церкви в Юго-Западной России по актам (1650–1798). К., 1871. С. 65–66). Однако ввиду отсутствия документальных подтверждений данной гипотезы не исключается и личная инициатива К., вызванная его конфликтом с униат. митр.-номинантом Юрием Винницким, фактически не допустившим его на Львовскую кафедру. Не последняя роль в правосл. движении на Волыни принадлежала, вероятно, настоятелю луцкого братского монарха Иову (Кондзелевичу), духовному и светскому крылу возглавляемого им Луцкого братства, а также его ближайшему соратнику Феодосию (Падальскому), игум. Белостокского монарха, к-рые, как указывается в документе, председательствовали на Луцком съезде и в числе первых поставили подписи под его решением.

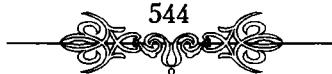
5 авг. 1710 г. от имени К., как нареченного епископа Луцкого и Острожского, было внесено заявление о том, что имения, принадлежащие Луцкой епископской кафедре, пришли в крайнее запустение, так что епископ не находит возможности платить за них подати и военные повинности. К разорению кафедральных имений и их частичной утрате привела деятельность его предшественника Дионисия (Жабокрицкого), к-рый передавал их в аренду светским лицам. К. принял ряд мер по возвращению Луцкой кафедры, а также Киевской митрополии (к тому времени формально признававшейся в Речи Посполитой в качестве униатской) их имений, что вызвало конфликты с отдельными шляхтичами.

К. сначала поддерживал контакты с униат. Киевским митр. Юрием Винницким, выполняя по просьбе последнего ряд его поручений. Напр., 25 авг. 1711 г. в суд была внесена жалоба дворян Подлевских на К. Сообщалось, что по его приказанию слуги и родственница епископа Елена Шумлянская отняли у Подлевских их имения, села Межиречка и Красноробка Овручского повета, с целью передачи Киевской униатской митрополии. Попытки Шумлянских вернуть в церковную юрисдикцию бывшего имения Киевской униат. митрополии объясняются тем, что именно еп. Иосиф (Шумлянский) был управляющим имениями Киевской митрополии на Правобережной

(Польской) Украине, а наместниками еп. Иосифа были представители рода Шумлянских. Т. о., К. пытался восстановить контроль рода Шумлянских над «митрополичьими» имениями в Овручском повете Киевского воеводства, хотя территория последнего и не входила в состав его епархии. Однако Винницкий около года не рукополагал К., возможно из-за интриг униат. проархимандрита ордена *василиан*, буд. митр. Льва Кишки, стремившегося сместить К. с Луцкой кафедры. Об этом свидетельствует переписка Кишки с королевским канцлером Каролом Радзивиллом. В письме от 23 февр. 1711 г. Кишка просил Радзивилла содействовать изданию королевского привилея о переводе К. на титулярное Смоленское архиепископство, овдовевшее после смерти униат. Смоленского еп. Гедона Шумлянского, родного брата К. (*Deruga A. Regesta listów metropolity unickiego Leona Kiszki do ks. Karola Stanisława Radziwiłła, kanczlerza w. lit., i jego żony (1705–1728) // Ateneum Wileński. 1935. Roczn. 10. S. 229–230*). В письме от 29 марта 1711 г. Кишка сообщает Радзивиллу, что ему не удалось добиться согласия К. на переход на Смоленскую архиепископию, поэтому он отзывает свою просьбу о переводе К. из Луцка в Смоленск.

10 апр. 1711 г. избрание К. было подтверждено грамотой польского кор. Августа II Сильного, который не сомневался в приверженности К. унии (утверждение сопровождалось офиц. формулировкой «вследствие смерти Дионисия Жабокрицкого», хотя по источникам известно, что Дионисий умер в 1712). Между 10 апр. и 25 авг. 1711 г. К. посетил Киев, где принял посвящение от правосл. Киевского и Галицкого митр. *Иоасафа (Кроковского)*. Его переход в правосл. Церковь был открытым, причем волынская шляхта и волынское духовенство восприняли этот факт спокойно, не чиня препятствий в занятии К. Луцкой кафедры после возвращения его из Киева уже в качестве правосл. архиерея.

Обеспокоенный возвращением Луцкой епископии в Православие, папа Римский 25 авг. 1711 г. написал по этому поводу письмо кор. Августу Сильному. Король в ответе от 16 окт. 1711 г. пообещал папе Клименту XI принять меры в связи с «апостасией» К. по недопущению





служения последнего в храмах Луцка и Волынского воеводства (*Theiner A. Vetera monumenta Poloniae et Lithuaniae gentiumque finitimarum historiam illustrantia: maximam partem nondum edita ex tabulariis Vaticanis. R., 1864. Osnabrück, 1969. Vol. 4: 1697–1775. P. 60–61*). 17 окт. 1711 г. кор. Август издал универсал к дворянам и духовенству Волынского воеводства, в к-ром объявил, что К. лишается сана епископа Луцкого и Острожского вслед. того, что он отправился рукополагаться в Киев к «схизматикам»; король сослался на письмо, полученное им от папы, и предписал дворянам и духовенству Волынского воеводства отказать К. в повиновении и не признавать его епископом. На основании королевского универсала 7 дек. 1711 г. было принято постановление сеймика Волынского воеводства о лишении К. кафедры за то, что он поехал рукополагаться не к униат. митрополиту во Львов, а к православному в Киев. Волынские дворяне этим постановлением согласились по предложению короля подчинить Луцкую и Острожскую епархию Холмскому униат. епископу и объявили недействительным принятый ими в 1710 г. акт избрания К. на Луцкую кафедру. В нач. 1712 г. К. был вынужден покинуть Луцк и удалиться в Киев.

19 февр. 1712 г. на основании жалобы К. и ходатайства по его вопросу канцлера Г. И. Головкина царь Петр I обратился к польск. кор. Августу с письмом, в к-ром выражал недовольство по поводу смещения К. с Луцкой кафедры. Ссылаясь на изложенные в жалобе К. факты, царь указывал на те обстоятельства, которыми сопровождалось смещение К. с Луцкого епископства: «По возвращении его из Киева в ту епархию, принят он от обывателей помянутого [Волынского] воеводства честно, но мало в той чести был, от тамошних обывателей в бедственное повержен состояние, поелику не токмо весь у него хлеб в замках отняли, но и самому ему грозили заточением за то, что он в Киеве посвящен». Отмечалось, что католич. «обыватели» Волыни грозили К. мстью за Дионисия Жабокрицкого, находившегося в заточении в России. Царь напомнил королю о гарантиях неприкосновенности, к-рые были даны правосл. епископам и духовенству в Речи Посполитой по условиям

«вечного мира» 1686 г.; они были законодательно закреплены в новой конституции, принятой в 1710 г. Варшавским сеймом. В конце письма сохранилась просьба: «Дабы по договорам вечного мира, помянутому епископу Шумлянскому, яко невинно изгнанному, паки в одной епархии Луцкой не токмо свободное управление веры греческия, но и достойное почтение позволено было, как и прежде сего бывало, чтобы вечной мир свято и ненарушимо с обеих сторон содержан был» (цит. по: *Бантыш-Каменский Н. Н. Историческое известие о возникшей в Польше унии. М., 1805. С. 160–163*). Однако эта просьба не была выполнена, хотя, возможно, именно благодаря заступничеству царя мн. приходы Волыни и зап. части Киевщины (Киевского воеводства) в условиях гонений все же сохранили верность К. 15 окт. 1712 г. К. передал через польского свящ. Авраамия Скоруту, протопопа чудновского, просьбу об исходатайствовании через рус. посла в Варшаве нового королевского привилея на Луцкую правосл. кафедру (Материалы к истории Киевской епархии // Киевские Ев. 1865. № 5. С. 191–192). Еще раз Петр I безуспешно ходатайствовал перед королем о восстановлении К. на Луцкой кафедре в 1714 г. Следует учесть, что вслед. поражения России в русско-турецкой войне 1710–1713 гг. царь Петр I (во исполнение условий Прутского, К-польского и Адрианопольского договоров) постепенно вывел войска с территории Речи Посполитой и передал почти всю Правобережную Украину, за исключением Киева и окрестностей, польскому королю.

О деятельности К. по управлению Луцкой епархией сохранилось немного сведений. При поддержке луцкого Крестовоздвиженского братства, сохранявшего приверженность Православию, и по благословиению К. в 1711 г. была построена Крестовоздвиженская ц. в с. Теремном (ныне в черте Луцка), настоятелем к-рой стал член Луцкого братства свящ. Дионисий Пацюкевич, названный в «Помяннике» братства. О том, что храм построен именно в 1711 г., свидетельствует документ церковного архива, упоминаемый в клировой ведомости Теремновского прихода за 1838 г., в котором К. указан под 1711 г. в качестве «фундатора», т. е. основателя, теремновской Кресто-

воздвиженской ц. (ГА Волынской обл. Ф. 35. Оп. 5. Д. 368. Л. 325). 3 июля 1713 г. К. дал распоряжение провести сбор денег в Черняховской и Чудновской протопопиях, для чего на Полесье был отправлен протопоп овручский Григорий Киселевский. В этом документе К. титуловался как «епископ Луцкий и Острожский, прототроний митрополии Киевской и добр. до митрополии Киевской и архимандрии Печерской в Короне Польской належащих, генеральный администратор» (Материалы к истории Киевской епархии // Киевские Ев. 1865. № 5. С. 186–188).

В окт. 1715 г. К. был назначен епископом Переяславским, коадьютором Киевской митрополии, с сохранением за ним звания управляющего Луцкой епархией. Для него, по данным митр. *Евгения (Болховитинова)*, были отделены от митрополии церкви Переяславского, Корсунского и Богуславского полков. 20 марта 1716 г. в письме митр. *Иоасафу (Кроковскому)* К. выступил за преобразование Переяславского коадьюторства в отдельную епархию с выделением его из Киевской епархии. Местопребывание К., лишенного возможности находиться на территории Луцкой епархии, постоянно менялось. В 1711 г. он находился в мест. Унин (ныне с. Тетевское Киевской обл.), в 1713 г. — в с. Микулчи под Киевом, в 1721 г. — в г. Радомысль, уже в пределах Речи Посполитой (где в 1729 разместилась резиденция униат. Киевских митрополитов). Но, судя по всему, дальше Радомысля в зап. направлении польск. власть его не пускала, так что посетить Луцк он не смог.

С 1 июля 1718 по 14 мая 1721 г., когда митрополичий престол вдовствовал после смерти митр. *Иоасафа (Кроковского)*, К. временно управлял делами *Киевской епархии*. Он продолжил опекать правобережную часть епархии. По его благословиению не позднее 1718 г. был основан Маньковский Преображенский мон-рь, настоятелем к-рого стал игум. Арсений (Беляшевский), строитель обители. По благословиению К. Арсений (Беляшевский) в 1718 г. поставил Успенскую ц. в с. Иваньки, в 1720 г. была перестроена Рождество-Богородицкая ц. в мест. Лукашовка. 18 июля 1718 г. К., как «администратор Киевской митрополии», выдал благословенную грамоту на восстановление



Михайловской ц. в Нежине (*Федотов-Чеховский А. А.* Акты греческого Нежинского братства. К., 1884). В 1721 г. по благословению К. и на его средства был основан Пушкарёвский Вознесенский женский монастырь близ Полтавы, на что было дано разрешение от гетмана И. И. Скоропадского. В кон. 10-х гг. XVIII в. на средства К. был восстановлен после татар. набегов Матронинский Троицкий муж. мон-рь, по его просьбе в 1717 г. чигиринский староста Ян Яблонский подтвердил давние права и привилегии Матронинского мон-ря. В Чигирине был возобновлен Крестовоздвиженский собор, для которого К. в мае 1719 г. выдал антимиас, настоятелем был назначен свияц. Иосиф Иванович (*Перелюца А.* З історії Хрестовоздвиженської соборної церкви міста Чигирини // Відлуння віків. К., 2004. Вип. 13. С. 184–188). К. уделял большое внимание развитию церковного пения: при нем был заведен при Переяславском архиерейском доме архиерейский хор, регентом которого служил свияц. Илия Турчиновский. Имеются сведения о том, что по инициативе К. была подготовлен план строительства и составлена смета на возведение в Переяславе муж. мон-ря (ЦГИАК. Ф. 990. Оп. 3. Д. 17). В обращении к пастве Луцкой епархии от 21 мая 1721 г. К. подчеркивал, что рассчитывает вернуться на Луцкую кафедру, говорил, что ныне правосл. Луцкая епископия «вынуждена странствовати», но указывал, что «паки помощью Божиею возвратитися имамы и опасно блюсти престол епархии Луцкой» (Материалы к истории Киевской епархии // Киевские Ев. 1865. № 5. С. 187–188).

К. похоронен в Стефановском приделе Успенского собора Киево-Печерской лавры. Следующий еп. Переяславский Иоаким (Струков) обвинял своего предшественника в симонии, а также в том, что он раздавал имени Киево-Печерского мон-ря в Речи Посполитой частным лицам. Обвинение К. в раздаче имений крайне сомнительно, т. к. частичная потеря имений Киево-Печерского мон-ря на Правобережной Украине (в частности, мест. Городок в Луцком повете) произошла из-за насильственных действий польск. шляхты, к-рой К. не мог противостоять; к тому же часть имений была отнята у мон-ря до К., во время конфликта в нач.

1700-х гг. между Иосифом (Шумлянским) и Дионисием (Жабокрицким).

До наст. времени в Львовском историческом музее сохранился портрет К., подписанный стихотворением, начинающимся со следующих слов: «Муж сей Кирилл, егоже зрим зде на иконе, умре телом, но живет душею в Сионе, отрасль дому Шумлянских родителей бяше, добродетельно в страхе Божьем живяше». Как предполагает П. Н. Жолтовский, написание данного портрета и хвалебную подпись к нему следует истолковывать как желание увековечить память о К. как борце против унии (*Жолтовський П. М.* Укр. живопис. К., 1978. С. 222). По мнению Н. И. Петрова, образ К., к тому времени еп. Переяславского, был запечатлен на хранившейся в Церковно-археологическом музее при КДА Переяславской иконе Покрова Божией Матери 20-х гг. XVIII в. (*Петров Н. И.* Муравьевская коллекция в церковно-археологическом музее при КДА // ТКДА. 1878. № 7 (июль). С. 218).

В ризнице Киево-Печерской лавры в нач. XX в. находился крест, принадлежавший К., также упоминаются серебряные светильники из лаврской ризницы, подаренные К.

Арх.: ЦГИАК. Ф. 990. Оп. 3. Д. 17. Ист.: АрхЮЗР. Ч. 1. Т. 4. № 99, 146–148, 150–151, 185; *Титов Ф. И.* Последние волынские православные епископы – Дионисий Жабокрицкий и Кирилл Шумлянский: Ркп. // НБУВ ИР. Ф. 175. Д. 1905.

Лит.: *Иванов В.* Епископы древней Луцкой епархии. Почаев, 1891; *Малевиц А.* Древняя Жидичинская архимандрия на Вольни. Почаев, 1905; *Евтушенко С. В.* Новое о «Покрове» из Нови Сонч // Вісник Харківської держ. акад. дизайну і мистецтва. 2004. № 8. С. 126–132.

В. Г. Підгайко

Иконография. На парадном ростовом портрете 1-й трети XVIII в. (НКПИКЗ) К. изображен вполборота вправо, с благословляющей десницей и жезлом в левой руке. На нем черный клобук и архиерейская мантия, наперсный крест в форме мальтийского. Присутствуют такие элементы портрета эпохи барокко, как стол с Распятием, книгой и четками справа и зеленый занавес слева. В верхнем правом углу помещен архиерейский герб в барочном картуше с аббревиатурой имени и титула лат. буквами. Внизу текст: «Блаженныя памяти Преосвященный Кирилл Шумлянский, епископ Переяславский и коадьютор митрополии Киевской, за усердие и любовь ко обители святой Печерской сподобися в ней по преставлении положену быти. Преставися року 1726, месяца ноемвриа

30 дня». Портрет большого размера (224×146 см) находился на хорах Успенского собора Киево-Печерской лавры, в 30-х гг. XIX в. был перемещен в ризницу (*Лебединцев П. Г., прот.* Киево-Печерская лавра в ее прошедшем и нынешнем состоянии. К., 1886. С. 50; *Лопухина О. В.* Портретна галерея Успенського собору Києво-Печерської лаври // Лаврський альманах. К., 2005. Вип. 14. С. 85–86).

Е. В. Лопухина

КИРИЛЛ I (II), митр. Киевский (1224–1233 (27.11?)). По происхождению, вероятнее всего, грек (по сомнительному сообщению позднейшей Густынской летописи XVII в., «русин» – ПСРЛ. Т. 40. С. 116). Поставлен в митрополиты всея Руси Никейским патриархом *Германом II* в 1224 г. Предшественник К., митр. *Матфей*, скончался в 1220 г. Продолжительное вдовствование Киевской кафедры может свидетельствовать о трудностях поддержания связей с К-польским Патриархатом, центр к-рого после 1204 г. был перенесен в Nikeю. Е. Е. *Голубинский* называет К. Кириллом II, помещая «не упоминаемого летописями» митр. Кирилла I после митр. *Феопемпта* (ок. 1037) (*Голубинский.* История РЦ. Т. 1. Ч. 1. С. 285, 289). 6 янв. 1225 г. К. был торжественно возведен на кафедру (настолован) в *Софии Св. соборе в Киеве*. По словам киевского летописца, новый первосвятитель был «учителен зело и хитр ученью Божественных книг» (ПСРЛ. Т. 1. С. 447; см. также: *Бережков Н. Г.* Хронология рус. летописания. М., 1963. С. 107).

После того как в 1226 г. почил Суздальский еп. св. *Симон*, один из авторов *Киево-Печерского патерика*, 14 марта 1227 г. во Владимире-на-Клязьме К. с 4 епископами в присутствии кн. мч. *Георгия (Юрия) Всеволодовича*, великокняжеской семьи, бояр и «множества народа» хиротонисал во Владимирского и Суздальского еп. сщмч. *Митрофана* (это 1-е известие о съезде митрополита и епископов на Ростовской земле). Вероятно, тогда во Владимире-на-Клязьме на церковном Соборе было принято решение о крещении карел: сообщение об этом читается в Лаврентьевской летописи сразу после рассказа о поставлении Владимирского епископа. В 1229 г. оставил архиерейскую кафедру и принял схиму Ростовский еп. *Кирилл I*; 6 апр. 1230 г. на нее был возведен духовник кн. Василька Константиновича

Кирилл II, хиротонисанный в Киеве К. и собором архиереев, в который входили Черниговский, Полоцкий, Белгородский и Юрьевский епископы. В 1230 г., «по чистей неделе на Сбор», очевидно в Киеве, К. поставил во архиепископа Новгородского *Стиридона*, избранного в Новгороде (до епископской хиротонии, в неделю сыропустную, *Спиридон* был рукоположен К. во иерея).

Летописи свидетельствуют о К. как о миротворце, к-рый содействовал прекращению княжеских междоусобиц. В 1227 г. киевский кн. Владимир Рюрикович «прислал» митрополита содействовать заключению мира между владимирским кн. Юрием Всеволодовичем и черниговским кн. мч. *Михаилом Всеволодовичем*, с одной стороны, и курским кн. Олегом — с другой. После заключения мира митрополит с кн. Юрием Всеволодовичем направился во Владимир-на-Клязьме (там состоялась хиротония еп. Митрофана). Под 1229 г. в Ипатьевской летописи говорится о малоуспешной миссии первосвятителя по примирению киевского кн. Владимира Рюриковича, черниговского кн. *Михаила Всеволодовича* и др. князей с галицким кн. *Даниилом Романовичем*: «Бе Курил, митрополит преблаженный и святой, приехал мира сотворити и не може» (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 753). В 1230 г. К. во главе посольства от киевского кн. Владимира Рюриковича и черниговского кн. *Михаила Всеволодовича* (в к-рое входил также Черниговский еп. *Порфирий II*) прибыл в Сев.-Вост. Русь, «прося мира *Михаилу* с *Ярославом* (Всеволодовичем, кн. новгородским.— *А. М.*)»; миссия первосвятителя увенчалась успехом: «...послуша убо *Ярослав* брата своего старейшаго *Гюрья* (*Юрия Всеволодовича*, владимирского кн.— *А. М.*), и отца своего митрополита, и епископа *Порфурия*, и взя мир с *Михаилом*» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 455–456).

3 мая 1230 г. Киев пережил землетрясение, затронувшее многие города Юж. Руси. Это случилось во время пребывания К., киевского кн. Владимира Рюриковича, бояр и мн. горожан в Киево-Печерском монастыре на богослужении в день памяти прп. *Феодосия* Печерского. Землетрясение повредило ряд строений обители.

Вероятно, о К., а не о митр. *Кирилле II* (ок. 1247–1280), как обычно счи-



Поставление Кирилла I (II) митрополитом Киевским.

Миниатюра из Лицевого летописного свода. 70-е гг. XVI в. (РНБ. F.IV.233. Л. 894 об.)

тается, идет речь в сохранившейся на стене киевского Софийского собора надписи-граффито: «Месяца ноября в 27 день скончался раб Божий митрополит *Кюрило*» (*Высоцкий С. А.* Древнерусские надписи Софии Киевской XI–XIV вв. К., 1966. Вып. 1. С. 95. № 50). Летописи относят кончину Кирилла II к дек., в то время как точная дата смерти К. в них не приведена.

В кон. XIX в., во время археологических раскопок, на городище Княжая Гора в Ср. Поднепровье (город был уничтожен при монг. нашествии, ныне близ г. Канева) были обнаружены 2 печати К. На их лицевой стороне помещено изображение Божией Матери «Знамение» в рост, а на другой — греч. надпись: «Кирилл, монах, Божией милостью архиепископ митрополии России» (*Янин В. Л.* Актовые печати Др. Руси X–XV вв. М., 1970. Т. 1. С. 49; см. также о новых находках булл К.: *Янин В. Л., Гайдуков П. Г.* Актовые печати Др. Руси X–XV вв. М., 1997. Т. 3. С. 28, 119; *Лысенко П. Ф.* Булла Киевского митр. Кирилла из раскопок в Турове // Рос. арх. 1999. № 4. С. 209). Фрагмент печати К. был обнаружен во время археологических исследований в Херсонесской бухте: возможно, в 1224–1225 гг., в начальный период святительства К., из Корсуны (Херсонеса) на Русь был принесен чудотворный образ свт. Николая Чудотворца, о чем ходатайствовать К. (*Алексеенко Н. А.* Печать Киевского митр. Кирилла из Херсонеса // Там же. № 1. С. 186–190).

Сохранилось адресованное К. послание Никейского патриарха *Германа II* и Синода 1228 г., в котором содержалось предостережение от того, чтобы на Руси не рукополагали в священный сан рабов, если предварительно не будет предоставлена кандидату вольная грамота, говорится о неприкосновенности церковного суда и имений (опубл.: *Востоков А. X.* Описание рус. и словенских рукописей Румянцевского музеума. СПб., 1892. С. 303–304; *Макарий.* История РЦ. Кн. 2. С. 597–598; ПДРКП. 1908. Стб. 79–84. № 5). Послание было включено в Кормчие и благодаря этому дошло до наших дней. По-видимому, оно стало ответом на обращение в Никею Киевского митрополита, стремившегося «с помощью авторитета патриарха искоренить злоупотребления в Русской Церкви» (*Попте.* 1989. С. 202).

Архиеп. *Филарет (Гумилевский)* допускал авторство К. в отношении «Поучения крестьянам», сохранившегося в рукописных сборниках начиная с XIV в. (*Филарет.* 1859. С. 68–69). Совр. исследователи это мнение не разделяют (см.: *Творогов.* 1987. С. 223; Письменные памятники истории Древней Руси: Летописи. Повести. Хождения. Поучения. Жития. Послания. Аннот. Кат.-справ. СПб., 2003. С. 168–169).

Ист.: ПСРЛ. Т. 1, 2; НПЛ.

Лит.: *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Обзор рус. духовной лит-ры, 862–1720. X., 1859. Кн. 1. С. 67–69; *Макарий.* История РЦ. Кн. 2 (по указ.); *Голубинский.* История РЦ. Т. 1. Ч. 1. С. 289–292; *Попте А. В.* Митрополиты Киевские и всея Руси (988–1305 гг.) // *Щапов Я. Н.* Гос-во и Церковь Др. Руси: X–XIII вв. М., 1989. С. 202–203; То же // *Подскальски Г.* Христианство и богословская лит-ра в Киевской Руси (988–1237 гг.). СПб., 1996. С. 464–467; *Творогов О. В.* Кирилл (ум. 1233 г.) // СККДР. 1987. Вып. 1. С. 222–223; *Соколов Р. А.* Рус. Церковь во 2-й пол. XIII – 1-й пол. XIV в. СПб., 2010 (по указ.).

Архим. *Макарий (Веретенников)*

КИРИЛЛ II († 1280, Переяславль, ныне Переславль-Залесский), свт. (пам. во 2-ю Неделю по Пятидесятнице — в Соборе всех святых, в земле Российской просиявших), митр. Киевский. Вероятно, К. был уроженцем Галицко-Волынской Руси, являлся печатником (глава княжеской канцелярии) галицко-волынского кн. *Данила Романовича*, возможно, был духовным лицом (как свящ. *Митый (Михаил)*, печатник св. кн. *Димитрия Иоанновича* Донского).

Согласно Ипатьевской летописи, в 1241 г. печатник К. был послан кн. Даниилом в Бакоту (город на Днестре) «исписати грабительства нечестивых бояр» (ПСРЛ. Т. 2. С. 791). Затем К. защищал Бакоту от нападения кн. Ростислава Михайловича, позднее ходил с войском на подчиняющуюся монголам Болоховскую землю и разорил ее. К. без достаточных оснований приписывается создание начальной части Галицко-Волынской летописи (см.: ПСРЛ. Т. 2), датирующейся 40-ми гг. XIII в. и составленной во Владимире (ныне Владимир-Волынский) при кн. Данииле Романовиче (см.: Лихачёв Д. С. Рус. летописи и их культурно-историческое значение. М.; Л., 1947. С. 263–267; Присёлков М. Д. История рус. летописания XI–XV вв. СПб., 1996. С. 157–158; Ужанков А. Н. «Летописец Даниила Галицкого»: Проблема авторства // ГДРЛ. 1992. Сб. 3. С. 149–180).

Под 1242/43 г. в Ипатьевской летописи говорится, что, скрываясь от возвращавшихся из Венгрии монг. войск, кн. Даниил «поима с собою Курила митрополита» (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 794). Очевидно, после разгрома Киева монголами в дек. 1240 г., когда исчез митр. Иосиф, у кн. Даниила, наиболее могущественного из южнорус. князей, появилось желание возвести на Киевскую митрополитскую кафедру своего кандидата. К осуществлению этого плана князь приступил после возвращения из Орды весной 1246 г. (кн. Даниил совершил поездку в Орду, где признал зависимость от хана, между окт. 1245 и весной 1246, в это время Галицко-Волынское княжество посетил направлявшийся в Монголию папский легат Джованни дель Плано Карпини, к-рый передал местным епископам грамоту с предложением вернуться к единству с Римской Церковью; вероятно, во встрече участвовал и К.). Кн. Даниил послал К. через Венгрию в Никею «на поставление митрополье Роуской» (Там же. Стб. 809). В 1240–1244 гг. Патриарший престол был вакантным, поэтому поездка К. в Никею состоялась так поздно. При этом следует иметь в виду, что именно к 1246 г. на Руси сложилась благоприятная обстановка для поездки. Претендовавший на политическое первенство в Юж. Руси черниговский кн. мч. Михаил Всеволодович был убит в Орде, а др. могуществен-

ный князь Ярослав Всеволодович Суздальский, наместник к-рого сидел в Киеве во время поездки кн. Даниила в Орду, был вынужден как старший среди русских князей поехать к великому хану в Монголию, откуда он не вернулся. Первая поездка К. на поставление не достигла цели, поскольку венгерский король



Митр. Кирилл II венчает кн. Андрея Ярославича с дочерью кн. Даниила. Миниатюра из Лицевого летописного свода. 70-е гг. XVI в. (РНБ. F.IV.233. Л. 995 об.)

Бела IV просил его содействовать заключению брака между сыном кн. Даниила Львом и дочерью короля. К. вернулся, договорился о браке и сопровождал Даниила и его сына в поездке в Венгрию после заключения брака. Вероятно, лишь в 1247 г. К. смог совершить путешествие в Никею.

Зимой 1250/51 г. К., приехав в Суздальскую землю, венчал Владимирского вел. кн. Андрея Ярославича с дочерью кн. Даниила; участие в церемонии К. и Ростовского еп. св. Кирилла II было, вероятно, связано с тем, что супруги были близкими родственниками (двоюродными братом и сестрой). Этот брак скрепил союз князей, направленный против Орды. В то время К., очевидно, поддерживал антиордынские планы кн. Даниила Романовича. Вместе с тем следует отметить, что митрополит не принял участия в переговорах галицко-волынского князя с Римом о подчинении Русской Церкви власти папы. Вероятно, между митрополитом и князем возникли серьезные разногласия.

К 1-й поездке К. в Суздальскую землю следует отнести установле-

ние личных отношений митрополита с кн. св. Александром Ярославичем Невским. Отдельные контакты между ними должны были иметь место и ранее, т. к. после возвращения кн. Александра из путешествия в Монголию в 1249 г. ему «приказаша... Киев» — кафедральный город митрополита. Встреча с кн. Александром произошла в Новгороде, куда К. приехал, чтобы поставить на кафедру нового архиепископа, к-рым по настоянию новгородцев стал Далмат. Во время пребывания К. в Новгороде кн. Александр заболел, его выздоровление летописец связывал с молитвами «блаженного» митрополита. В 1252 г. Орда направила войска против князей Романа Ярославича и Даниила Романовича. Андрей бежал «за море», Владимирский стол занял Александр Невский, а на юге началась длительная война между кн. Даниилом и ордынским полководцем Куремсой. Когда кн. Александр прибыл во Владимир-на-Клязьме, митрополит вместе с «игуменами» и «гражданами» встретил его у Золотых ворот. Очевидно, что митрополит своим авторитетом поддержал того из рус. князей, кто стремился сохранить рус. земли, избегая открытого столкновения с Ордой. В дальнейшем К. оставался в Сев.-Вост. Руси, а когда в 1256 г. началась война Новгорода со Швецией, митрополит не только прибыл с кн. Александром в Новгород, но и провожал выступавшее в поход русское войско до Копорья. Так митрополит выказал поддержку проводившейся Александром Невским политике активного противостояния агрессии зап. лат. соседей. За походом последовало объявление папой Александром IV крестового похода против союзников Новгорода — карел. К. оказался в ином лагере, чем кн. Даниил Галицкий, получивший из Рима королевскую корону. Вероятно, в этом следует видеть одну из причин, почему митрополит долгое время находился в Сев.-Вост. Руси.

Во 2-й пол. 50-х XIII в., после разрыва кн. Даниила Галицкого с Римом, К., вероятно, вернулся в Киев, до 1261/62 г. известия о его пребывании в Сев.-Вост. Руси отсутствуют. Возможно, во время пребывания в Юж. Руси по соглашению с Ордой К. перенес в Сарай резиденцию епископов Переяславля Русского (см. Крутицкая и Коломенская епархия), в 1261 г. поставил на

кафедру еп. *Митрофана*. Вероятно, находясь в Киеве, К. обратился к поселившемуся в Болгарии члену рус. княжеского рода «деспоту болгарам» *Иакову Святославу* с просьбой прислать рукопись *Кормчей книги*. «Испросив у патриарха» Тырновского рукопись *Кормчей*, *Иаков Святослав* приказал в 1262 г. писцу *Иоанну Драгославу* с помощниками переписать кодекс и отослал список в Киев. Эта *Кормчая* принадлежала к неизвестной в то время на Руси Сербской редакции, она включала отсутствовавшие в Древнеславянской *Кормчей* материалы законодательства XI–XII вв. и комментарии визант. юристов XII в. В 1284 г. в Рязанской епископии была сделана копия *Кормчей* Сербской редакции: по-видимому, К. рассылал копии рукописи по епархиям. После 1261 г. снова появляются известия о пребывании К. в Сев.-Вост. Руси. В сент. 1262 г. митрополит поставил на Ростовскую кафедру еп. *Игнатия*. В нояб. 1263 г., согласно Житию св. кн. *Александра Невского*, К. участвовал в его погребении во *Владимире-на-Клязьме*.

После проведения во 2-й пол. 50-х гг. XIII в. переписи населения рус. земель для обложения данью в пользу Орды представители духовенства были освобождены от уплаты дани и не были внесены в перепись. 1 авг. 1267 г. К. получил ярлык хана *Менгу-Тимура*, по к-рому священники и монахи освобождались от к.-л. налогов и обязанностей в пользу ордынских властей. Освобождение распространялось и на братьев и сыновей священников, живущих вместе с ними. Церковные земли и церковные «мастера» должны были остаться за Церковью. Запрещалось «хулить» веру, отнимать или портить церковные книги. В ярлыке указывалось, что все это делается для представителей духовенства, «да правым сердцем Богови за нас и за племя наше молятся и благословляют нас» (ПРП. Вып. 3. С. 467). Выдачу «ярлыка» только частично можно объяснить стремлением язычников-политеистов располагать к себе богов разных религий. Внимание к интересам Русской Церкви было связано также с тем, что с помощью митрополичьей кафедры правители Золотой Орды хотели установить связь с восстановленной в 1261 г. Византийской империей, к-рая интересовала ордын-



Кончина блгв. кн. *Александра Невского*
в *Городецком мон-ре*.
Фрагмент картины.
Худож. *М. В. Нестеров*. 1899–1901 гг.
(ГРМ)

ских правителей и как возможный союзник в борьбе с враждебными правителями Ирана, и как страна, через к-рую можно было найти путь к такому противнику гос-ва ильханов, как Египет.

В условиях, когда преемники кн. *Александра Невского* не обладали его авторитетом, роль митрополита в Сев.-Вост. Руси стала особенно значительной. В 1270 г. новгородцы изгнали из города вел. кн. *Ярослава Ярославича*, обвинив его в нарушениях «ряда» с новгородцами. Хотя «князи вси» ручались за *Ярослава*, что он исправит нарушения, новгородцы отказывались его принять. Дело изменило лишь поручительство за кн. *Ярослава* митрополита. В близком по времени к событиям источнике — Синаодальном списке Новгородской I летописи — обращение К. к новгородцам состоит из неск. фраз, изложенных в форме прямой речи (НПЛ. С. 89, 321; ср.: ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. С. 240). В Никоновской летописи (20-е гг. XVI в.) помещено небольшое послание митрополита, в котором наряду с обращением к новгородцам излагалось представление о превосходстве духовной власти над светской (ПСРЛ. Т. 10. С. 149). Является ли это послание подлинным сочинением XIII в., неясно.

В 1273 г. К. прибыл в Сев.-Вост. Русь и привел с собой св. *Серрапиона*, архим. *Киево-Печерского мон-ря*, к-рого поставил епископом *Владимирским*. С этой поездкой, очевидно, связан созыв церковного Собора, от которого сохранились постановления, включенные в *Кормчую Русскую редакцию*. В преамбуле соборных решений говорится, что

в Соборе участвовали *Новгородский архиеп. Далмат*, епископы *Игнатий Ростовский*, *Феогност Сарайский* и *Симеон Полоцкий*, съехавшиеся на поставление еп. *Серрапиона*. Еп. *Далмат* скончался 21 окт. 1273 г., а до этого серьезно болел, следов., Собор состоялся раньше этой даты (в лит-ре Собор нередко ошибочно датируется 1274 г.). Большое внимание, уделенное в соборных постановлениях нарушениям в церковной жизни и сохранению языческих обычаев в «новгородских пределах», не оставляет сомнений в том, что *Новгородский епископ* активно участвовал в Соборе. По мнению *Я. Н. Шапова*, Собор состоялся в Киеве в 1273 г. Однако этому предположению противоречит состав участников Собора, на к-ром присутствовал *Полоцкий епископ* и не было, кроме *Сарайского* (видимо, митрополичьего викария), др. епископов из южнорус. земель. Поэтому представляется более вероятным, что Собор состоялся во *Владимире-на-Клязьме*.

Введение к решениям Собора составлено от имени К. Как следует из преамбулы, участники Собора придавали особое значение своей работе. Пороки клириков и мирян стали одной из причин «Божьего гнева», обрушившегося на Русскую землю с нашествием монголов. Искоренение этих пороков должно было снискать для Руси милость Бога и способствовать ее освобождению (последняя мысль была особенно ярко выражена в современных решениях Собора проповедях свт. *Серрапиона*). Одним из важных орудий для устранения зол, по мнению участников Собора, должна была стать новая *Кормчая*, где правила были приведены с объяснениями, облегчающими их использование (они «ныне же облисташа, рекше истолкованы быша, и благодатью Божию ясно сияють, неведения тму отгоняюще, и все просвещающе светом разумным, и от грех избавляюще» — ПДРКП. Стб. 85). Наиболее важным делом участники Собора считали подготовку достойных священнослужителей. Епископы обязаны были тщательно проверять ставленников, за к-рых выступали поручителями их духовные отцы, 7 священников и др. «добрые светидели». Таким путем церковная иерархия хотела устранить неприемлемую практику, когда светские

патроны храмов стремились поставить в них священниками угодных себе людей, не обращая внимания на то, способны ли они к пастырской деятельности. Одновременно были приложены усилия для того, чтобы оградить ставленников и священников от притеснений со стороны вышестоящих духовных лиц. К. распорядился распространить на др. епархии практику, установленную в митрополичьей области, когда при поставлении следовало только дать клирошанам 7 гривен «от поповьства и от дьяконства от обоего», очевидно, как плату за труды по обучению буд. священнослужителя. Резко осуждались попытки взимать к.-л. взносы в связи с созывом Соборов и попытки отлучать людей от Церкви «скаредного деяя прибытка». Отцы Собора уделили внимание правильному совершению церковных таинств, запретили крестить через обливание (вероятно, реакция на контакты с лат. миром на территории Юго-Зап. Руси). Особой задачей духовенства должна была стать борьба с языческими обычаями, которые, по мнению отцов Собора, особенно прочно сохранялись в Новгородской земле (Там же. Стб. 89–100). Т. о., в тяжелых условиях 2-й пол. XIII в. К. представил обширный план улучшения жизни и положения Русской Церкви и рус. общества.

Есть основание полагать, что после Собора К. вернулся на юг. Нареченного Новгородского архиеп. *Климента* (преемника скончавшегося в окт. 1273 еп. Далмата) в кон. 1273 г. послали на поставление в Киев, откуда он вернулся в Новгород лишь в авг. 1276 г. Причины задержки остаются неясными. В Киеве же, очевидно, был хиротонисан и Владимирский еп. *Феодор*, преемник умершего в 1275 г. свт. Серапиона. Зимой 1279/80 г. Сарайский еп. *Феогност* (поставленный К. в 1269 вместо принявшего схиму Митрофана) вернулся из К.-поля, куда он ездил как посол митрополита и хана Менгу-Тимура (*Присёлков*. Троицкая летопись. С. 336–337). Этим временем следует датировать еще один памятник древнерус. канонического права — ответы К.-польского патриарха *Иоанна XI Векка* и патриаршего Синода на вопросы, заданные еп. *Феогностом* (вероятно, по поручению К.), к-рые касаются применения норм канонического



Митр. Кирилл II
отлучает от служения
свт. Игнатия, еп. Ростовского.
Миниатюра
из Лицевого летописного свода.
70-е гг. XVI в.
(БАН. 31.7.30-1. Л. 116)

права и богослужения (ПДРКП. Стб. 129–140. № 12).

В Сев.-Вост. Русь митрополит приехал в 1280 г. В Троицкой летописи (московский свод нач. XV в.) говорится, что К. «отлучи от службы» Ростовского еп. *Игнатия*, поскольку тот через 9 недель после смерти ростовского кн. св. *Глеба Васильевича* (Васильковича) приказал перенести его останки из кафедрального Успенского собора в ростовский Спасский на Песках мон-рь. Далее сообщается, что митрополит наказал епископа за то, что тот осудил мертвеца «преже суда Божия», а раньше, при жизни князя, пил и ел с ним, принимал от него дары. Позднее митрополит снял запрет по ходатайству ростовского кн. *Дмитрия Борисовича* (*Присёлков*. Троицкая летопись. С. 337). Иначе изложен тот же сюжет в памятниках ростовского летописания. Здесь говорится, что митрополит разгневался на епископа «по оклеветанью... и расмотрив, паки благословил его» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 525–526).

В кон. 1280 г. К. находился в Переяславле Залесском — столице княжества вел. кн. Владимирского св. *Дмитрия Александровича*, там же летописями отмечено пребывание епископов *Климента* Новгородского, *Игнатия* Ростовского и *Феодора* Владимирского. По гипотезе *Щапова*, в Переяславле состоялся Собор, на к-ром получила одобрение новая редакция Кормчей, где тексты пра-

вил из Древнеславянской Кормчей были соединены с комментариями византийских юристов, заимствованными из Кормчей Сербской редакции. Текст был дополнен новыми статьями, содержащими ряд правил и поучений, памятники древнерус. канонического права, в их числе и соборные правила 1273 г. Древнейший сохранившийся список новой Кормчей Русской редакции был переписан в кон. XIII в. в Новгороде «стяжанием» Новгородского архиеп. *Климента* (пергаменная Синадальная Кормчая ГИМ. Син. № 132, датировка которой остается дискуссионной: 1280–1291). Исследование т. н. *Вольнской Кормчей* (сохранились копии текста, переписанного в 1286/87 для владими́ро-волинского кн. *Владими́ра (Иоанна) Васильковича*) показало, что в этом памятнике отразился ранний этап работы над Кормчей Русской редакции (тексты из Древнеславянской Кормчей здесь соединены с визант. комментариями XI–XII вв., включены решения Собора 1273 г., но отсутствуют мн. статьи новгородского списка кон. XIII в. и др. сходных с ним списков). Очевидно, во 2-й пол. 70-х гг. XIII в. в таком варианте К. рассылал новую редакцию Кормчей книги по епархиям юга Руси.

По сведениям Новгородской владычной летописи, митрополит скончался 6 дек. 1280 г., по сведениям Троицкой летописи — 7 дек. в Переяславле Залесском, останки его были перевезены во Владимир-на-Клязьме, затем в Киев, похоронены в кафедральном соборе Св. Софии; К. был последним из Киевских митрополитов, погребенных в этом храме. На стене киевского Софийского собора сохранилась надпись-граффито: «Месяца ноября в 27 день скончался раб Божий митрополит *Кюрило*» (*Высоцкий* С. А. Древнерусские надписи Софии Киевской XI–XIV вв. К., 1966. Вып. 1. С. 95. № 50). *А. В. Понне* полагает, что в надписи речь идет о К.; однако несовпадение летописных дат с датой граффито может означать, что в надписи имеется в виду митр. *Кирилл I (II)* (1224–1233).

Канонизацией К. следует считать включение его имени в Собор всех святых, в земле Российской просиявших, состав к-рого был определен в сер. 70-х гг. XX в. при подготовке к изданию богослужебных Миней (Миней (МП). Май. Ч. 3. С. 357).

Ист.: ПСРЛ. Т. 1. Стб. 472–474, 476, 525–526; Т. 2. Стб. 791, 792, 794, 809; ПДРКП. Стб. 83–99; НПЛ. С. 80, 84, 89, 304, 306, 309, 321, 323–324; ПРП. 1955. Вып. 3. С. 467–468; *Шапов Я. Н.* К истории болгарской рукописи, бывшей протографом Рязанской Кормчей 1284 г. // *Studia Slavica-Byzantina et mediaevalia europensia*. София, 1988. Vol. 1. С. 309–316; *Прицелков М. Д.* Троицкая летопись: Реконструкция текста. СПб., 2002. С. 323–325, 327, 330, 332, 333, 337–338.

Лит.: *Макарий*. История РЦ. Кн. 3 (по указ.); *Голубинский*. История РЦ. Т. 2. 1-я пол. С. 50–89; *Соколов П. П.* Рус. архиереи из Византии и право его назначения до нач. XV в. К., 1913. С. 159–192; *Насонов А. Н.* Монголы и Русь. М.; Л., 1940. С. 33–47; *Пашуто В. Т.* Очерки по истории Галицко-Волынской Руси. М., 1950. С. 226, 228, 237–238, 271–272; *Stöhl G.* Kanzler und Metropolit // *Studien zur Geschichte Osteuropas*. W., 1966. Bd. 3. S. 150–174; *Шаскольский И. П.* Борьба Руси против крестоносной агрессии на берегах Балтики в XII–XIII вв. Л., 1978. С. 206–216; *Шапов Я. Н.* Визант. и южнославян. правовое наследие на Руси в XI–XIII вв. М., 1978. С. 139–152, 159–185, 234–246; *Жаворонков П. И.* Никейская империя и княжества Древней Руси // ВВ. 1982. Т. 43. С. 84–85; *Потте А. В.* Митрополиты Киевские и всея Руси (988–1305 гг.) // *Шапов Я. Н.* Гос-во и Церковь Др. Руси: X–XIII вв. М., 1989. С. 204–206 [Библиогр.]; То же // *Подскальски Г.* Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.). СПб., 1996. С. 468–471 [Библиогр.]; *Творогов О. В.* Кирилл // СККДР. Вып. 1. 1987. С. 225–227 [Библиогр.]; *Лаушкин А. В.* Митр. Кирилл II и осмысление ордынского ига во 2-й пол. XIII в. // БТ. 2002. Вып. 10. С. 211–224; Письменные памятники истории Др. Руси: Летописи, повести, хождения, поучения, жития, послания / Ред.: Я. Н. Шапов. СПб., 2003 (по указ.); *Григорьев А. П.* Сборник ханских ярлыков Русским митрополитам: Историко-лингвистический анализ золотоордынских док-тов. СПб., 2004 (по указ.); *Флоря Б. Н.* У истоков религиозного раскола славянского мира (XIII в.) // Исследования по истории Церкви: Русское и славянское средневековье. М., 2007. С. 202, 209; *Печников М. В.* К изучению соборных правил 1273 г. // ДРВМ. 2009. № 4(38). С. 97–107; *Майоров А. В.* Русь, Византия и Зап. Европа: Из истории внешнеполит. и культурных связей XII–XIII вв. СПб., 2011. С. 460, 595, 702.

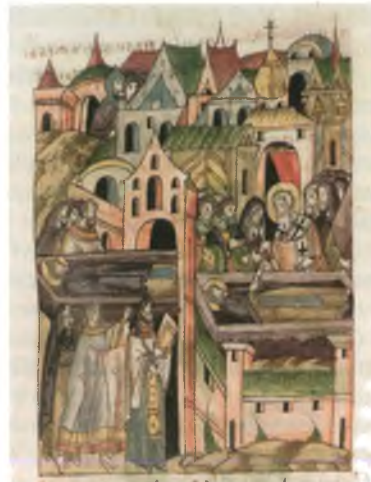
Б. Н. Флоря

Иконография. Ок. 30 миниатюр с изображением К. помещено в 1-м Остермановском, Голицынском и Лаптевском томах Лицевого летописного свода 70-х гг. XVI в., где он представлен убеленным сединами старцем с округлой бородой до середины груди, чаще всего с нимбом. В большинстве случаев он облачен в саккос и омофор (иногда шапку); во время путешествий по Руси – в простую монашескую мантию и куколь. В рукописи проиллюстрирована офиц. деятельность К.: напр., поставление епископов Митрофана в Сарай, Игнатия в Ростов, Феодора во Владимир, в Суздаль и Н. Новгород, архиеп. Климента в Новгород (БАН. 31.7.30–1. Л. 26 об., 27 об., 83 об., 85); отправление еп. Сарайского Феогноста с посольством в Царь-



Митрополит Кирилл II и Кирилл I, еп. Ростовский, едут в Новгород. Миниатюра из Лицевого летописного свода. 70-е гг. XVI в. (РНБ. F.IV.233. Л. 996)

град (Там же. Л. 112 об.); венчание вел. кн. Владимирского Андрея Ярославича с женой (РНБ. F.IV.233. Л. 995 об.). Неск. миниатюр показывают путешествия К. по митрополии, напр. поездку в Новгород с только что поставленным еп. Серапионом (БАН. 31.7.30–1. Л. 77) или поездку в Чернигов, Рязань и Суздаль (РНБ. F.IV.233. Л. 994–994 об.). Четыре миниатюры из 1-го Остермановского тома (БАН. 31.7.30–1. Л. 115–116 об.) посвящены истории конфликта митропо-



Чудо во время погребения блгв. кн. Александра Невского – митр. Кирилл II вкладывает грамоту в руку князя. Миниатюра из Лицевого летописного свода. 70-е гг. XVI в. (БАН. 31.7.30–1. Л. 32)

лита и свт. Игнатия, еп. Ростовского. На переднем плане (Л. 115) К. верхом, в походном облачении покидает Киев в сопровождении свиты; на заднем изображено его прибытие в Суздаль. На следующей миниатюре (Л. 115 об.) горожане рассказывают К. о еп. Игнатии «неправе

творяща» (на заднем плане – гроб с телом ростовского кн. св. Глеба Васильевича). На л. 116 К. отлучает еп. Игнатия от служения: К. в парадном облачении выгоняет из храма полуобернувшегося к нему еп. Игнатия; между ними на престоле лежат архиерейская шапка, посох и омофор, оставленные Ростовским епископом. На следующей миниатюре (Л. 116 об.) – К. прощает еп. Игнатия и наставляет кн. Дмитрия Борисовича.

На миниатюрах отражено участие К. в судьбе св. блгв. кн. Александра Невского: князь встречает митрополита по прибытии его в Новгород (РНБ. F.IV.233. Л. 996–996 об.); К. в числе др. архиереев молится о здравии болящего князя (Там же. Л. 997 об.); К. благословляет Александра Невского на хождение в Орду (РНБ. F.IV.225. Л. 378 об.). В сцене погребения блгв. Александра Невского в правой части миниатюры в интерьере Успенского собора во Владимире К. вкладывает прощальную грамоту в руку усопшего князя, к-рый «согбе ея сам, яко жив», что, согласно Житию, являлось его 1-м посмертным чудом (БАН. 31.7.30–1. Л. 32). Посвященный К. цикл миниатюр из Лицевого летописного свода завершается сценами преставления святителя в Переяславле Залесском, отпевания в присутствии князей и архиереев, погребения в соборе Св. Софии в Киеве (Там же. Л. 119–120).

На житийной иконе блгв. Александра Невского кон. XVI – нач. XVII в., находящейся в приделе Входа Господня в Иерусалим собора Покрова на Рву (ГИМ), изображение К. помещено в клейме, посвященном чуду о прощальной грамоте.

А. А. Климова

КИРИЛЛ III († 8.02.1572, Москва), митр. Московский и всея Руси. Происходил из княжеского рода, о чем свидетельствует запись во вкладной книге Троице-Сергиева мон-ря (см. *Троице-Сергиева лавра*): «79 (1571)-го году июня в 10 день Кирил же митрополит дал вкладу по матери своей княгине Ксенье 9 рублей 29 алтын» (ВКТСМ. С. 37). Род К. записан в синодике *Коневского в честь Рождества Пресв. Богородицы мон-ря* 2-й пол. XVI в. (РГАЛИ. Ф. 1296. Оп. 2. № 58. Л. 13–13 об.): в основном это лица духовного звания и монахи (информация А. В. Маштафарова). Возможно, К. принял постриг в принадлежавшем митрополитам московском Новинском монастыре. В нояб. 1566 г. был поставлен архимандритом Троице-Сергиева монастыря, сменив архим. Меркурия (1564–1566), имя к-рого открывает помяник первосвятителя (ГИМ. Усп. № 64. Синодик Успенского



собора. XVI в. Л. 294). Во 2-й пол. 60-х гг. XVI в. ясно обозначился приток княжеских вотчин в Троице-Сергиеву обитель: к 1566/67 г. относятся богатые вклады в мон-рь княгинь Микулинских и кн. Ивана Андреевича Булгакова (троицкий старец Иона).

4 нояб. 1568 г. свт. *Филипп II (Колычев)* за сопротивление опричной политике был насильственно лишен митрополичьей кафедры по приказанию царя *Иоанна IV Васильевича* и по постановлению церковного Собора, основанному на показаниях лжесвидетелей. По распоряжению царя митрополитом был избран К. (*Штаден Г.* О Москве Ивана Грозного: Записки немца опричника. Л., 1925. С. 89), поставление состоялось 11 нояб. 1568 г. (Возведя троицкого настоятеля на митрополичий престол, царь тем не менее крайне отрицательно отзывался о порядках в Троицкой обители в послании братии Кириллова Белозерского мон-ря 1573 г.) 30 апр. 1569 г. Иоанн IV подтвердил К. 3 жалованные грамоты, выданные в 1564 г. митр. *Афанасию* (АФЗХ. Ч. 3. С. 29–30. № 11; Дополнения. С. 359–360. № 1; С. 360–363. № 2). Эти грамоты ранее не были подтверждены на имя свт. Филиппа II. В 1569 г. скончалась 2-я супруга царя Мария Темрюковна, после чего, как говорится в соборном определении о 4-м браке Иоанна IV, царь просил благословения у К. «к совокуплению третьему браку» (ААЭ. Т. 1. С. 329. № 284). 13 нояб. 1569 г. К. «дал вкладу денег 50 рублев» в Троице-Сергиев монастырь (ВКТСМ. С. 37). В нояб. 1569 г. был отправлен в заточение в *Варлаамиев Хутынский в честь Преображения Господня муж. мон-рь* архим. Троице-Сергиева мон-ря Памва (преемник К.), арестованный в апр., вероятно, одновременно с убитым позднее, во время новгородского похода, келарем Дорофеем (Курцевым). Возможно, это было сделано с целью устраниения первосвященника.

Осенью 1569 г. царь возглавил опричный поход на Новгород и Псков, во время к-рого репрессиям подверглись также жители Торжка, Клина, Твери. В Твери был убит бывший митр. свт. Филипп. В 1570 г. опричные войска разграбили Новгород, по приказу царя было казнено множество горожан, насильственно лишен кафедры и попал в заключение Новгородский архиеп. св. *Пимен (Чёр-*

ный), к-рого обвинили в организации заговора с целью перехода Новгорода и Пскова под власть польск. короля. В Новгороде опричники грабили церковное имущество, священников и монахов забивали насмерть на правеже, требуя с них деньги. Под Псковом был убит прмч. *Корнилий*, игум. *Псково-Печерского мон-ря*. К. не оказал сопротивления действиям царя. В июле 1570 г. на Соборе под председательством митрополита Новгородский архиеп. Пимен был запрещен в священнослужении и отправлен в заключение в *Венец во имя свт. Николая Чудотворца монастырь*, где в следующем году скончался. В том же году был извергнут из сана Рязанский еп. *Филофей*, казнены несколько близких к нему лиц, в т. ч. бывший его казначей архим. *Солотчинского в честь Рождества Пресв. Богородицы мон-ря* Исаак (Сумин), убит архимандрит *нижегородского Печерского в честь Вознесения Господня мон-ря*. Во время новгородского похода царь и митрополит находились в переписке, о чем известно из описи Посольского приказа 1626 г.: «Да тутю ж государева грамота к митрополиту Кирилу о походе царя Ивана Васильевича всеа Русии в Великий Новгород, писана в Великом Новгороде в 78-м году (1570.— А. М.). Да под грамотою от митрополита Кирила ко государю отписка, что приговорили они на Соборе Новгородцкому архиепископу Пимину против государевы грамоты за его безчиные священная не действовати. И под отпискою государева грамота к митрополиту Кирилу, что архиепископу Пимину служити не велено, а сану б с нево до подлинного сыску и до соборного уложения не снимати» (ДДГ. С. 483; Опись архива Посольского приказа 1626 г. М., 1977. Ч. 1. С. 315). В описи упоминаются еще одна царская грамота К. и ответ митрополита от 1570 г. В грамоте царя говорится о том, чтобы митрополит молился о здравье правителя и его сыновей *Иоанна Иоанновича* и *Феодора Иоанновича* и чтобы «бояр и всяких людей о службе безо всякие хитрости утверждал по-прежнему» (ДДГ. С. 483), что, вероятно, было связано с казнью в окт. 1569 г. удельного старицкого кн. Владимира Андреевича.

В нач. июня 1570 г. в Москве К. возглавил хиротонию во епископа Суздальского *Варлаама*, игум. *Стефанова Махрицкого во имя Св. Трои-*

цы мон-ря. Поставление Варлаама, вероятно, связано с тем, что Махрицкий мон-рь был взят в опричину. 4 дек. 1571 г. К. «повелением» Иоанна IV совершил хиротонию *Леонида*, архимандрита московского *Чудова в честь Чуда арх. Михаила в Хонех муж. мон-ря*, в архиепископа Новгородского и Псковского. Новгородский архиеп. Леонид был ставленником царя, отзвывавшегося весьма одобрительно о порядках в Чудовом мон-ре (в качестве настоятеля Чудова мон-ря Леонид был преемником царского любимца Левкия, о к-ром Иоанн Грозный писал с похвалами в послании в Кириллов Белозерский мон-рь). В 1570 г. в Дерпте (Юрьеве), занятом русскими войсками в 1558 г. в ходе Ливонской войны, была учреждена православная *Юрьев-Ливонская епархия*, куда К. поставил еп. Корнилия. По желанию царя, стремившегося возвысить Вологодско-Пермскую епархию за счет вызвавшего недовольство монарха Новгорода, в 1571 г. Великопермской кафедре из Новгородской епархии были переданы земли, расположенные вдоль рек Вага и Сев. Двина, а также Каргополь. В Вологде, одной из царских резиденций, по приказу царя в 1568 г. началось возведение каменного Софийского собора.

Во время нашествия крымского хана Девлет-Гирея на Москву в мае 1571 г., когда большая часть столицы была сожжена, митрополит укрылся в Успенском соборе: «И церкви каменные от жару розседались, и люди в каменных церквах и в каменных погребех горели и задыхались, едва где кто Божиим сохранением от смерти избыл. Митрополит же Кирил со освященным собором в те поры просидели в церкви Пречистые Богородицы в соборной» (ПСРЛ. Т. 13. С. 300). В том же году К. ходатайствовал перед царем за кн. И. Ф. Мстиславского, к-рый был обвинен в том, что «всея Русской земле изменил», наведя войска крымского хана (ДДГ. С. 476–477). 10 дек. 1571 г. К. послал грамоту в *Кириллов Белозерский в честь Успения Пресв. Богородицы мон-рь* в связи с началом военных действий со Швецией. Митрополит призвал братию творить усиленные молитвы во время Рождественского поста и служить молебны о даровании победы рус. воинству (ААЭ. Т. 1. С. 328. № 283). В том же году одновременно с царем



К. направил милостыню К-польскому патриарху *Митрофану III* – 100 р.

Монастыри при К. получили расширение иммунитетных привилегий. 12 мар. 1570 г. митрополит освободил Кириллов Белозерский монастырь от уплаты митрополичьих пошлин с ц. во имя арх. Михаила в монастырском с. Вертлинском Дмитровского у. (ААЭ. Т. 1. С. 314–315. № 278). *Леонид (Протасьев)*, игум. *Иосифова Волоколамского в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ря*, обращался к К. с просьбой о выдаче жалованной грамоты на монастырские церкви (о чем сохр. сведения в жалованной грамоте митр. *Антония* Иосифовой обители от 18 мая 1573 – АФЭХ. Ч. 2. С. 399. № 359). К. подтвердил жалованную грамоту свт. Макария *Евфимиеву суздальскому в честь Преображения Господня мон-рю*, освобождавшую приписной к обители храм в с. Мугрееве от пошлин (АСЕМ. С. 246–247. № 116; РИБ. Т. 32. Стб. 438), и его же грамоту строителю Успенской Адриановой пуст. старцу Елеазару (АФЭХ: Акты моск. Симонова монастыря (1506–1613 гг.) / Сост.: Л. И. Ивина. Л., 1983. С. 132; *Шумилов В. Н.* Гос. Древлехранилище хартий и рукописей: Опись док. материалов фонда № 135. М., 1971. С. 103. № 215). К. давал жалованные грамоты и отдельным храмам (РИБ. Т. 32. Стб. 494–495, 498–499, 617). Сохранилась выданная митрополитом в 1570 г. отпускная грамота свящ. Панкратию (РНБ ОСАГ. Оп. 1. № 164).

В 1569 г. в Пскове была явлена чудотворная *Святогорская икона Божией Матери*. В том же году на Соборе был прославлен прп. *Тихон* Лухский († 1503) в связи с исцелениями от его мощей. При К. в Москве состоялся первый открытый диспут с иноверными: в 1570 г. Иоанн IV полемизировал с чеш. протестант. пастором Яном *Рокитой*. Об участии в диспуте К. сведений нет. По мнению В. И. Корещкова, в окружении К. велись летописные записи, в к-рых отразились антиопричные настроения (*Корещкий В. И.* История рус. летописания 2-й пол. XVI – нач. XVII в. М., 1986. С. 32). Эта гипотеза не получила поддержки др. исследователей.

К. скончался в Москве, погребен 10 февр. не в московском Успенском соборе, как предыдущие первосвятители, но в принадлежавшем митрополитам московском Новинском

мон-ре (*Леонид (Кавелин)*, архим. Сведения о слав. рукописях, поступивших из книгохранилища Свято-Троицкой Сергиевой лавры в б-ку Троицкой духовной семинарии в 1747 г. (ныне находящихся в б-ке МДА). М., 1887. Вып. 2. С. 117).

Ист.: НовгорЛет (по указ.); РИБ. Т. 32; Архив П. М. Строева. Пг., 1915. Т. 1. Стб. 438–439. № 214; Стб. 494–495. № 239; Стб. 498–590. № 242; Стб. 513–515. № 250; Стб. 617. № 314; ПСРЛ. Т. 5. Вып. 2. С. 261; Россия и греч. мир в XVI в. / Сост.: С. М. Каштанов, Л. В. Столярова. М., 2004. Т. 1. С. 293–294.

Лит.: *Angermann N.* Zur Geschichte des orthodoxen Bistums Dorpat // JGO. N. F. 1966. Bd. 14. N. 2. S. 233; *Скрынников Р. Г.* Опричный террор. Л., 1969. С. 87. Примеч. 2; *он же.* Царство террора. СПб., 1992. С. 374, 391. Примеч. 227. С. 399; *он же.* Трагедия Новгорода. М., 1994. С. 110–111; Государственный архив России XVI ст.: Опыт реконструкции / Подгот. текста: А. А. Зимин. М., 1978. Ч. 2. С. 437; *Каштанов С. М.* Финансы средневековой Руси. М., 1988. С. 169; *Макарий.* История РП. 1996. Кн. 4. Ч. 1. С. 171–172; *Хорошкевич А. Л.* «Измена» Пимена и подход Ивана Грозного на Новгород // Вел. Новгород в истории средневековой Европы; К 70-летию В. Л. Янина. М., 1999. С. 225–231; *Зимин А. А.* Опричнина. М., 2001. С. 14, 164, 185, 279, 353; *Макарий (Веретенников)*, архим. Из истории рус. иерархии XVI в. М., 2006. С. 136–145; *он же.* Московские митрополиты XVI в. М., 2010. С. 242–256; *Шапошник В. В.* Церковно-государственные отношения в России в 30–80-е гг. XVI в. СПб., 2006². С. 309–311, 339, 345–350.

Архим. *Макарий (Веретенников)*

КИРИЛЛ I ЛУКАРИС [греч. Κύριλλος Λουκάρις] (13.12.1570 или 1572, Кандия, ныне Ираклио, о-в Крит, Греция – 1638, близ Аястефаноса (Сан-Стефано, ныне Ешилькёй, в черте Стамбула), патриарх Александрийский (1601–1620), К-польский (1620–1623; 1623–1633; 1633–1634; 1634–1635; 1637–1638).

Жизнь. В биографии К. Л. (наиболее актуальное обобщающее исследование жизни К. Л.: *Todt.* 2002) отчетливо выделяется 3 этапа: время учебы и приобретения опыта в церковной политике, периоды пребывания на Александрийском и К-польском Патриарших престолах. Первый этап был отмечен пролатинскими настроениями К. Л., начиная со 2-го этапа он окончательно переходит под влияние протестантизма.

К. Л. (в миру Константин) род. в Кандии, столице венецианского Крита, в семье греч. свящ. Стефана Лукариса. Начальное обучение он прошел у иером. *Мелетия Властоса*. В 1584 г. благодаря помощи своего дяди патриарха Александрийского *Мелетия I Пигаса* был отдан в школу при греч. церкви в Венеции, где



Патриарх Александрийский
Кирилл I Лукарис.
Портрет. Неизвестный художник.
Кон. XX в.

Максим Маргуний обучал Константина языкам (греческому, латинскому, итальянскому) и богословию. Через 4 года Константин вернулся на Крит, – вероятно, из-за того, что его отец испытывал материальные затруднения. На Крите он в течение года продолжал заниматься у Мелетия Властоса в мон-ре св. Екатерины в предместье Кандии, откуда писал письма Маргунию, книги к-рого, оставшиеся в его старом доме, Константин имел возможность читать (сочинения Плутарха, неустановленную книгу Аристотеля, речи Демосфена, 2 тома «Истории» Евсевия Кесарийского, 2 книги Цицерона и некий лат. словарь).

Осенью 1589 г. Константин вернулся в Италию и был зачислен в Падуанский ун-т. Слушал лекции известных ученых и церковных деятелей: Паоло Сарпи, Франческо Пикколомини и Чезаре Кремониани. В 1592 г. сдал экзамены, получил степень лауреата и вернулся на Крит. С одобрения Мелетия Пигаса, к-рый был избран на Александрийский Патриарший престол в 1590 г., в 1593–1594 гг. в К-поле Константин принял монашеский постриг с именем Кирилл, а также диаконскую и иерейскую хиротонию.

В июле 1594 г. патриарх Мелетий Пигас отправляет К. Л. в Польшу в качестве *протосинкелла* и *экзарха* вместе с экзархом архим. Никифором Парасхисом-Кантакузином. В том же году К. Л. становится ректором *Острожской академии*.

27 марта 1595 г. митр. Киевский, Галицкий и всея Руси Михаил



(Рагоза), принявший в 1596 г. *Брестскую унию*, поставляет К. Л. архимандритом Троицкого монастыря в Вильно. 2 февр. 1596 г. правосл. братство Вильно назначило К. Л. ректором своей школы. Именно в Вильно у К. Л. были первые контакты с лютеранами.

В окт. 1596 г. К. Л. вместе с Никифором Кантакузином отправляется в Брест с заданием воспрепятствовать осуществлению провозглашенной на Брестском Соборе 1595 г. унии части правосл. епископата с Римом. Во время II Собора в Бресте в 1596 г., к-рый должен был утвердить постановление о создании Польской униат. церкви, несогласные правосл. епископы, священнослужители и миряне Польши, включая кн. Константина Острожского, были удалены из ц. Богородицы, где проходил Собор. Тогда противники унии собрались в доме неподалеку от церкви и образовали свой Собор; были зачитаны догматические письма патриарха Мелетия Пигаса, привезенные К. Л. и Никифором Кантакузином, и осуждена уния и ее сторонники.

В то время как Никифор Кантакузин по приказу польск. кор. *Сигизмунда III Вазы* был объявлен шпионом тур. султана, арестован в Мариенбурге и казнен, К. Л. преподавал во Львове. В окт. 1598 г. К. Л. вернулся в Османскую империю, Рождество провел на Крите; во время праздника он произнес проповедь в церкви метохия Синайского монастыря.

В нач. 1600 г. К. Л. вновь отправился в Польшу в качестве Великого архимандрита и экзарха, чтобы передать письма Мелетия Пигаса кор. Сигизмунду и лютеранам. Польск. лютеране в мае 1599 г. по инициативе кн. Константина Острожского вели переговоры с православными об объединении, задуманном в качестве реакции на Брестскую унию, поэтому 6 июня 1599 г. они отправили письма патриарху К-польскому Матфею III и патриарху Александрийскому Мелетию Пигасу. Восточные патриархи весьма сдержанно отнеслись к проекту объединения и не дали ему особого хода, предлагая обсудить взаимные политические интересы, но не богословские вопросы. Неизвестно, передал ли К. Л. письмо лютеранам или испугался обвинения в тайных контактах с ними. Письмо патриарха Мелетия кор. Сигизмунду было составлено по

причине того, что в 1599 г. с целью принуждения православных к унии король запретил въезд и выезд иностранцам без его разрешения, — это сделало затруднительным приезд правосл. священнослужителей в Польшу. Патриарх Мелетий просил разрешения послать в Польшу необходимое для окормления православных число пастырей.

Ранним летом 1600 г. К. Л. отправился к кн. Константину Острожскому, благодаря письму к-рого от 28 июля 1600 г. кор. Сигизмунд разрешил К. Л. оставаться в Польше целый год.

Свидетельством официальной позиции К. Л. в отношении возможной коалиции с лютеранами является письмо от 24 янв. 1601 г. к лат. архиепископу Львова Яну Димитру Соликовскому (письмо было написано на обратном пути из Львова). В этом документе (*Мальшевский*. 1872. Т. 2. С. 159–163) после перечисления вероучительных разногласий с протестантами К. Л. подчеркивает основополагающие узы единства с католич. Церковью: это касается таинств и общей греко-латинской святоотеческой традиции.

Жесткие меры против представителей правосл. духовенства, отказавшихся примкнуть к униат. церкви, вызвали их массовый переход в католичество. Считая главной причиной случившегося невежество и понимая необходимость повышения уровня образования духовенства, К. Л. основал школу во Львове и преобразовал школу в Вильно, где стал ректором в 1596 г.

13 сент. 1601 г. после смерти Мелетия Пигаса Александрийский синод избрал К. Л. патриархом. Активная деятельность К. Л. касалась финансов Патриархата, реформирования школы, канонических вопросов и проч. В последующие годы берут начало не только его растущая враждебность к иезуитам, обнаруживающаяся в полемическом памфлете, написанном ок. 1616 г. (*Παπαδόπουλος-Κεραμέυς*. Ἀνάλεκτα. Т. 1. Σ. 220–230), а также в выпадах в его переписке (1612), но и постоянно расширяющиеся контакты с протестантами, что привело к сближению К. Л. с кальвинизмом. Все это имело, в частности, церковно-политический подтекст и делалось не в последнюю очередь для того, чтобы богословски обоснованно выступить против рим. притязаний, все более

возраставших со времени Брестской унии. Хотя еще 28 окт. 1608 г., во время своего пребывания в Иерусалиме, где он принял участие в рукоположении патриарха Иерусалимского *Феофана III*, и в Дамаске, К. Л. пишет письмо папе Павлу V, где говорит о папе как о законном преемнике св. Петра и даже как о «вселенском главе Церкви», в повиновении авторитету к-рого К. Л. хочет жить и умереть. Однако письмо не содержит явного признания папской юрисдикции и не упоминает Ферраро-Флорентийского Собора, признания которого добивались католики.

В 1602 г. К. Л. познакомился с Корнелием Хагой, к-рый с 1611 г. стал посланником Голландии в К-поле, а через его посредство также с голл. богословом Йоханнесом (Яном) Эйтенбогартом (1557–1644); с обоими К. Л. в посл. тесно общался. В 1617–1619 гг. К. Л. стал переписываться с голл. теологом Давидом де Вилхемом де Лё. Книги, присланные де Вилхемом, а также его советы относительно реформ в греч. Церкви способствовали постепенному сближению К. Л. с кальвинистским учением; он верил, что сможет использовать его в качестве «очищения» православия от суеверий, в частности в отношении почитания икон и святых. В 14 письмах к де Вилхему К. Л. говорит о своем согласии с основами кальвинизма, особенно в отношении учения о таинстве Евхаристии, к-рое он понимает символически. Перед смертью в 1601 г. патриарх Мелетий Пигас увещевал К. Л. держаться православия и не уклоняться от святоотеческих догматов и предания Восточной Церкви; это свидетельствует о том, что уже в то время имели место подозрения в симпатиях К. Л. к протестантизму.

Переписка К. Л. обнаруживает явное сочувствие к протестант. учению и содержит ряд положений, к-рые присутствуют в написанном им позже «Исповедании веры». В письме от 1618 г. к Марко Антонио де Доминису, бывш. католич. архиепископу, перешедшему в протестантизм, К. Л. пишет, что реформатское учение более соответствует Свящ. Писанию, чем доктрины греч. и лат. Церквей. Там же он говорит о том, насколько повлияли на него книги евангелических теологов, неизвестные в Восточной Церкви; допускает учение о реальном присутствии Христа в Евхаристии, но отвергает термин



«пресуществление» (transsubstantiation).

4 нояб. 1612 г. К. Л. был избран К-польским патриархом, однако поскольку он не захотел платить Порте за утверждение, был заменен Тимофеем, еп. Мармары (см. *Тимофей II*), к-рый обвинял К. Л. в лютеранстве. Осенью 1620 г. патриарх К-польский Тимофей II умер, К. Л. был единогласно избран на Патриарший престол и уплатил требуемую Портой сумму.

Став патриархом, К. Л. продолжил образовательную политику; это было обусловлено, в частности, тем, что после смерти дружелюбно настроенного к Риму патриарха Тимофея II партия сторонников унии создает противовес консерваторам. К. Л. понимал, что только с чужой помощью он может что-то противопоставить успехам школы и миссии действовавших с 1583 г. в К-поле и на Ближ. Востоке иезуитов, которых вскоре поддержали капуцины, францисканцы и доминиканцы. Необходимость реформы образования была осознана К. Л. уже во время его визитов в Польшу.

Заняв твердую антикатолич. позицию как в богословском, так и в политическом плане, К. Л. стремился к реформе греч. Церкви, прилагая к этому при поддержке англ. и голл. дипломатов немало усилий: он преобразовал патриаршую академию и посылал учеников для получения образования в протестант. страны: Англию, Голландию и Германию. Он стремился противодействовать напору Рима на фоне Брестской унии, а также миссии католиков на Востоке и попыткам завладеть св. местами в Палестине.

К. Л. пытался противопоставить нечто равноценное издаваемой в Риме и бесплатно раздаваемой религ. лит-ре (в частности катехизисам) на новогреч. языке, к-рая распространялась среди греков католич. вероучение. Так возник план создания в К-поле собственной типографии, к-рый был реализован в 1627 г. с помощью англ. посла Томаса Роу и Никодима Метаксаса, получавшего с 1623 г. образование в Англии и привезшего оттуда полный комплект оборудования для типографии. Однако уже первые подготовленные сборники сочинений полемического характера (напр., о притязаниях папы на первенство) вызвали у франц. посла Ф. де Арле гр. де Сези и иезуитов большое раз-

дражение ввиду того, что достижение взаимопонимания К-поля и Рима окончательно затормозится, если кальвинист. симпатии К. Л. станут очевидными. Т. о., появился план прекратить работу типографии. Поскольку Никодима Метаксаса невозможно было привлечь к унии, иезуиты объявили вышедший в 1627 г. трактат К. Л. «Против иудеев» опасным для спокойствия гос-ва и донесли об обвинениях тур. властям (вместе с др. обвинениями против Метаксаса). В янв. 1628 г. янычары по приказу властей конфисковали типографское оборудование и увезли его. Хотя обвинения против К. Л. после внимательного изучения были признаны беспочвенными, а всех иезуитов за исключением 2 посольских духовников выслали из столицы, возвращенная типография так и не заработала из-за вмешательства Венеции, которая боялась распространения антикатолической литературы в своих владениях (особенно на Крите) (*Podskalsky. Griechische Theologie. S. 63–64*).

К. Л. надеялся составить и издать собственный катехизис на простонародном языке для научения необразованных (см. его письмо к де Вилхему 1618/19 г.: *Legrans. 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 *катехизиса* в правосл. Церкви. Весной 1629 г. в Женеве вышло «Исповедание веры» К. Л., что привело к волнениям среди православных, поскольку оно использовалось как протестантами, так и католиками с целью прозелитизма (особенно это касалось Молдо-Валахии и Украины).

После того как «Исповедание веры» стало известно в К-поле, в ходе бурной политической борьбы К. Л. был низложен в 1633 и 1635 гг., стараниями *Кирилла II Контариса* (при поддержке австрийского посла), который в 1633 г., став патриархом К-польским, продержался на Патриаршем престоле всего месяц. Уже со 2-й попытки патриарху Кириллу Контарису удалось оставаться на престоле более года (15 марта 1635 — 26 июня 1636). Третью попытку Кирилл Контарис предпринял по согласованию с папской курией. Контарис добился обвинения К. Л. перед тур. султаном Мурадом IV в гос. измене в пользу России: казаки якобы

захватили Азов по внушению К. Л., с тем чтобы вполн. осадить К-поль и поднять греков против турок. По повелению султана К. Л. был задушен, тело его брошено в море, вполн. найдено православными и захоронено на о-ве св. Андрея; в 1639 г. перемещено в монастырь Пресв. Богородицы Камариотиссы на о-ве Халки (*Todd. 2002. P. 630–631; Флоря. 1990. С. 35–36*).

Обвинения К. Л. в гос. измене в пользу России и влиянии на казаков, боровшихся с Речью Посполитой, были использованы Контарисом неслучайно и имели под собой основания. Политические отношения К. Л. с рус. правительством на фоне политических интересов Речи Посполитой, Османской империи и протестант. держав представляют большой интерес (см. подробно: *Флоря. 1990*). Как показывает Б. Н. Флоря на основе анализа архивных документов (хранящихся в РГАДА), в кон. 20-х и нач. 30-х гг. XVII в. К. Л. оказывал значительное воздействие на внешнюю рус. политику. К. Л., к-рого прежде всего интересовал вопрос признания правосл. Киевской митрополии со стороны правительства Польши, в своих связях с Россией транслировал интересы как османского правительства, так и протестант. держав в отношении Речи Посполитой.

Однако после заключения Поляновского мира (1634) между Россией и Польшей утрачивалась почва для проектов сближения России с Османской империей и зап. протестант. гос-вами. Тем не менее К. Л. отдавал предпочтение защите рус. интересов, предупреждая русских о враждебных намерениях османов, руководствуясь, как и его предшественники на Патриаршем троне в XVI в., чаянием, что сильная Россия, единственная правосл. держава, рано или поздно освободит православные народы Балкан от османского ига. Все это вызывало подозрения и слежку со стороны тур. властей. После взятия Азова в марте 1637 г. отношения между Османской империей и Россией испортились, а в марте 1638 г. посланец К. Л. Иван Петров тайно информировал рус. царя о планах османского похода на Азов.

В наст. время исследованием греческих документов московских архивов, связанных с взаимоотношениями К. Л. и России, занимается Б. Л. Фонкич.



Сочинения. Polemические. 1. «Краткий диалог [против иезуитов]» (Διάλογος βραχύς). Изд.: Παπαδόπουλος-Κεραμεύς. Ἀνάλεκτα. Т. 1. Σ. 220–230 (по ркп. Hieros. Patr. 91. Fol. 445–472), составлен ок. 1616 г.; направлен против прозелитской политики иезуитов в отношении бесплатного образования в Галате (Пере). Имея в нач. XVII в. довольно сильное влияние в К-поле, иезуиты открыли в Галате свою коллегию, основали 6-ку и привлекли на свою сторону многих из простого греч. народа, в т. ч. с помощью священников, сочувствовавших уни. При недостатке др. учебных заведений в К-поле они принимали к себе молодых людей, которые вполн. занимали высшие места в иерархии.

2. «Против иудеев» (Κατὰ Ἰουδαίων), краткий трактат составлен ок. 1616 г. в Египте; содержится в рукописи Hieros. Patr. 91. Fol. 5–368; 381. Fol. 1–253r (Παπαδόπουλος-Κεραμεύς. Ἀνάλεκτα. Т. 1. Σ. 166–167, 512); издан в 1627 г. в К-поле Никодимом Метаксасом (Legrand. Bibl. hell. XVII^e. Т. 2. Р. 166). Трактат обращен к киприоту Георгию Паргасу, написан на народном греч. языке, имеет форму вопросов-ответов. Сочинение посвящено божеству Христа; является типичным примером антииудейской полемики.

3. «Свидетельства против иудеев со стороны Свящ. Писания» (Μαρτυρία κατὰ Ἰουδαίων παρὰ τῆς θείας γραφῆς), содержится в рукописи Hieros. Patr. 91. Fol. 476–503; 381. Fol. 340–358v (Παπαδόπουλος-Κεραμεύς. Ἀνάλεκτα. Т. 2. Σ. 167, 515); не издано.

4. «О власти в Церкви» (Περὶ τῆς ἀρχῆς τῆς Ἐκκλησίας), содержится в рукописи Hieros. Patr. 91. Fol. 372–419; 381. Fol. 257–295 (Παπαδόπουλος-Κεραμεύς. Ἀνάλεκτα. Т. 2. Σ. 167, 512–514); не издано. Сочинение посвящено различиям взглядов православных и латинян на понятие власти и главенства в Церкви.

5. «О некоторых различиях [между Восточной и Западной Церквами]», содержится в рукописи Hieros. Patr. 91. Fol. 420–444; 381. Fol. 296–309 (Παπαδόπουλος-Κεραμεύς. Ἀνάλεκτα. Т. 2. Σ. 167, 514); не издано.

6. «Об очистительном огне», содержится в рукописи Hieros. Patr. 381. Fol. 309v – 315 (Παπαδόπουλος-Κεραμεύς. Ἀνάλεκτα. Т. 2. Σ. 167, 514); не издано. Сочинение направлено против лат. учения о чистилище.

7. Замечания (маргиналии) на полях новогреческого перевода «Большого катехизиса» кард. Р. Беллармина (Doctrina christiana; Διδασκαλία χριστιανική); изданы лишь 10 маргиналий (Legrand. Bibl. hell. XVII^e. Т. 2. Р. 106–108).

Перевод «Большого катехизиса» Беллармина, выполненный афинским ученым и дипломатом Леонардом Филарой (1595–1673) (Podskalsky. Griechische Theologie. S. 160–161), был издан в 1616 г. в Риме (Р., 1633²; R., 1637³; см.: Legrand. Bibl. hell. XVII^e. Т. 1. Р. 104–108. N 37; Р. 309–315. N 223; Р. 347–348. N 256). Этот перевод имел заметное влияние в греч. Церкви (так, напр., митр. Петр (Могилла) одобительно цитировал его в «Православном исповедании»), поэтому К. Л. немедленно снабдил 1-е изд. перевода «Большого катехизиса» критическими пометами.

Маргиналии представляют несомненный интерес как свидетельства о богословских взглядах К. Л. Они были сделаны в 1618–1619 гг. и не предназначались для печати. Их анализ показывает, что К. Л. к тому времени уже стал близким к кальвинизму богословом, но все же не до конца сформировавшимся и исполненным противоречий (Podskalsky. Griechische Theologie. S. 173–175). Его комментарии можно разделить на 3 группы: наряду с одобрительными и уточняющими замечаниями присутствуют ярко выраженные личные или чаще всего конфессиональные замечания, которые имеют либо православный, либо кальвинист. характер. Ряд обширных пассажей у кард. Р. Беллармина оставлен без комментария. К критике с правосл. позиций относятся отрицание 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 елеосвящение как на «последнее помазание» (extrema unctio). Ссылки К. Л. на правосл. традицию в противовес католической не всегда яс-

ны, и не вполне понятно, насколько он сам знаком с исторически не всегда единообразной правосл. традицией.

Маргиналии протестант. характера представляют особый интерес, поскольку на их основе легче проследить богословское развитие К. Л. со времен первых проповедей, написанных за 20 лет до составления маргиналий к Катехизису кард. Р. Беллармина. К. Л. подчеркивает исключительную роль Христа как Посредника, не нуждающегося в подчиненном посредничестве Богородицы и святых; также он отвергает значение праведных дел для спасения, отрицает тайную исповедь, жертвенный характер Евхаристии. Отрицание термина «пресуществление» в маргиналии представлено скорее намеком.

Исповедание веры. В 1629 г. вышло на лат. языке под заглавием «Исповедание веры почтеннейшего господина Кирилла, патриарха К-польского» (Confessio fidei). Сразу после выхода в 1629 г. было переведено на европ. языки. Основными источниками для него послужили реформатские исповедания веры: «Бельгийское исповедание» (Confessio belgica, 1561) и «Учение, или Установление христианской веры» (Institutio christianae religionis, 1536) Ж. Кальвина. Греч. текст «Исповедания веры» с дополнениями был напечатан параллельно с латинским в Женеве в 1633 г. Однако заглавие греч. издания отличалось от латинского и претендовало на изложение веры всей Восточной Церкви, а не только богословских идей конкретного автора, т. е. представляло кальвинизм как веру Греческой Церкви.

Публикация «Исповедания веры» произвела большое смущение в южнорус. митрополии, входившей в то время в состав К-польского Патриархата. «Исповеданием веры» 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 веры», утверждали, что греч. Церкви вместе со своими патриархами впади в кальвинизм. Хотя Феофан III, патриарх Иерусалимский, в 1630 г. поручился после соответствующего запроса за правоверие К. Л., однако



ни это заявление, ни последовавшее в 1638 г. осуждение К-польским Собором никак не способствовали устранению беспокойства.

Деятельность К. Л. и появление «Исповедания веры» из-за резкой ответной реакции католич. и правосл. сторон, с одной стороны, открыли эпоху усиленного проникновения лат. схоластики в богословие и школьную традицию Восточной Церкви, а с другой — вызвали наиболее крупную дискуссию во Франции между католиками и протестантами об объеме и ценности свято-отеческой традиции. Так, напр., во время богословской полемики протестантский пастор из Шарантона Ж. Клод, ссылаясь на «православное» «Исповедание веры» К. Л. в противовес католич. богословам-яansenистам (А. Арно, П. Николь и др.), выдвинул утверждение, что правосл. Церковь отрицает «пресуществление» хлеба и вина в Тело и Кровь Христовы в Евхаристии, а учение о пресуществлении и о поклонении Св. Дарам нигде, кроме Римской Церкви, неизвестно.

«Исповедание веры» было осуждено Поместными Соборами XVII в.: К-польскими 1638 и 1642 гг., Яским 1642 г. и Иерусалимским 1672 г. Но только К-польским Собором 1638 г. под председательством патриарха Кирилла Контариса помимо «Исповедания веры» был предан анафеме сам К. Л.

Иерусалимский Собор 1672 г. под председательством патриарха Досифея II Нотары осудил «Исповедание веры» и вместе с тем постановил, что К. Л., по всей видимости, не является его автором; Собор снял с него обвинения в кальвинизме, поскольку не было свидетельств, что он публично придерживался кальвинист. учения, и неизвестны др. его сочинения, в к-рых он защищал бы протестант. взгляды. Кроме того, Собор представил ряд цитат из проповедей К. Л., доказывающих его православность и, т. о., подложность «Исповедания веры». В 5-й гл. актов Собора сообщается также, что К. Л. свидетельствовал под клятвой, что он не автор «Исповедания веры» и учит противоположному.

Тем не менее из актов Иерусалимского Собора видно, что Собор не имеет целью полностью оправдать и защитить К. Л., но скорее руководствуется желанием освободить от еретического клейма Патриарший

престол. Так, К. Л. порицается за то, что хранил молчание после публикации «Исповедания веры», несмотря на те волнения, которые оно произвело в Церкви, и многочисленные просьбы дать письменное опровержение. Поэтому он не свободен от обвинений в церковном обмане и предательстве, и Собор не порицает решение К-польского Собора 1638 г., анафематствовавшего самого К. Л., а не только его «Исповедание веры».

Кроме того, акты Иерусалимского Собора 1672 г. говорят о невозможности почитания К. Л. как мученика, к-рое, очевидно, имело место в народе сразу после его смерти от рук тур. янычар: «И да не будет позволено врагам похвалиться Кириллом как святым, ибо он не был убит несправедливо, как они радостно утверждают, или ради имени Христа, чтобы также считаться таковым (т. е. святым. — М. Б.). Но без всякой меры впад в грех властолюбия... и шесть раз незаконно, за исключением, как кажется, первого раза, захватив Константинопольский трон с множеством извержений и притеснений клира (вследствие ненасытного желания внешних вещей и при помощи голландского посла, из-за чего навлек на себя еще большее подозрение в Церкви), принял постыдную смерть. Того, кто совершил таковые вещи в отношении Церкви Христовой, даже если ему и случилось быть благочестивым, мы считаем за грешника — и такого грешника, который получит наказание от Бога за те злодеяния, которые он без колебаний причинил Церкви. И теперь, поскольку он стал отцом бесчестия, мы держимся о нем мнения не как о святом, что утверждают наши враги, но как о жалком человеке, вовсе не имеющем общей части со Христом» (*Καμίρης. Τὰ δογματικά καὶ Συμβολικά Μνημεῖα*. Т. 2. Σ. 806; *Бернацкий*. 2013).

Уверенность в тайном кальвинизме К. Л. демонстрировал в посл. и патриарх Досифей Нотара, автор текста актов Иерусалимского Собора 1672 г., в своих поздних сочинениях (напр., «Меч на Иоанна Кариофилла», *Ἐγγερίδιον κατὰ Ἰωάννου τοῦ Καρυοφύλλου* // *Legrand. Bibl. hell. XVII^e*. Т. 3. Р. 30–37). Патриарх Досифей пишет, что, хотя К. Л. и умер православным в общении с Церковью, «он был тайным еретиком, что ясно из множества сокрытых и неофициальных свидетельств».

Переписка К. Л., в к-рой он подтверждал свое авторство «Исповедания веры», и сличение автографа «Исповедания веры» с его письмами не оставили сомнения в том, что подлинным автором является сам К. Л. Однако вплоть до XX в. подавляющая часть греч. и рус. ученых отрицала подлинность «Исповедания» (напр.: *Мальшевский*. 1872. Т. 1. С. 569–571; *Арсений (Брянцев)*. 1881. С. 204–206; *Малахов В. Я.* Пресуществление Святых Даров в таинстве Евхаристии // *БВ*. 1898. Т. 2. № 6. С. 315; исключением является А. П. Лебедев, который был знаком с зап. научной лит-рой, см.: *Лебедев*. 2004. Т. 2. С. 211–220; см. также: *Michaelides G. P.* The Greek Orthodox Position on the Confession of Cyril Lucaris // *Church History*. 1943. Vol. 12(2). P. 118–129), следствием чего стала канонизация К. Л. в 2009 г. Александрийским Патриархатом.

«Исповедание веры» состоит из 18 статей и приложения, к-рое содержит 4 вопроса и ответа. В 1-й статье К. Л. говорит о Пресв. Троице и исповедует, что Св. Дух исходит от Отца через Сына. Во 2-й статье утверждается, что авторитет Свящ. Писания выше авторитета Церкви (т. е. Предания), ибо автором первого является Св. Дух. Писание всегда непогрешимо и достоверно в отличие от языка человеческого, к-рый может заблуждаться по неведению. 3-я статья говорит о предопределении, прежде создания Богом мира, избранных к блаженству и отвержению тех, кого Господь отверг: «Причиной такого отвержения является, учитывая абсолютное право Божие, Его Божия воля. Учитывая же право, закрепленное законами, причиной этого является праведность Божия. Ибо Господь милосерд и праведен». Т. о., в 3-й статье К. Л. следует чуждому Православию учению Кальвина о предопределении и отрицает свободу воли человека

4-я статья провозглашает, что Бог является Создателем всего, но не причиной зла. В 5-й говорится, что Промысл Божий непостижим, в 6-й — что первородный грех распространяется на всех людей. В 7-й и 8-й — что Иисус Христос есть Бог и Человек, Воздаятель и будущий Судья и что Он есть единственный Посредник, Первосвященник и Глава Церкви. Согласно 9-й статье, спасение совершается только через оправдание верой во Христа. В 10-й



говорится, что Вселенская Церковь включает в себя всех, кто умерли в вере, а также живущих верующих, и повторяется, что единственный Глава ее — Христос. В 11-й статье утверждается, что только те, кто избраны для вечной жизни, являются истинными членами Церкви, а остальные — это плевелы, смешанные с пшеницей: «Мы верим, что члены соборной Церкви являются святыми, избранными к вечной жизни. Что из их общества исключены лицемеры, сколько бы ни обнаруживалось по отдельным церквам плевел, смешанных с пшеницей». 12-я статья провозглашает, что Церковь может заблуждаться, принимая ложное за истинное, но свет Св. Духа спасет нас через труды верующих пастырей: «Ибо не подлежит сомнению, что странствующая Церковь может заблуждаться и выбирать ложь вместо правды. От такого заблуждения нас освобождает только свет и учение Св. Духа, но не смертного человека, хотя передаваться они могут усилиями служителей Церкви». 13-я статья содержит утверждение, что человек оправдывается одной только верой; добрых дел самих по себе недостаточно для спасения, но ими не следует пренебрегать, поскольку они свидетельствуют о вере. В 14-й статье говорится, что свободная воля в невозрожденном духовно человеке мертва и такие люди не могут творить добро; возрожденный же творит добро с помощью Св. Духа.

Следуя Кальвину, К. Л. признавал только 2 таинства: Крещение и Евхаристию. В 17-й статье «Исповедания веры», посвященной таинству Евхаристии, он отверг идею пресуществления Даров, истолковав истинное присутствие Христа в Евхаристии в «духовном» смысле — «по вере»: «Мы исповедуем и веруем в истинное и действительное присутствие Господа нашего Иисуса Христа, однако такое [присутствие], о котором сообщает и предлагает нам вера, а не придуманное кое-как пресуществление. Мы действительно верим, что верные причастники вкушают на вечере Тело Господа нашего Иисуса Христа, не терзая и расчленивая причастие зубами чувственным образом, но приобщаясь посредством чувства души (τῆ τῆς ψυχῆς αἰσθησει). Ибо тело Христово есть не то, что в таинстве созерцается и воспринимается очами, но то, что вера, духовно постигнув, преподносит и да-

рует нам. Поэтому истинно, что если мы верим, то едим, причащаемся и становимся участниками [таинства], а если не верим, то лишаемся всякой пользы» (*Καριότης*. 1968. Σ. 647–648). К. Л. отметил также необходимость причащения под обоими видами.

В 18-й статье отвергается учение о чистилище: «Мы верим, что души умерших либо пребывают в блаженстве, либо прокляты, в зависимости от поступков каждого. Ибо, покидая тело, они тотчас же попадают либо ко Христу, либо в ад, потому что каждый судим таким, каким он оказался в свой смертный час. После сей жизни нет никакой возможности для покаяния. Сия жизнь — это время благодати. Поэтому оправданные здесь не будут впоследствии подвергнуты никакому наказанию. Однако тот, кто умер неоправданным, осужден на вечные муки. Из сказанного следует, что мы не должны принимать во внимание выдумки о чистилище, но должны утвердиться в той истине, что каждый, желающий спастись, должен на протяжении сей жизни раскаяться и вымолить отпущение грехов у Господа нашего Иисуса Христа».

В приложении к «Исповеданию веры» К. Л. останавливается на следующих вопросах. Во-первых, Свящ. Писание должны читать все верующие, и большой вред причиняют христианам, когда лишают их возможности читать или слушать чтение Писания; во-вторых, Свящ. Писание, хотя и содержит «темные места», вполне доступно для чтения всем людям, к-рые возрождены и просвещены; в-третьих, каноническими книгами являются перечисленные на Лаодикийском Соборе; в-четвертых, поклонение изображениям осуждено Свящ. Писанием и должно быть упразднено, но поскольку живопись — искусство благородное, верующие могут иметь изображения Христа и святых при условии, что этим изображениям не будет воздаваться никакое поклонение и почитание. Очевидно, что эти 4 вопроса стоят в связи с планировавшимся К. Л. по совету К. Хаги и А. Леже переводом НЗ на народный язык.

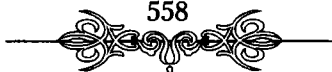
Другие сочинения. 1. Письма на греч., лат. и итал. языках являются основным источником для изучения жизни К. Л. и развития его богословской мысли. Однако их использова-

ние в исследовании творчества К. Л. затруднительно, поскольку историко-критического издания полного корпуса писем нет. Часть писем опубликована Ж. Эмоном (*Аyton*. 1708). Самое большое количество писем К. Л. и его адресатов (порядка 215, включая письма и документы, касающиеся его друзей, сподвижников и союзников) опубликовал Э. Легран (*Legrand*. Bibl. hell. XVII^e. Т. 4. Р. 175–521), однако его издание далеко не полное. Множество писем было опубликовано вполн. в разных, зачастую труднодоступных журналах и изданиях. По замечанию Леграна, неизданные письма (в основном на итал. языке) во мн. пунктах по-новому высвечивают образ К. Л. и даже могли бы поправить некоторые, казалось бы, незыблемые утверждения относительно его личности.

2. Гомилии. Весь корпус проповедей до сих пор не издан, за исключением лишь малой части, принадлежащей раннему периоду с 1598 по 1602 г. (*Rozemond*. 1974). Без издания полного корпуса гомилий К. Л., охватывающего период с 1598 по 1626 г., невозможна объективная оценка эволюции его богословской мысли и перехода из-под влияния католич. мысли к протестант. позициям. К. П. Тодт справедливо указывает на то, что в ближайшие годы следует отказаться от умножения вторичной лит-ры о К. Л. и сосредоточиться на серьезном издании недостающего корпуса проповедей по рукописям бывш. б-ки метохия Гроба Господня в К-поле, к-рые в наст. время находятся в Афинской национальной б-ке (*Todt*. 2002. Р. 636–637).

Библиогр.: TByz. Vol. 2. P. 631–637 [соч. и изд.], 648–651 [Библиогр.].

Лит.: *Ayton* J. Monuments authentiques de la religion des grecs et de la fausseté de plusieurs confessions de foi des chretiens orientaux. La Haye, 1708; *Мальшевский И. И.* Александрийский патриарх Мелетий Пигас и его участие в делах Русской Церкви. К., 1872. Т. 1; *Арсений (Брянцев)*, архим. Патриарх Кирилл Лукарис и его заслуги для Православной Церкви. Симферополь, 1881²; *Овсянников Е. М.*, свящ. Кирилл Лукарис и его борьба с римско-католической пропагандой на Востоке. Новочеркасск, 1903; *Βαλάνος Δ.* Ἡ ορολογία Κυριλλου του Λουκαριου, Ἀθηνα, 1906; *Hofmann G.* Griechische Patriarchen und römische Päpste: Untersuchungen und Texte. Bd. 2. Tl. 1: Patriarch Kyrillos Lukaris und die römische Kirche. R., 1929. (OrChr; 15/1); *idem.* Patriarch Kyrillos Lukaris: Einfluss abendländischer Schriften auf seine Predigten // OCP. 1941. Vol. 7. P. 250–265; *Michaelides G. P.* The Greek Orthodox Position on the Confession of Cyril Lucaris // Church





History. Chicago, 1943. Vol. 12. N 2. P. 118–129; *Rozemond K.* Notes marginales de Cyrille Lucar dans un exemplaire du grand catechisme de Bellarmin. La Haye, 1963; *Hering G.* Ökumenisches Patriarchat und europäische Politik, 1620–1638. Wiesbaden, 1968. (Veröff. des Inst. f. Europäische Geschichte Mainz; 45); *idem.* Οικουμενικό Πατριαρχείο και ευρωπαϊκή πολιτική 1620–1638. Αθήνα, 1992; *Runciman S.* The Great Church in Captivity: A Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of the Turkish Conquest to the Greek War of Independence. Camb., 1968. P. 259–288, passim; *Καριώτης Γ. Ν.* Τὰ δογματικά καὶ Συμβολικά Μνημεῖα. 1968². Т. 2; *Rozemond K., ed.* Cyrille Lucar. Sermons, 1598–1602. Leiden, 1974; *Hotz R.* Ein «calvinistischer» Patriarch von Konstantinopel. Zürich, 1984; *Podskalsky.* Griechische Theologie. S. 163–180, passim; *Флоря Б. Н.* К истории установления политических связей между рус. правительством и высшим греч. духовенством (на примере К-польской патриархии) // Связи России с народами Балканского п-ва. М., 1990. С. 8–42; *Асташич В. В.* Константинопольский патриарх Кирилл Лукарис о положении греческой Церкви в первой трети XVII в. // Мир православия. Волгоград, 2000. Вып. 3. С. 73–86; *он же.* Константинопольский патриархат в международных отношениях первой трети XVII в.: Дис. / Волгоградский гос. ун-т. Волгоград, 2001; *он же.* Константинопольский патриарх Кирилл Лукарис в переписке Гуго Гроция и Йоханнеса Уитенбогарта (из истории взаимоотношения христианских Церквей в первой трети XVII в.) // Христианство в регионах мира. СПб., 2008. Вып. 2. С. 90–102; *Todt K.-P.* Kyrillos Lukaris // ТВуз. 2002. Vol. 2. P. 617–651; *Лебедев А. П.* История Греко-Восточной Церкви под властью турок: От падения Константинополя (в 1453 г.) до наст. времени. М., 2004². 2 т.; *Бернацкий М. М.* Канонизация патриарха Кирилла I Лукариса и Иерусалимский Собор 1672 г. // БТ. 2013. Вып. 45. С. 325–330.

М. М. Бернацкий

КИРИЛЛ II Контарис († 24.06.1640, Сус, Тунис), патриарх К-польский (4–11 окт. 1633; 15 марта 1635 — 26 июня 1636; 20 (?) июня 1638 — июнь 1639). Род. в Македонии, получил образование в иезуитской коллегии в Галате (Пере). Ок. 1618 г. был поставлен митрополитом Веррии (отсюда традиц. именование «Кирилл из Веррии», так он подписывал патриаршие грамоты). В 1631 г. К. посетил Москву и привез грамоты патриарха Кирилла I Лукариса (*Флоря.* 1990. С. 25, 40). В нач. 30-х гг. XVII в. К. примкнул к противникам патриарха Кирилла I Лукариса, выступавшим против него из-за публикации под его именем прокальвинист. «Исповедания веры». В окт. 1633 г. в результате решения неск. митрополитов К. был избран патриархом К-польским, однако не смог выплатить необходимый взнос Высокой Порте и был сослан на о-в Тенедос. Там он составил прошение к вернувшемуся на К-польский престол Лукарису и получил позволе-

ние вновь занять Веррийскую кафедру. Однако К. остался в оппозиции к патриарху и в марте 1635 г. при поддержке дипломатов из католич. гос-в (прежде всего австр. посланника Й. Р. Шмида фон Шварценхорна) добился низложения Лукариса и занял его место. Однако тесные связи К. с католиками вызывали недовольство в К-польской Церкви и в июне 1636 г. он был смещен и сослан на Родос, а Лукарис возвращен в столицу. Положение Лукариса, вновь занявшего Патриарший престол после краткого Патриаршества Неофита III, было неустойчивым. В февр.—марте 1637 г. при финансовой поддержке Шмида фон Шварценхорна К. удалось вернуться из ссылки. 25 марта 1637 г. датировано послание К. и еще 12 архиереев к Шмиду фон Шварценхорну, в котором они просили помощи в борьбе с Лукарисом и избавлении Церкви от кальвинизма, «врага обеих Церквей, Западной и Восточной» (*Hofmann.* 1929. S. 103–107). В апр. 1637 г. К. отправил папе Римскому Урбану VIII послание с описанием бед, обрушившихся на К-польскую Церковь из-за Лукариса (*Idem.* 1930. S. 20–23; 1933. S. 17–20). Урбан VIII поручил подготовить ответ К. Конгрегации пропаганды веры. В послании, датированном 2 окт. 1637 г., были перечислены условия, при выполнении к-рых К. мог рассчитывать на финансовую поддержку, в их числе было и принятие католич. исповедания веры (*Idem.* 1933. S. 25). В июне 1638 г. Лукарис был обвинен в гос. измене, арестован и казнен, а К. в 3-й раз стал патриархом.

24 сент. 1638 г. в К-поле под председательством К. состоялся Собор, в к-ром приняли участие патриархи Иерусалимский *Феофан IV* и Александрийский *Митрофан (Критопулос)*. Собор предал анафеме Лукариса и его учение: Лукарис обвинялся в том, что «оклеветал всю Восточную Христову Церковь, будто бы она мыслит, как Кальвин (καλβινοφρονοῦσαν)» (*Καριώτης.* 1968. Σ. 652–655). В нач. 1639 г. К. обязал клириков и мирян приносить ему лично на проверку любые сочинения, подписанные именем Лукариса (*Hofmann.* 1929. S. 109–111). Однако уже в послании к кард. Антонио Барберини (младшему) от 18 апр. 1639 г. К. писал, что по совету последнего опубликовал синодальное послание о предании огню творений Лукариса без

специального расследования (*Idem.* 1933. S. 20–21).

Летом 1638 г. представители католич. гос-в и Папского престола получили от К. устные уверения в готовности подписать католич. исповедание веры. Одним из первых распоряжений К. удовлетворил прошение франц. посланников о позволении отправлять службу по католич. обряду в ц. св. Феодора в Саталии (Атталии, ныне Анталья) (*Idem.* 1930. S. 35–37). Переговоры продолжались всю осень, а 15 дек. 1638 г. в присутствии Шмида фон Шварценхорна и патриаршего викария Анджело Петрикки К. подписал католич. исповедание веры и подтвердил свою верность папе Римскому Урбану VIII (*Ibid.* S. 37). Это вызвало негодование как иерархов К-польской Церкви, так и султана. В июне 1639 г. К. был низложен (при этом формальные обвинения, выдвинутые против К., были связаны с финансовыми злоупотреблениями: *Παπαδόπουλος-Κεραμεύς.* 1897. Σ. 97–102), арестован и сослан в Тунис. 30 марта 1640 г. он прибыл в г. Сус и отправил оттуда послание кард. Барберини с просьбой дать ему денег на подкуп османского чиновника, отвечавшего за его охрану (*Hofmann.* 1933. S. 23–24). Впосл. К. продолжал писать и Барберини, и лично Урбану VIII (послания от 15 апр. 1640 г.: *Idem.* S. 24–27), однако те не оказали ему поддержки. 24 июня 1640 г. К. был задушен по приказу османского паши, вынуждавшего его принять ислам.

Ист.: *Hurmuzaki E.* Documente privitoare la Istoria Românilor. Bucur., 1882. Vol. 4. Pt. 1: 1600–1649. P. 639–641; *Παπαδόπουλος-Κεραμεύς 'Α.* Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμητικῆς σταχυολογίας. Πετροῦπολις, 1897. Т. 4. Σ. 97–102; *Hofmann G.* Patriarchen von Konstantinopel: Kleine Quellenbeiträge zur Uniongeschichte // De Oriente: Documenta, studia et libri. R., 1933. S. 5–40. (OrChr; 32); *Καριώτης Γ.* Τὰ δογματικά καὶ συμβολικά μνημεῖα τῆς Ὁρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας. Graz, 1968². Т. 2. Σ. 642–655.

Лит.: *Γεδεών Πίνακας.* Σ. 558–561, 567–568; *Сokolov И. И.* Кирилл II Контарис // ПБЭ. 1909. Т. 10. С. 353–356; *Hofmann G.* Griechische Patriarchen und Römische Päpste: Untersuchungen und Texte. R., 1929. Т. 2. Bd. 1: Patriarch Kyrillos Lukaris und die Römische Kirche. S. 32–35, 102–112. (OrChr; 15, 1); R., 1930. Т. 2. Bd. 3: Patriarch Kyrillos Kontaris von Berröa, sein Anschluss an die Katholische Kirche und sein Heldenhafter Tod. (OrChr; 20, 1); *Γρατσόπουλος Τ. 'Α.* Κύριλλος ὁ Β' // ΘНЕ. Т. 7. Ст. 1189–1191; *Hering G.* Ökumenisches Patriarchat und europäische Politik, 1620–1638. Wiesbaden, 1968. S. 281–321; *Runciman S.* The Great Church in Captivity: A Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of the Turkish Conquest to the Greek War of Independence. Camb.,



1968. P. 283–286; *Fedalto. Hierarchia. Vol. 1. P. 11, 431; Podskalsky. Griechische Theologie. S. 171–172; Флоря Б. Н.* К истории установления политических связей между русским правительством и высшим греческим духовенством // Связи России с народами Балканского полуострова. М., 1990. С. 8–42.

Л. В. Луховицкий

КИРИЛЛ III Спанос (XVII в., на территории совр. нома Ксанти, Греция), патриарх К-польский (июнь 1652, март 1654). Впервые К. упоминается в источниках в 1635 г. в контексте спора о кафедре митрополита Коринфского. Патриарх К-польский Кирилл II Контарис в синодальном послании в июле 1635 г. сообщал, что митр. Иезекииль самовольно занял кафедру законного митрополита К. и в подтверждение своих притязаний ссылался на некие патриаршие грамоты, однако эти грамоты недействительны, а кафедра по праву принадлежит К. Вопреки этому решению Иезекииль продолжал исполнять обязанности митрополита до авг. 1638 г., а К. жил в К-поле, где заручился поддержкой влиятельных представителей османской администрации. Благодаря этой поддержке в янв. 1637 г. ему удалось сместить Гавриила, избранного митрополитом Филиппопольским после кончины прежнего митр. Христофора, и занять эту кафедру. Однако в марте 1639 г. патриарх Парфений I (1639–1644) вновь возвел на Филиппопольскую кафедру Гавриила. В патриаршем распоряжении от 1 июля 1639 г. пребывание К. на Филиппопольской кафедре описывалось как насильственное и незаконное. Следующее упоминание К. в источниках относится к марту 1650 г., когда он был избран митрополитом Тырновским и постарался завладеть также Халкидонской кафедрой.

Первая попытка К. занять Патриаршую кафедру относится к июню 1652 г., когда от престола отрекся Иоанникий II. Несмотря на попытки подкупа, о которых рассказывает в стихотворной хронике Кирилл Лавриотис (*Κύριλλος Λαυριώτης. 1877. С. 39–40*), поставление К. не было признано к-польскими архиереями, и его Патриаршество длилось лишь неск. дней (по различным сведениям, от 8 до 20). Затем в течение неск. дней престол занимал свт. Афанасий III Пателларий, однако вскоре его сменил Паисий I. Одновременное присутствие в столице 3 бывш. патриархов (Иоанникия II, К. и Афа-

насия III) делало положение Паисия неустойчивым. В сент. 1652 г. был издан соборный томос, запрещающий архиереям и клирикам под страхом отлучения письменно или устно общаться с кем-либо из них, при этом попытка К. взойти на Патриаршую кафедру называлась «противозаконной» и «разбойнической» (*Γριτσόπουλος. 1958. С. 102–104*). Однако эти меры оказались недостаточными, и в янв. 1653 г. Паисий был вынужден издать особый документ о низложении К.: он был лишен архиерейского достоинства и отныне именовался просто «монах Кирилл», а всякий проходящий к К. как к архиерею подлежал отлучению (*Idem. С. 407–410*). Иоанникий II, сменивший Паисия в июле 1653 г., был смещен 17 марта 1654 г., и К. на 2 недели вновь занял К-польский престол. Повторно взойдя на К-польскую кафедру, Паисий в апр. 1654 г. не только особым документом подтвердил низложение К. (*Idem. С. 411–413*), но и отправил его в ссылку на о-в Кипр. Однако из послания от 3 сент. 1655 г. взшедшего на К-польский престол в 4-й раз Иоанникия II к патриарху Александрийскому Иоанникио следует, что К. самовольно покинул Кипр, прибыл в К-поль, но был повторно отправлен в ссылку. Время и обстоятельства кончины К. неизвестны.

Ист.: *Κύριλλος Λαυριώτης. Πατριάρχει μετὰ τὴν Ἄλωσιν (1453–1794) / Εκδ. Μ. Ι. Γεδεών. Ἀθήνησιν, 1877; Мат-лы для истории архиепископии Синайской горы / Ред. А. И. Пападопуло-Керамевс. СПб., 1909. С. 209. (ППС; Вып. 58. Ч. 1).*

Лит.: *Κομνηνός-Υψηλάντης Ἄ. Ἐκκλησιαστικὸν καὶ πολιτικὸν τῶν εἰς δέδεκα βιβλίων Η', Θ' καὶ Ι', ἤτοι τὰ μετὰ τὴν Ἄλωσιν (1453–1789). Κωνσταντινούπολις, 1870. С. 153–156; Γεδεών. Πίνακες. С. 579–583; Соколов И. И. Кирилл III // ПБЭ. 1909. Т. 10. С. 356–357; *Γριτσόπουλος Т. Ἄθ. Κύριλλος Γ' Σπανός, ὁ ἐπιβάτης τοῦ οἰκουμενικοῦ θρόνου // Θεολογία. 1958. Т. 29. С. 92–104, 407–417; idem. Κύριλλος ὁ Γ' // ОНЕ. 1965. Т. 7. Ст. 1191–1192; Fedalto. Hierarchia. 1988. Vol. 1. P. 11–12; Podskalsky. Griechische Theologie. 1988. S. 399.**

Л. В. Луховицкий

КИРИЛЛ IV (сер. XVII в., о-в Лесбос — 1728, К-поль), патриарх К-польский (4 дек. 1711 — нояб. 1713). До избрания на Патриарший престол занимал кафедру митрополита Кизического (предположительно с 1686). В мае 1709 г., после 1-го смещения патриарха Киприана, К. соборным решением был избран патриархом, однако из-за вмешательства османских властей кафедру за-

нял Афанасий V (*Маргуний*). Патриаршество К. приходится на нестабильный период в истории К-польской Церкви. Из-за частой смены патриархов, связанной с конфликтами внутри османской администрации, проводить последовательную независимую церковную политику было невозможно. Среди документов, подписанных К., — низложение еп. Филадельфийского Матфея (Мелетия) Типалдоса, склонявшего свою паству в Венеции к униатству (июнь 1712); сигиллии о наделении статусом ставропигиальных монастырей прор. Или на о-ве Санторин (Тира) (1712) и монастыря в сел. Рустика на о-ве Крит (1713); распоряжения об изменении адм. статуса нескольких поселений на Крите (*Παίζη-Ἀποστολοπούλου. 1995. С. 137, 142, 175*). В 1712 г., пребывая в г. Яссы, где он рассчитывал добиться финансовой помощи для Великой ц., К. издал послание о недопустимости разграбления монастырского имущества (*Κομνηνός-Υψηλάντης. 1870. С. 288–292*). После смещения К. продолжил жить в К-поле и в 1720 г. предпринял безуспешную попытку вновь занять Патриарший престол. В июне 1721 г. К., патриарх Александрийский Самуил, архиеп. Охридский Иоасаф II и патриарх Иерусалимский Хрисанф Нотара утвердили неск. документов 2-й пол. — кон. XVII в., отражавших позицию К-польской Церкви в связи с полемикой католиков и кальвинистов: томосы К-польского Собора 1672 г., Иерусалимского Собора 1672 г. (известен как «Щит Православия») и К-польского Собора 1691 г.

Ист.: *Καριώσης Γ. Τὰ δογματικὰ καὶ συμβολικὰ μνημεῖα τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας. Graz, 1968². Т. 2. С. 857–858; Βελοῦδης Γ. Χρυσόβουλλα καὶ γράμματα τῶν οἰκουμενικῶν πατριάρχων. Βενετία, 1893. С. 79–92.*

Лит.: *Κομνηνός-Υψηλάντης Ἄθ. Ἐκκλησιαστικὸν καὶ πολιτικὸν τῶν εἰς δέδεκα βιβλίων Η', Θ' καὶ Ι', ἤτοι τὰ μετὰ τὴν Ἄλωσιν (1453–1789). Κωνσταντινούπολις, 1870. С. 286–294; Γεδεών. Πίνακες. С. 620–621; *Γριτσόπουλος Т. Ἄθ. Κύριλλος ὁ Δ' // ОНЕ. Т. 7. Ст. 1192–1193; Fedalto. Hierarchia. Vol. 1. P. 13, 140; Παίζη-Ἀποστολοπούλου Μ. Ὁ θεσμὸς τῆς πατριαρχικῆς ἐξαρτίας (14^{ος}–19^{ος} αἰῶνας). Ἀθήνα, 1995.**

Л. В. Луховицкий

КИРИЛЛ V Каракалла (Каракала) (кон. XVII в., Димицана, Пелопоннес — не ранее 27.07.1775, скит св. Анны, Афон), патриарх К-польский (28 (по др. данным — 29) сент. 1748 — май/июнь 1751; 7 сент. 1752 — 15 (по др. данным — 16) янв. 1757). Происходил из знатного греч. рода; после



захвата Пелопоннеса в 1715 г. турками был вывезен в К-поль, бежал на Афон, затем на о-в Патмос, где обучался в Патмосской школе (Патмиаде) у дидаскала Макария Патмосского (Калогеры) и принял монашеский постриг. Не завершив обучения, К. переехал в К-поль, где жили его брат и сестра. В 1737 г. рукоположен во митрополита г. Меленико (ныне Мелник, Болгария). С 22 янв. 1745 по сент. 1748 г. занимал митрополичью кафедру Никомидии. Предшественник К. на Никомидийской кафедре Гавриил при поддержке одной из партий при дворе султана на протяжении 3 лет пытался оспорить назначение К. и в итоге добился своего восстановления. 28 (по др. данным, 29) сент. 1748 г. К. был поставлен патриархом К-польским вместо Паисия II, занимавшего Патриарший престол в 1744–1748 гг. в 3-й раз. Противники К. утверждали, что его поставление связано со взятками и интригами высокопоставленных родственников, однако архивные документы свидетельствуют, что Паисий оставил Патриарший престол добровольно, а К. был избран общим решением Поместного Собора (*Σαβράτης*. 1933. Σ. 164–165). Низложение и удаление К. на о-в Халки в июне 1751 г. было связано с его позицией по вопросу о повторном крещении католиков. Второму Патриаршеству К. в 1757 г. положили конец интриги сменившего его на Патриаршем престоле *Каллиника IV*, а также удаленных из К-поля архиепископов, находившихся в оппозиции к К. «Низложение» К. (Ibid. Σ. 177–186) собственноручно подписал патриарх *Каллиник IV*. Документ резкой полемической направленности содержит многочисленные выпады и оскорбления в адрес К. Он был сослан на Кипр (по др. сведениям, на Синай), затем получил дозволение переселиться на Афон, где подвизался в скиту св. Анны. В 1763 г. он без разрешения патриарха К-польского Самуила прибыл в столицу под предлогом решения долговых вопросов. В действительности его приезд объяснялся желанием вернуться на Патриаршую кафедру в 3-й раз. Однако эти попытки не увенчались успехом: патриарх Самуил подтвердил документ о низложении 1757 г., и К. вновь был сослан сначала на Синай, а затем на Афон. Изображение К. на фреске в скиту св. Анны (опубл. в: *Γριτσόπουλος*. 1959. Σ. 385) содержит

дату «27 июля 1775», однако невозможно сказать, идет ли речь о дате кончины К. или о времени создания изображения.

Проблемы, к-рые был вынужден решать К., взойдя на Патриарший престол, заключались, во-первых, в чрезвычайной концентрации в К-поле архиереев, не желавших подолгу находиться в своих митрополиях, а во-вторых, в нестабильности финансового положения Патриархата. К. принял меры для решения этих вопросов. Январем 1751 и 1755 гг. датированы распоряжения об удалении архиереев из столицы. В сент. 1755 г. К. создал комиссию для исправления тяжелого экономического положения Патриархата, в к-рую вошли митрополиты Иракийский, Никомидийский и Критский, служащие ведомства Великой ц. и представители ремесленных объединений К-поля (*Mansi*. Т. 38. Col. 633–640). По инициативе К. в 1752 г. была основана больница в Адрианополе, в 1753 г. — в К-поле. Особое внимание К. уделял вопросам просвещения: маем 1750 г. датирован патриарший сигиллий об управлении и о финансировании Афонской академии (Афониады) (Ibid. Col. 547–548). 7 июля 1753 г. К. подписал сигиллий о назначении преподавателем в Афониаду богослова *Евгения (Булгариса)*. О просветительских трудах К. писал в 1768 г. его близкий друг поэт *Кесарий Дапonte* в сб. «Мысленные цветы» («Ανθη νοητά»).

К. уделял много внимания отношениям с католиками. Он активно поддерживал патриарха Антиохийского Сильвестра в его борьбе с католич. прозелитизмом, а также занял жесткую позицию в вопросе о повторном крещении католиков и армян, переходящих в Православие. Необходимость повторного крещения отстаивал добившийся большой популярности в народе проповедник *Авксентий Диакон*, против его учения выступали мн. иерархи, в т. ч. патриарх Паисий II и преемник К. патриарх *Каллиник IV*. Вопрос о принятии инославных в Православие впервые встал перед К. уже в 1748 г., однако особую остроту он приобрел во время его 2-го Патриаршества. 28 апр. 1755 г. втайне от патриарха 18 архиереев во главе с митр. Кизическим Ананией составили синодальный декрет против повторного крещения (Ibid. Col. 609–618).

В ответ К. в июне опубликовал послание, в к-ром предал анафеме всех принимавших этот декрет. Архиереи, подписавшие декрет, были удалены из столицы, а послание К. прочитано с амвона во всех церквах. В июле 1755 г. К. издал орос о крещении приходящих в Православие, согласно к-рому «крещения еретиков» назывались «бесполезными водами», а приходящие в истинную веру еретики считались некрещеными (Ibid. Col. 617–622). Единственным истинным крещением признавалось совершаемое согласно правилам II Вселенского и Трулльского Соборов, т. е. нагим, с троекратным погружением в купель с освященной водой и елеем, с провозглашением имени одной из Божественных Ипостасей при каждом погружении. Не имея возможности опереться на прокатолически настроенных архиереев К-польской Церкви, К. обратился за поддержкой к вост. патриархам. Орос был подписан патриархом Александрийским *Матфеем Псалтом* (1746–1766) и патриархом Иерусалимским *Парфением* (1737–1766).

Противники К., добившиеся его низложения, не смогли отменить орос, однако постарались очернить К. в глазах паствы. В кругах, близких к *Каллинику IV*, было создано неск. полемических произведений, направленных против К. Наиболее значительное из них, стихотворный памфлет «Разрушитель заблуждений, или Обличение Авксентия и Кирилла» (*Πλανοσπαράκτης, ἡ Στήλη Αὐξεντίου καὶ Κυρίλλου*; *Papadopoullos*. 1952. P. 275–364), состоящий из 3179 пятнадцатисложников, был написан в нач. 1756 г. и посвящен событиям 1752–1756 гг. Негативные оценки исторической роли и личности К. доминировали в греч. научной литературе до кон. XIX в., эта тенденция нашла отражение в сочинениях М. Гедеола, К. Лавриотиса и А. Комниноса-Ипсилантиса.

Ист.: *Mansi*. Т. 38. Col. 547–548, 605–622, 633–640; *Documente privitoare la Istoria Românilor*. Bucur., 1909. Т. 13: *Texte Grece ti privitoare la istoria Românească* / Pub. A. Papadopoulou-Kerameus. P. 311–317 [поэма Кесария Дапonte]; *Γεδεών Μ.* Βραχεία σημείωσις περί τῶν ἐκκλησιαστικῶν ἡμῶν δικαίων. Κωνσταντινούπολις, 1909. Σ. 51–62; *Σκουβαράς Ε.* Σηπτακτινικά κείμενα τοῦ Π' αἰῶνος // *BNJ*. 1970. Bd. 20. S. 50–227.

Лит.: *Κομνηνός-Υψηλάντης Ἀθ.* Ἐκκλησιαστικῶν καὶ πολιτικῶν τῶν εἰς δώδεκα βιβλίον Η', Θ' καὶ Ι', ἤτοι Τὰ μετὰ τὴν Ἄλωσιν (1453–1789). Κωνσταντινούπολις, 1870. Σ. 362–376; *Γεδεών Πίνακες*. Σ. 641–647; *Σαβράτης Εὐ.* Ἡ πρώτη καθάρσις τοῦ οἰκουμένου πατριάρχου Κυρίλλου



τοῦ Ε' τοῦ Καράκαλου // *ΕΕΒΕ*. 1933. Τ. 10. Σ. 161–186; *Papadopoulos Th. Studies and Documents Relating to the History of the Greek Church and People under Turkish Domination*. Βρυξ., 1952; *Γριτσόπουλος Τ. Ἄθ. Ὁ πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως Κύριλλος ὁ Καράκαλλος* // *ΕΕΒΕ*. 1959. Τ. 29. Σ. 367–389; *idem. Κύριλλος, ὁ Ε' ὁ Καράκαλλος* // *ΘΝΕ*. Τ. 7. Στ. 1193–1197; *Runciman S. The Great Church in Captivity: A Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of the Turkish Conquest to the Greek War of Independence*. Camb., 1968. Ρ. 356–359; *Fedalto. Hierarchia*. Vol. 1. Ρ. 13, 96; *Podskalsky. Griechische Theologie*. S. 59, 332–333; *Сергий (Говорун), свящ.* Богословские аспекты и практика приема в Православие из инославия // *Православное учение о церк. таинствах: Мат-лы V Междунар. богословской конф. РПЦ*. М., 2009. Т. 3. С. 349–358.

Л. В. Луховицкий

КИРИЛЛ VI († 18.04.1821, Адрианополь, ныне Эдирне, Турция), сщмч. (пам. греч. 18 апр.), патриарх К-польский (4 марта 1813 — 13 дек. 1818). Род. в Адрианополе в семье небогатого торговца Василия Сербедзоглу, который был выходцем из Кесарии Каппадокийской. При крещении получил имя Константин. А. Гудас считал, что К. род. в 1775 г. (*Γούδας*. 1872. Σ. 14), по мнению Т. Цонидиса — в кон. 60-х гг. XVIII в., т. к. иначе получились бы, что К. был рукоположен во диакона в возрасте 16 лет (*Τσονίδης*. 1986. Σ. 13). Константин получил начальное образование в школе родного города у известного в то время учителя Георгия с о-ва Кос. Его взял под покровительство Адрианопольский митр. Каллиник (впосл. К-польский патриарх *Καλλίνικος V*); он подарил подруге несколько учебников, к-рые тогда были редкостью. По окончании школы Константин намеревался продолжить образование за границей, но из-за недостатка средств ему пришлось отказаться от поездки. Он посвятил себя служению Церкви в иноческом звании. В 1791 г. митр. Каллиник постриг его в монашество с именем Кирилл, рукоположил во диакона и назначил секретарем и архидиаконом митрополи. В сент. 1792 г. митр. Каллиник был перемещен на Никейскую кафедру. В 1801 г. К. получил место архидиакона при Эфесском митр. Гаврииле, а вскоре был приглашен Каллиником, занявшим К-польский Патриарший престол, на должность главного секретаря Патриархии и возведен в сан архимандрита. В 1802 г. он опубликовал неизданные поэтические произведения визант. писателя Феодора Птохопротрома, Геор-



Сщмч. Кирилл VI, патриарх Константинопольский. Икона. Иконописец К. Вулжиду. 1996 г. (ц. сщмч. Кирилла в Питии)

гия Писиды, Никифора Ксанфопула и каталог К-польских патриархов. Для материальной поддержки Великой школы нации он организовал сбор средств по всей Османской империи и сделал личные пожертвования.

В сент. 1803 г. К. был рукоположен во митрополита Иконийского. Религ. жизнь епархии находилась в упадке, поэтому К. обратил особое внимание на духовно-нравственное просвещение народа. Он произносил проповеди на тур. языке (т. к. греки Иконийской митрополии говорили по-турецки), заботился о состоянии учебных заведений и открывал новые школы. К. продолжил научные занятия и собрал исторический, географический и археологический материал для труда об Иконийской обл. Впосл. на основании этого материала он издал географическую карту Иконийской обл. с комментариями, ценными в топографическом и эпиграфическом отношении (Πίναξ χωρογραφικός της μεγάλης αρχισατραπίας του Ἰκονίου. Βιέννη, 1812; *Ἱστορικὴ περιγραφή τοῦ ἐν Βιέννῃ προεκδοθέντος χωρογραφικοῦ πίνακος τῆς μεγάλης αρχισατραπίας τοῦ Ἰκονίου. Κωνσταντινουπόλις, 1815*).

19 дек. 1810 г. К. по просьбе жителей города был переведен на Адрианопольскую кафедру. Он защищал паству от притеснения властей и занимался устройством народных школ. 4 марта 1813 г. К. был избран на Патриарший престол; 17 апр. со-

стоялась его интронизация. В 18 на средства вел. драгомана И. А. ропулоса он реорганизовал больницу для моряков в К-поле, к-получила название Национальн. госпиталя. 4 дек. 1815 г. К. припк благотворительным учрежден К-поля храм с чудотворной ико Божией Матери «Суда» в Эгрик; Он заботился о состоянии приских храмов и принимал меры, бы уменьшить их долги, увеличить доходы, создать внешнее благоле (акты в пользу храмов Св. Дух Санторине (Тире), *Εὐαγγελιστ. Πρεσβ. Богородицы* на Тиносе, Георгия Победоносца в Такси; (Кесарийская митрополия), вмч. митрия Солунского в Ксирокр или Куручешме в К-поле). В 18 синодальным постановлением Патриархии была образована миссия, обязанная посещать храм и мон-ри К-польского архиепископского округа для ревизии их дел.

К. ревностно охранял церковные каноны. 9 июня 1814 г. был и: сигиллий по поводу запреще



Сщмч. Кирилл VI, патриарх Константинопольский. Памятник в Новой Орестиаде, Греция

брака между лицами, находящаяся в 5-й степени родства. В Кесарийской епархии был такой случай, патриарх счел возможным применить экономию и простить нарушение правила. 7 окт. 1818 г. К. изв. Смирнского митрополита, что он не допускал браков правосла

с инославными. К. издал грамоты, подтверждающие права ставропигиальных обителей: *Олимпиотиссы Пресв. Богородицы мон-ря, Дионисия Олимпийского мон-ря, Киккско-го мон-ря* на Кипре, *Иоанна Предтечи скита* близ Верии и др.

Более всего К. известен благодаря вкладу в развитие народного просвещения. В 1815 г. он учредил при Патриархии певч. школу с целью теоретического изучения визант. богослужебного пения и его распространения. Часто он посещал и Великую школу нации, присутствовал на экзаменах, уроках и торжественных собраниях. В 1814 г. он вызвал из Смирны греч. ученого К. Кумаса и сделал его схолархом. Сигиллиями патриарха был утвержден ряд народных школ: в Митимне (1813), Скутари (1816), Сьятисте (1816), на о-ве Наксос (1817), в Синопе (1817) и 2 школы в Михалици Никейской епархии (1817). К. издал неск. грамот о содержании уже существующих школ – в Тузле Халкидонской епархии (1817), Редестосе, Созополе, Филадельфии, Янине, Трапезунде. К. был одним из ктиторов Патриаршей типографии в К-поле, восстановленной в 1814 г. Он внимательно следил за вновь опубликованными книгами богословского содержания. Так, в 1814 г. он не одобрил аллегорический метод, применявшийся в Толковании на Книгу прор. Даниила архим. Феодорита; подверг критике катехизис Константина Икономоса, т. к. нашел в нем несогласные со святоотеческим учением взгляды на судьбу умерших без крещения детей, а в определении таинства Крещения – существенную ошибку, приказал отпечатать в Патриаршей типографии отдельные листы с исправленным текстом и отправил их автору в Смирну с предложением заменить соответствующие страницы книги. К. одобрительно отзывался о трудах прп. *Никодима Святогорца*; в т. ч. о его агиологическом своде «Синаксарист». К. принимал участие в богословском споре между дидаскалом-иерокириком Дорофеем Вулизмой из Ясс и Стефаном Дункой, проф. философии Ясского лицея. К. и сам продолжал заниматься научными трудами; он собрал немало эпиграфического материала античной и визант. эпохи, часть к-рого опубликовал в ж. «*Λογος Ἐριής*», а также издал апологию клира Вост. Церкви. В 1845 г. было опубликова-

но его описание Адрианополя и Фракии. Остаются неизданными 158 поповедей К.

13 дек. 1818 г. К. был смещен с Патриаршей кафедры из-за желания Валахского господара Александру IX Суцу вернуть на К-польский престол сцмч. *Григория V*. К. отправился сначала на Афон, затем в Александруполис. Последние годы жизни он провел в Адрианополе, посвятив себя науке. Он оказывал всестороннюю помощь адрианопольской школе. Вскоре после начала Греческой национально-освободительной революции 1821–1829 гг. султан издал распоряжение арестовать и казнить К., подозреваемого в связях с «Дружеским обществом». 18 апр. 1821 г. он был повешен на воротах митрополии. Тело патриарха было снято только через 3 дня и брошено в р. Марица (Эврос). Его выловил недалеко от Дидимотихона, в с. Питион, мельник Х. Аргириу-Цорбадзис и тайно похоронил, выкопав могилу под полом своего дома. В 1829 г. он сообщил о захоронении Адрианопольскому митр. Григорию Византийскому, к-рый ранее был архидиакономом и помощником К. Моши патриарха были помещены в гробнице в алтаре кафедрального собора Адрианополя (*Тсонίδης*, 1986. С. 110). Через нек-рое время митр. Григорий написал краткую биографию К. и составил в честь него службу. Впосл. моши К. были погребены в нартексе кафедрального собора рядом с захоронением К-польского патриарха *Агафангела*, с к-рым К. учился в одной школе в Адрианополе. Адрианополь был освобожден греч. армией в 1920 г., а в 1922 г. греч. население вместе с отступавшими войсками покинуло город. Все реликвии кафедрального собора были увезены в Афины. Принадлежавшие К. архиерейские облачения и митра были переданы в Музей Бенаки, посохи – в Византийский музей, рукописи – в Национальную б-ку. Местонахождение мощей К. в наст. время неизвестно.

На месте захоронения К. в Питионе в 60-х гг. XX в. был устроен маленький проскинитарий (памятная часовня). Жители Питиона считают К. покровителем их села и рассказывают о его чудесах. Древнейшая из сохранившихся икон К. написана еще до его канонизации в 1933 г. в г. Суфли.

К. сочетал в себе добродетели, патриотизм и стремление к просвеще-

нию. В 1993 г. он был канонизирован Свящ. Синодом Элладской Православной Церкви. Служба К. была составлена известным греч. гимнографом Х. Бусьясом.

Лит.: Γούδας Α. Βίοι παράλληλοι τῶν ἐπὶ τῆς ἀναγεννήσεως τῆς Ἑλλάδος διαπρεψάντων ἀνδρῶν. Ἀθήναι, 1872. Т. 1. С. 1–38; Γεδεών. Πίνακες, С. 683–684; Соколов И. И. К-польская Церковь в XIX в. СПб., 1904. С. 179–180, 437–456; Γρισόπουλος Т. Α. Κύριλλος, Ὁ ΣΤ' // ΘНЕ. Т. 7. С. 1200–1202; Μπόνης Κ. Γ. Ὁ Ἐθνομάρτυς Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως Κύριλλος ΣΤ' (1813–1818). Ἀθήναι, 1982; Τσιμάνης Π. Ἀπὸ ὑψηλῆ σκοπιά: Οἱ Πατριάρχαι Κωνσταντινουπόλεως. Ἀθήναι, 1984. Т. 2. С. 107–119; Τσονίδης Τ. Χ. Κύριλλος ΣΤ' Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως: 1813–1818. Ὁρεσιάς, 1986; Βίος καὶ θαύματα Ἁγίου Κυρίλλου ΣΤ' Πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως. Πόθιο Ἔβρου, 1989; Οἱ Πατριάρχες τοῦ Γένους: Ἀπὸ τὴν Ἄλωση τῆς Πόλης ἕως σήμερον / Ἐκδ. Γ. Βαλσάμης. Βόλος, 1995. С. 107–108; Ἀγαθάγγελος, ἐπ. Φαναρίου. Συναξαριστὴς τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας. Ἀθήναι, 2005. Т. 4: Ἀπρίλιος, С. 205–207.

Л. А. Герд, Э. П. А.

КИРИЛЛ VII († 13.03.1872), патриарх К-польский (21 сент. 1855 – 1 июля 1860). До Патриаршества был митрополитом Эноса (с мая 1831) и Амасии (с марта 1847). На К-польский престол вступил 21 сент. 1855 г. (в нек-рых исследованиях указана дата 24 сент.).

Особое внимание К. уделял образованию и борьбе с инославной пропагандой. Пользуясь покровительством зап. держав, католич. и протестант. миссионеры открывали школы, благотворительные учреждения, бесплатно распространяли книги. К. принимал меры против их прозелитической деятельности: послал афонских монахов в Кассандрийскую и Иерисскую епархии (1856) и иерокириков в Ханью, Ретимнон и Ираклион (1860); кроме того, на Крит был отправлен патриарший экзарх с целью расследовать причины, побудившие неск. семейств перейти в католичество.

К. содействовал распространению среди духовенства и верующих соч. «Кириакодромион» архиеп. Никифора (Феотокиса), новое издание к-рого вышло в 1856 г. на средства П. Зосимаса. С целью противодействия инославной пропаганде К-польская Православная Церковь (КПЦ) в 1856 г. опубликовала общий устав для правосл. греч. школ, основанный на следующих принципах: в этих школах должны преподавать только верующие и благонадежные учителя; в них следовало методически правильно преподавать греч. язык;



во всех школах установить единый порядок обучения и воспитания учеников. Богословская школа на о-ве Халки получила в 1857 г. новый (3-й по счету) устав. Вступив на престол, К. дал распоряжение Свящ. Киноту Св. Горы Афон отправить на обучение в эту школу 20 молодых иноков. В 1856 г. послание с требованием прислать по одному воспитаннику для Халкинской школы было отправлено 39 митрополитам Фракии, Македонии, Болгарии и Эпира; из Сербии, Валахии и Молдавии вызвали по 2 воспитанника. К. увеличил взносы епархиальных архиереев в пользу Халкинской школы.

9 окт. 1855 г. патриарх запретил Пелагонийскому митр. Венедикту отдавать в аренду светским лицам приходские церкви. По инициативе К. в кон. 1855 г. было собрано 98 131 грошей в помощь населению Прусской епархии, пострадавшему от землетрясения. Патриарх предписал Приконисскому митрополиту для предотвращения добрых связей запретить женихам свободный вход в дома невест (1856); браки православных с инославными по-прежнему не допускались. К. выразил желание ликвидировать базар в Карее как мало соответствующий предназначению Св. Горы, а в 1859 г. К. отдал распоряжение Свящ. Киноту и игуменам мон-рей не рукополагать во иереи «невежественных русских иноков» (Соколов. 1904. С. 578). В 1860 г. К. дал отрицательный ответ на вопрос Молдавского митр. Софрония о том, можно ли хоронить по церковному обряду и совершать поминаения убитых на дуэли. Запрещалось также 4-голосное пение за богослужением, а кладбища предписывалось устраивать вне городов. На Самосе было учреждено попечительство из мирян под председательством митр. Гавриила, к-рое получило право рассматривать дела о разводе, расследовать обстоятельность жизни и собирать сведения о личных качествах кандидатов в священники.

В Патриаршество К. началась реформа управления КПЦ, имевшая целью усиление светского элемента в церковно-общественной жизни, в т. ч. в 1858–1860 гг. было создано Народное собрание (ἔθνοσυνέλευσις – Национальное собрание, Народный смешанный совет) (см. подробнее в ст. *Константинопольская Православная Церковь*). К. и значительная

часть иерархов не хотели принимать навязываемые османскими властями реформы, желая лишь искоренить существующие злоупотребления (напр., засилье митрополитов-геронтов («старцев»), получивших в 60-х гг. XVIII в. статус первенствующих членов Синода). Нек-рые нововведения К. пытался опротестовать (напр., то, что при интронизации архиереи обязаны присягать Высокой Порте, а на заседаниях Народного собрания должен был присутствовать тур. чиновник). Первое требование было удовлетворено, а второе османские чиновники оставили без внимания. Во время работы Народного собрания патриарх пытался лавировать между геронтами и мирянами, в результате чего им были недовольны и те и другие. В дек. 1858 г. речь зашла о низложении К., но его поддержало российское посольство в К-поле. Под давлением политических противников в сер. июня 1859 г. К. подал прошение об отставке, но оно не было принято. Он не решался сам отослать геронтов, тормозящих работу Народного собрания в их епархии и сделал это только после султанского распоряжения в кон. июня 1859 г.

В нояб. 1859 г. К. по просьбе монахов-синаитов хиротонисал нового Синайского архиеп. *Кирилла II* Византийского против воли Иерусалимского патриарха *Кирилла II*, в юрисдикцию к-рого входила Синайская архиепископия.

Серьезной экономической проблемой К-польского Патриархата стала утрата в Дунайских княжествах владений и подворий, секуляризованных господарем Александру Кузой (1859–1866). В правление К. снова обострился болг. вопрос. В епархиях со смешанным населением (Адрианонопольская, Филиппопольская, Доростольская) постоянно возникали споры между болгарскими и греками о чтении и пении во время богослужения, о праве пользоваться той или иной церковью, о рукоположении низшего духовенства и архиереев из болгар. Патриарх по возможности примирял эти разногласия – позволял петь на обоих языках, рукоположил неск. архиереев болгар по национальности, обратился с посланием к архиереям Болгарии, Боснии, Македонии и Фракии о сборе пожертвований на печатание слав. книг, собирав средства на строительство болг. ц. св. Стефана в Фанаре.

Тем не менее 28 марта 1860 г. болгары подали Высокой Порте прошение об отделении их в церковном отношении от К-польского Патриархата, а 3 апр. того же года, в день Воскресения Христова, Макариопольский еп. Иларион за литургией помянул вместо патриарха «всякое православное епископство», чем формально объявил свою независимость от власти К-польского Патриархата и церковную независимость болгар в К-поле. Примеру еп. Илариона последовали епископы Авксентий Диррахийский (Великий) и Паисий Филиппопольский (Пловдивский). 9 апр. на заседании Свящ. Синода «патриарха обвинили в печальном положении церковных дел, а патриарх доказывал, что причина неустройства заключается в партийности и разногласии членов синода между собою» (Соколов. 1904. С. 753). После этого К. объявил об отречении, но его отставка была принята тур. властями только 1 июля (по др. сведениям, 5 июля – Там же. С. 754). Последние годы жизни К. провел на о-ве Халки, где и был похоронен в мон-ре Св. Троицы.

Лит.: *Курашов Ф. А.* Ист. очерк греко-болгарской распри // ПС. 1873. Ч. 1. № 2. С. 215–216, 218; *он же.* Наброски и очерки из новейшей истории Румынской Церкви. Каз., 1899; *Γεδεών Πίννακας*, Σ. 699–700; *Соколов И. И.* Константинопольская Церковь в XIX в. СПб., 1904. С. 571–579, 716–754; Прил. С. 30–32, 122–128; *Πρωτόβουλος Γ. Τ.* 'Α. Κύριλλος. 'Ο Ζ' // *ΘΗΕ*. Т. 7. Σ. 1205; *Τσιμάνης Π.* 'Από ύψηλή σκοπιά: Οί Πατριάρχαι Κωνσταντινουπόλεως. 'Αθήναι, 1984. Т. 2. Σ. 188–190; *Οί Πατριάρχες του Γένους: 'Από την 'Αλωση της Πόλης έως σήμερα* / Εκδ. Γ. Βαλασάμης. Βόλος, 1995. Σ. 117; *Σταυρίδης Β. Θ.* 'Ιστορία του Οικουμενικού Πατριαρχείου: 1453 – σήμερα. Θεσσαλονίκη, 1999². Т. 1. Σ. 33, 73–75.

Л. А. Герд

КИРИЛЛ I, свт., архиеп. Александрийский – см. *Кирилл*, свт., архиеп. Александрийский.

КИРИЛЛ II, патриарх Александрийский (?). В список Александрийских патриархов К. впервые включил в нач. XVIII в. франц. ученый *М. Лекьен*. Он обнаружил в собрании Национальной б-ки Франции несколько рукописей, в к-рых «Александрийскому архиепископу Кириллу» атрибутировались медицинские рецепты (Paris. Regius. 2502), ямбические стихи (Paris. Colbert. 6708) и «Лексикон» (Paris. Colbert. 2748; без указания имени – в Paris. Coisl. 170), и решил, что речь идет о правосл. патриархе XI или XII в.



Однако эти сочинения могли атрибутироваться в рукописной традиции свт. Кириллу Александрийскому. Хотя др. доводов в пользу историчности К. нет, его имя обычно включают в списки Александрийских патриархов, помещая до или после *Евлогия II*.

Лит.: *Le Quien*. OC. T. 2. Col. 484; *Gutschmid A.*, *von*. Verzeichniss der Patriarchen von Alexandrien // *Idem*. Kleine Schriften. Lpz., 1890. Bd. 2. S. 487–488; *Лопарев*. Каталог алек. патриархов. С. XL; *Grunel*. Chronologie. P. 444; *Fedalto*. Hierarchia. Vol. 2. P. 584.

КИРИЛЛ I, еп. Антиохийский (ок. 280/1 – ок. 302/3). Еп. Евсевий Кесарийский (нач. IV в.) (*Euseb. Hist. eccl.* VII 32) называл К. своим современником, преемником еп. *Тимея* (ок. 274 – ок. 279) на кафедре Антиохии и предшественником еп. *Тиранна* (304–314). Согласно хронике патриарха *Никифора I* К-польского (нач. IX в.), К. был 19-м епископом Антиохии, в то время как Евсевий считал К. 18-м (не учитывая св. ап. Петра). Патриарх *Никифор*, а также визант. хронист *Георгий Синкелл* (кон. VIII в.) согласны в том, что К. занимал кафедру 15 лет. Синкелл считал, что К. занял кафедру в 1-й год правления имп. Кара, т. е. в кон. 282 или 283 г. Евсевий датирует начало епископства К. 2297 г. от Авраама, 1-м годом 265-й олимпиады и 4-м годом правления имп. Проба, т. е. 280/1 г. Дата кончины К. в хронике Синкелла отсутствует; у Евсевия она приходится на 2316 г. от Авраама, 2-й год 270-й олимпиады и 18-й год правления имп. Диоклетиана, т. е. 302/3 г. Т. о., по Евсевию, К. занимал кафедру 22 года, а не 15 лет. Сведения Евсевия следует считать более достоверными. Евсевий сообщает, что во время епископства К. в Антиохии жил ученый пресв. Дороеф, знаток древнеевр. языка и толкователь Свящ. Писания, с к-рым Евсевий позже был лично знаком, видимо, когда тот переехал в Тир.

Почитание К. неизвестно на Востоке и в Византии. Однако его память под 22 июля указана в Римском Мартирологе по недоразумению, допущенному составителем Мартиролога кард. Цезарем Баронием (XVI в.). Под 22 июля в Иеронимовом Мартирологе (V–VI вв.) указаны память святых Кирилла, Андрея и др. мучеников в Антиохии. Эти же имена присутствуют в сир. гомилии IV в. «Похвала всем Антиохийским мученикам» (ВНО, N 700),

приписываемой еп. Евсевию Кесарийскому. Однако ни в том ни в др. памятнике не говорится, что этот мученик Кирилл был епископом Антиохии. Наконец, кард. Ц. Бароний отождествил К. с неким «епископом из Антиохии», который упоминается под именем *Quirillus* в легендарном мученичестве «Четырех увенчанных» мучеников Сирмийских (ВНЛ, N 1836). Оба этих отождествления невозможно принять: нет оснований предполагать, что К. оставил Антиохию и направился в Сирмию в Паннонии (ныне Сремска-Митровица, Сербия). Кроме того, *Адон* Вьеннский (IX в.), составивший подробный пересказ страданий Сирмийских мучеников (под 9 нояб.), ничего не говорит об антиохийском происхождении еп. Кирилла, крестившего этих мучеников. Напротив, из рассказа Адона скорее следует, что это был местный Иллирийский епископ, до этого долго содержавшийся в темнице. Т. о., кто бы ни был этот епископ, а также Антиохийский мученик, упомянутый в Мартирологе блж. Иеронима, очевидно, что они оба отличны от К. (*ActaSS. Iul. T. 5. P. 235–237*).

Ист.: *Euseb. Hist. eccl.* VI 25, 29; *idem. Chron.* / *Ed. A. Schoene. T. 2. P. 185–187*; *Niceph. Const. Chronogr.* P. 131; *Georg. Sync. Chron.*; *MartHieron. Comment.* P. 390; *MartRom.* P. 300–301.

Лит.: *Tractatus historico-chronologicus de Patriarchis Antiochenses* // *ActaSS. Jul. T. 4. P. 28–29*; *Venables E. Cyrillos* // *DCB. Vol. 1. P. 760*.

Д. В. Зайцев

КИРИЛЛ I (II), патриарх Антиохийский (ок. 1170 – лето 1183). Патриаршество К. относится к периоду владычества в Сирии крестоносцев, когда Антиохийские патриархи проживали в изгнании в К-поле и избирались визант. императорами. К. был преемником патриарха *Афанасия I* (1157–1170). Первое упоминание о нем относится к 11 июля 1173 г., когда он вместе с Иерусалимским патриархом *Никифором II* подписал синодальный акт К-польского патриарха *Михаила III Анхиала* о перемещении митр. Михаила Анкирского на Керасунтскую кафедру (*RegPatr*, N 1126).

В 70-х гг. XII в. К-польская Церковь при поддержке визант. имп. *Мануила I Комнина* вела активные переговоры о воссоединении с *Армянской Апостольской Церковью*, центр к-рой в то время находился в *Киликийской Армении*. В 1174 г. арм. католикос *Григор IV Тха* отправил со

своим бывш. учителем греч. свящ. Константином послание имп. Мануилу, сообщая о желании восстановить церковное единство и прося поставить Константина епископом Иераполя (в юрисдикции К.; ныне Манбидж, Сирия). 10 янв. 1177 г. К. участвовал в Соборе под председательством патриарха Михаила, на к-ром было составлено послание арм. католикосу с признанием его православия (*RegPatr*, N 1132). В 1178/79 г. на Соборе Армянской Церкви в Ромкле вновь обсуждались вопросы воссоединения Церквей и армяно-визант. сотрудничества в церковно-политических делах на Ближ. Востоке. Однако смерть имп. Мануила в сент. 1180 г., кризис Византийской империи и новое обострение военных действий мусульман против крестоносцев привели к прекращению этих контактов.

В нач. 1178 г. папа Римский *Александр III* в послании антиохийскому клиру выразил опасения по поводу распространившегося слуха о договоренности антиохийского кн. Боэмунда III и визант. имп. Мануила I о подчинении Антиохийской Церкви К-польскому престолу. Др. сведений о подобной договоренности нет. Если такое решение было принято, то оно могло быть связано с женитьбой кн. Боэмунда на племяннице Мануила Феодоре (между 1175 и 1187; *Cahen*. 1940. P. 419–420). Фактически подобный план Мануила и Боэмунда уже реализовывался в 1165–1170 гг., когда на кафедре Антиохии на нек-рое время вернулся Афанасий I. Хотя возвращение правосл. патриарха в Антиохию не могло означать формального подчинения ее К-польской Церкви, оно должно было способствовать росту и церковного, и политического влияния Византии в Сирии. По всей видимости, попытка Мануила и Боэмунда вновь опереться на правосл. иерархию Антиохийской Церкви в кон. 70-х гг. XII в. не увенчалась успехом.

К. умер в К-поле после тяжелой болезни. У его смертного одра собрались члены К-польского синклита и Синода во главе с патриархами К-польским *Феодосием I Воробитом* и Иерусалимским *Леонтием II*. Поскольку К. уже 6 дней пребывал в агонии, патриарх Леонтий, как рассказывается в его Житии (нач. XIII в.), повелел ангелу немедленно забрать душу умирающего, чтобы избавить его от мучений, и тогда К. скончался.

Ист.: Papsturkunden für Kirchen im Heiligen Lande / Hrsg. R. Hiestand. Gött., 1985. S. 278–279, N 111. (AAWG. 3. F.; 136); The Life of Leontios, Patriarch of Jerusalem / Ed., transl., comment.: D. Tsougarakis. Leiden etc., 1993. P. 146–151. (The Medieval Mediterranean; 2) (рус. пер.: *Троицкий И.* Предисловие // *Иоанна Фоки* Сказание вкратце о городах и странах от Антиохии до Иерусалима... СПб., 1889. С. XXXIV–XXXVI. (ППС; Т. 8. Вып. 2)).
Лит.: *Tekeyan P.* Controverses christologiques en Arméno-Cilicie: dans la seconde moitié du XII^e siècle (1165–1198). R., 1939. P. 35–42. (OCA; 124); *Cahen Cl.* La Syrie du nord à l'époque des Croisades et la principauté franque d'Antioche. P., 1940; *Nasrallah.* Histoire. Vol. 3/1. P. 92, 240–241; *Todt K.-P.* Region und griechisch-orthodoxes Patriarchat von Antiocheia in mittelbyzantinischer Zeit und im Zeitalter der Kreuzzüge (969–1204). Wiesbaden, 1998. S. 738–741.

С. А. Моисеева

КИРИЛЛ II, патриарх Антиохийский (29 июня 1287 – ок. 1308). После разорения Антиохии мамлюкским султаном Бейбарсом (1268) патриархи Антиохийской Православной Церкви (АПЦ) в течение столетия не имели постоянной резиденции. Территория Патриархата была разделена между гос-вами крестоносцев («франков») на сир. побежье, *Киликийской Армении* и мамлюкским султаном, контролировавшим внутреннюю Сирию. Большое влияние на АПЦ продолжала оказывать Византия. В сложившейся политической ситуации епископы Патриархата ориентировались на разные центры власти, что периодически приводило к расколам.

Предшественник К. патриарх *Арсений* (1283/84–1286), ранее занимавший кафедру Триполи, был ставленником епископов прибрежных городов, возможно склонных к сотрудничеству с крестоносцами. Существовала договоренность епископов АПЦ, что преемник Арсения будет избран совместным решением представителей всех епархий. Однако после смерти патриарха архиереи «франкских» городов собрались в Триполи и избрали преемника из своей среды — еп. Тира К. В ответ епископы Киликийской Армении выдвинули собственного кандидата — Дионисия, еп. Помпейополя (впосл. Антиохийский патриарх *Дионисий I*). Однако, когда в 1288 г. К. прибыл в К-поль, чтобы заручиться поддержкой светских и церковных властей Византии, Дионисий отказался от борьбы за престол.

Все последующие годы правления К. провел в визант. столице, гл. обр. в мон-ре *Одигон*, служившем по-

дворьем Антиохийских патриархов. В 1289 г. К-польским патриархом стал свт. *Афанасий I*, к-рый много лет отказывал К. в офици. признании, ссылаясь на канонические нарушения, распространенные в АПЦ, в первую очередь на проведение совместных богослужений с инославными. В Лоран предположил, что речь шла о киликийских армянах, однако, по мнению Ж. Насраллы, К. подозревали в церковном общении с «франками». На эти обвинения наложились и споры 2 патриархов о юрисдикции выходцев из Антиохии, проживавших в К-поле. В какой-то момент К. был даже выдворен из мон-ря *Одигон*.

Положение К. укрепилось только после отречения свт. Афанасия в 1293 г. Новый К-польский патриарх *Иоанн XII* в 1296 г. включил имя К. в диптихи и вернул ему мон-рь *Одигон*. Нек-рые исследователи связывают это с заключенным в том же году династическим браком визант. имп. Андроника II Палеолога и Марии, дочери кор. Киликийской Армении Левона III. Это предположение подразумевает, что православ. епископы Киликии признавали К. главой их Церкви. В связи с этим представляется неверной гипотеза Насраллы, что Дионисий и киликийские архиереи пребывали в расколе с К.

После возвращения свт. Афанасия на К-польскую кафедру (1303) К. сохранил свои позиции. Его правление представляет собой самый яркий пример тесных связей, к-рые существовали в кон. XIII — 1-й пол. XIV в. между Византией и ближневост. Патриархатами. Во многом К. похож на анатолийских митрополитов XIV в., предпочитавших жить в К-поле и не возвращаться в свои разоренные епархии, захваченные мусульманами. Антиохийский патриарх пребывал в византийской столице, как представляется, в полном отрыве от собственной паствы, к-рая в эти десятилетия пережила целый ряд военно-политических катаклизмов.

В апр. 1289 г. при нападении мамлюков пало графство Триполи, в мае 1291 г. — Акра, после чего им сдались остальные города крестоносцев на побережье. Опасаясь новой высадки «франков», мусульмане разрушили большинство сир. портов и приняли неск. военных экспедиций (1292, 1300, 1305) против ливанских горцев: *друзов*, алавитов и христиан-

маронитов, к-рых считали потенциальными союзниками крестоносцев и монголов. Киликийская Армения перенесла ряд опустошительных вторжений мамлюков (1283, 1284, 1297, 1305), была вынуждена платить им тяжелую дань и уступить ряд пограничных территорий. Т. о., киликийская и «франкская» партии в АПЦ все более слабели, уступая место епископам городов внутренней Сирии, прежде всего митрополиту Дамаска. Христиане мамлюкского султаната, впрочем, тоже были в непростом положении и периодически подвергались преследованиям властей. В частности, выступления против христ. чиновников произошли в 1293 г.; жесткие меры против инаковерующих были приняты в 1301 г. по инициативе эмира Бейбарса аль-Джашнакира, фактического правителя гос-ва при малолетнем султани. Хотя эпицентром антихрист. волнений был Каир, дискриминационное законодательство проводилось в жизнь на всей территории султаната. В 1299–1303 гг. в Сирию неск. раз вторгались монголы. В янв. 1300 г. они разграбили Дамаск. Весной мамлюки вернули город под свой контроль и жестоко казнили всех, уличенных в сотрудничестве с завоевателями, в т. ч. христиан.

Ряд араб. источников, в первую очередь биографический словарь Ибн ас-Сукаи (ум. в 1325), дает общее представление о состоянии правосл. общин Сирии на рубеже XIII и XIV вв. Митрополитами нередко становились выходцы из светской элиты; складывалась традиция передачи архиерейской власти по наследству внутри неск. знатных родов. Ведущую роль в жизни христ. сообщества играли представители корпорации врачей, к-рые принадлежали к космополитической арабоязычной городской культуре. Так, митрополитом Дамаска при К. был потомственный врач ас-Сайфи ибн аль-Арши († 1303/04). Его сменил Давуд ибн аль-Матран («сын митрополита»), занимавший кафедру в 1304–1318/19 гг. Следующим Дамаским архиереем стал сын ас-Сайфи врач Абу-н-Наджм ибн аль-Арши, впосл. претендовавший на Патриаршество.

Высказывалось предположение (PLP, N 14053), что, судя по нек-рым формулировкам *Георгия Пахимера* (*Georg. Pachym.* Hist. XIII 8, 23),

в 1308 г. К., возможно, не умер, а лишь был смещен и вполн., при К-польском патриархе Нифонте I (1310–1314), восстановлен на престоле. В таком случае именно его вместе с Иерусалимским патриархом *Афанасием III (IV)* в это время встретил в К-поле игумен Хиландарского монастыря св. *Никодим* (вполн. архиепископ Сербский). Впрочем, эта гипотеза не находит надежного подтверждения в источниках.

Ист.: *Georg. Pachym. Hist.* VII 19; VIII 6; *Niceph. Callist. Hist. eccl.* XIV 39; The Correspondence of *Athanasius I, Patriarch of Constantinople* / Ed., transl., comment. A.-M. Maffry Talbot. Wash., 1975. (CFHB; 7); *Ibn as-Şuqā'ī. Taḥkīk kitāb wafayāt al-a'yān* / Ed., trad. J. Sublet. Damas., 1974. P. 190–191 (араб. текст).

Лит.: *Karalevskij C. Antioche* // DHGE. T. 3. Col. 621, 629; *Laurent V. Le patriarche d'Antioche Cyrille II* // AnBoll. 1950. Vol. 68. P. 310–317; *Grumel V. Notes de chronologie patriarcale* // MUB. 1962. Vol. 38. Fasc. 2. P. 255–267; *Nasrallah. Chronologie, 1250–1500*. P. 8–11.

К. А. Панченко

КИРИЛЛ III, патриарх Антиохийский (между 1316 и 1322 (?)). Визант. церковный историк *Никифор Каллист Ксанфопул* (XIV в.) приводит следующий перечень преемников патриархов *Кирилла II* и *Дионисия I*: Кирилл (III), Дионисий (II), Софроний (*Niceph. Callist. Hist. eccl.* XIV 39). В Лоран, занимавшийся историей Антиохийской Церкви рубежа XIII и XIV вв., полностью принимает эту информацию. Однако высказывалось предположение, что Кирилл II (1287 – ок. 1308), возможно, повторно взшел на Патриарший престол после 1308 г.; в таком случае он мог «раздвоиться» в списке Никифора Каллиста. Кроме того, историчность правления К. зависит от атрибуции послания, адресованного анонимным К-польским патриархом не названному по имени Антиохийскому собрату (*Miklosich, Müller. T. 1. P. 2–3*). Традиционно этими иерархами считались *Иоанн XIII Глика* (1315–1319) и К. соответственно. Однако В. Грюмель (*Grumel. 1962. P. 263*) достаточно убедительно переатрибутировал послание К-польскому патриарху *Нифонту I* (1310–1314). В таком случае адресатом становится Дионисий I, а существование К. ставится под вопрос.

Лит.: *Karalevskij C. Antioche* // DHGE. T. 3. Col. 629; *Laurent V. Le patriarche d'Antioche Cyrille II* // AnBoll. 1950. Vol. 68. P. 310–317; *Grumel V. Notes de chronologie patriarcale* // MUB. 1962. Vol. 38. Fasc. 2. P. 255–267; *Nasrallah. Chronologie, 1250–1500*. P. 10; PLP. N 14054.

К. А. Панченко

КИРИЛЛ IV [Кирилл Даббас; араб. *كيرلس دباس*] (1560(?), Дамаск — после 1.06.1628, Хермель (Эль-Хирмил), Сев.-Вост. Ливан), патриарх Антиохийский (3 мая 1618 – 1 июня 1628). До вступления на Патриаршество носил имя Косма. Происходил из знатного христ. рода Даббасов, известного с кон. XIV в. В сер. XVI в. предки К., в т. ч. его отец свящ. Муса (1525(?)–1617(?)), переселились из Хаурана в Дамаск. Дата рождения К. приводится в семейном предании клана Даббасов и не подтверждена др. источниками, хотя в целом не противоречит известным историческим фактам.

В 1611 г. старший брат К. Афанасий, митр. Хауранский, одержал верх в борьбе за Антиохийский престол (см. *Афанасий II Даббас*). После этого К. был возведен на освободившуюся Хауранскую кафедру. Ок. 1617 г. Афанасий в результате конфликта с дамасскими христианами был низложен и заключен в тюрьму. Выйдя на свободу, он переехал в Триполи, где нашел поддержку у местной христ. элиты, стремившейся вернуть себе ведущие позиции в Антиохийской Православной Церкви (АПЦ). Видимо, К. и др. члены клана Даббасов находились в Триполи вместе с патриархом. Афанасий скончался в нач. весны 1618 г. По инициативе лидера триполийских христиан хаджи Сулеймана аль-Батруни на Патриаршество был поставлен К. Позднейшие арабские летописцы, происходившие из кругов, оппозиционных к К. и триполийской общине, утверждали, что К. был рукоположен при силовой поддержке правителя Сев. Ливана эмира Юсуфа Сайфы, благоволившего к хаджи Сулейману. Воины эмира принудительно доставили в сел. Амьон под Триполи митрополитов Хамы, Хомса и Аккара, к-рые провели хиротонию. Сохранилась полуграматная запись К. об интронизации — единственный известный его автограф. Еще раньше дамасские христиане избрали на Патриаршество Тиро-Сидонского митр. Игнатия Атыю (см. *Игнатий III*), к-рый был отправлен в столицу и возведен на Антиохийский престол К-польским патриархом *Тимофеем II*, по случайному совпадению в тот же день, что и К. (в научной лит-ре по ставлению 2 патриархов нередкое относят к 1619). АПЦ раскололась. Епископы городов, находившихся в сфе-

ре влияния Юсуфа Сайфы, признали власть К. Игнатия поддерживали эмир Шуфа Фахр ад-Дин Маан и христ. общины Дамаска и Халеба. Эмиры Маан и Сайфа вели борьбу за контроль над Ливаном, и перевес сил все более склонялся на сторону Фахр ад-Дина.

К. направил в Стамбул своего племянника Георгия (Джурджиса), занимавшего пост патриаршего вакиля (наместника), и тот исходатайствовал султанский фирман о низложении Игнатия и ссылке его на Кипр. Однако дамасские христиане смогли подкупить администрацию города и проигнорировать султанское повеление. Игнатий тем не менее не покидал владений Фахр ад-Дина, где был вне досягаемости османских властей. К., пользовавшийся поддержкой Стамбула, мог действовать намного активнее. В 1620 г. (не позднее осени) он направился в Египет и склонил на свою сторону Александрийского патриарха Кирилла Лукариса (вполн. патриарх К-польский *Кирилл I Лукарис*), имевшего давние связи с кланом Даббасов. Кирилл Лукарис отправил в Дамаск укоризненное послание, но дамасские христиане резко отвергли его вмешательство в дела своей Церкви. В ответ Александрийский патриарх демонстративно отслужил литургию с К., чтобы показать, кого он считает законным Антиохийским патриархом.

Исход противостояния К. и Игнатия в значительной мере определялся результатами борьбы кланов Маанов и Сайфов за контроль над Сев. Ливаном. Летом 1625 г. Юсуф Сайфа умер, а его наследники вскоре потерпели окончательное поражение от Фахр ад-Дина. Епископы — сторонники К. сразу же подверглись преследованиям. Архиереи Триполи и Мармариты, пытавшиеся переждать военные действия в мон-ре Хаматура, были доставлены к Фахр ад-Дину, обложены большим штрафом и заключены в тюрьму до его уплаты.

Еще до этих событий (приблизительно в кон. 1623 — нач. 1624) К., чувствуя шаткость своего положения, переехал из владений Сайфов в Халеб, находившийся под прямым османским управлением, вне сферы влияния Маанов. Однако тут патриарх столкнулся с бойкотом Халебского митр. Мелетия Кармы (вполн. Антиохийский патриарх *Евфимий II*), поддержанного правосл. общиной



города. Богатые и влиятельные христиане Халеба стремились к главенству в АПЦ и не желали признавать власть К., ставленника триполийской общины.

В источниках имеются глухие упоминания, что К. призвал в Халеб своих сторонников — митрополитов Хамы, Хомса и Баяса и составил с ними Собор, целью которого должно было быть осуждение Мелетия. Не сумев, однако, привести к покорности халебских христиан, К. через 42 дня отправился в К-поль за новым подтверждением своих полномочий. К-польский Патриарший престол в тот момент уже занимал Кирилл Лукарис, давний союзник К. Он направил К. в Молдавию и Валахию для сбора милостыни, снабдив его соответствующими грамотами к господарям и боярам. По возвращении в столицу К. получил новый султанский фирман о низложении Игнатия и отбыл в Сирию в сопровождении османских чиновников, уполномоченных арестовать его соперника.

Дамасские христиане опять смогли подкупить султанских посланцев и склониться от подчинения К., а Игнатий оставался в безопасности во владениях Маанов. К. вернулся в Халеб 28 авг. 1624 г. Его конфликт с Мелетием Кармой нарастал и в сер. мая 1625 г. перешел в открытое противостояние. К. вызвал Мелетия на суд к паше, где обвинил Халебского митрополита в неуплате податей патриарху за все 12 лет пребывания на кафедре. Мелетий был приговорен к 80 палочным ударам и брошен в тюрьму, откуда смог выйти, заплатив выкуп, через 12 дней.

В нач. апр. 1626 г. К. созвал новый Собор против Мелетия, упорно отказывавшегося сослужить патриарху. Халебский митрополит отправился в К-поль, надеясь привлечь на свою сторону столичных покровителей К. Патриарх выехал вслед за Мелетием. По некоторым данным, первоначально Мелетий путем денежных подношений добился от Кирилла Лукариса поддержки своей позиции в споре с Антиохийским патриархом. В кон. марта 1627 г. Халебский митрополит триумфально вернулся на свою кафедру. Однако в нач. окт. в Халеб приехал и К. с новыми фирманами, подтверждавшими его власть. Соперники снова судились у местных властей: видимо, К. добивался безоговорочного под-

чинения Мелетия. По итогам разбирательства митрополит и 27 христианских старейшин Халеба были подвергнуты заключению, но снова быстро откупались и вышли на свободу.

К. чувствовал себя в Халебе все более неспокойно и даже, по некоторым свидетельствам, опасался покушения. Патриарх предпочел переселиться в Дамаск, где его противники были настолько разорены 10-летней смутой, что не имели возможности ему сопротивляться. Чтобы положить конец расколу и установить единоличную власть в АПЦ, К. обратился к Фахр ад-Дину с предложением провести Собор сир. архиереев. По одной из версий, К. подтолкнула к такому шагу утрата покровителей в лице клана Сайфов и Кирилла Лукариса, к-рый в этот период был низложен.

Однако, когда Фахр ад-Дин собрал иерархов в сел. Рас-Баальбек, К. неожиданно изменил решение и отказался приехать. Возможно, сыграло роль то, что Фахр ад-Дин в 1627 г. получил под свое непосредственное управление Триполийский пашалык и обрел рычаги давления на епископов — сторонников К. Место проведения Собора тоже находилось в зоне контроля Маанов. Единственно возможным в положении К. было оставаться в Дамаске и опротестовать в посл. решения Собора, проведенного без его участия. Но Фахр ад-Дин имел достаточно влияния, чтобы добиться от османских властей Дамаска выдачи К. По сообщению архидиака *Павла Алеппского*, тот был закован в цепи и доставлен на Собор уже не как участник, а как обвиняемый. Собор, на к-ром присутствовали Игнатий и 11 др. архиереев, состоялся в Рас-Баальбеке 1 июня 1628 г. Участники низложили К. по обвинению в канонических нарушениях, самовольном занятии Патриаршего престола и нанесении тяжелого ущерба христианам. Игнатий был утвержден в качестве единого главы АПЦ.

По версии хроники Антиохийского патриарха *Макария III* аз-Заима (1647–1672), Собор с осуждением К. прошел в его отсутствие и лишь в посл. он был схвачен в Дамаске, вывезен в Ливан и там обезглавлен; тело его бросили в колодезь в окрестностях Хермеля. Павел Алеппский не указывает на насильственный характер смерти К., сообщая только, что

того отправили в заточение в пещеру близ сел. Хермель, где он и скончался. Версия об умерщвлении патриарха людьми Маанов представляется более вероятной, если учитывать, что в 1631 г. патриарх Игнатий обращался в Рим с просьбой об отпущении греха причастности к гибели К.

Позднейшие арабо-христ. историки пытались связать деятельность К. с прокатолической группировкой в АПЦ (версия Л. Шейхо) или, наоборот, с антикатолической (версия А. К. Даббаса и Н. Рашшу). Обе гипотезы не подтверждаются источниками. Еп. *Порфирий (Успенский)* высказал предположение о получении К. в 1624 г. милостыни от рус. царя. Это утверждение также ошибочно: посольство И. А. Кондырева и Т. В. Бормосова, доставившее рус. милостыню в Стамбул, не застало там никого из представителей Антиохийского патриарха и не имело полномочий передавать денежную помощь через посредников, поэтому 144 золотых, предназначенных для АПЦ, были возвращены в Москву. Арх.: РГАДА. Ф. 1608. № 129. Л. 10.

Ист.: *Nasrallah*. Chronologie, 1500–1634. P. 79, 84–85; *Павел Алеппский*. Путешествие. 2005. С. 681–682; *Brayk M.* Al-ḥaqā'iq al-wāfiya fi ta'riḫ baṭāriqat al-kanīsa al-anṭakiyya. Bayrūt, 2006. P. 144–148 (рус. пер.: *[Михаил Брейк.]* Список Антиохийских патриархов / Пер.: еп. Порфирий (Успенский) // ТКДА. 1874. № 6. С. 431–436).

Лит.: *Nasrallah*. Chronologie, 1500–1634. P. 56–61; *Rahab A.* Conception of the Union in the Orthodox Patriarchate of Antioch (1622–1672). Beirut, 1981. P. 20–26; Краткий каталог араб. рукописей и док-тов РГАДА / Сост.: Д. А. Морозов. М., 1996. С. 89; *Dabbās A. Q., Raššū N.* Ta'riḫ al-ṭibā'a al-'arabiyya fi al-Mašriq. Bayrūt, 2008. P. 40–41; *Панченко К. А.* Триполийское гнездо: Правосл. община г. Триполи в культурно-полит. жизни Антиохийского патриархата XVI – 1-й пол. XVII в. // Вестн. ПСТГУ. Сер. 3: Филология. 2009. Вып. 3(17). С. 23–34; *он же.* Ближневост. Православие под османским владычеством: Первые три столетия, 1516–1831. М., 2012.

К. А. Панченко

КИРИЛЛ V [Кирилл аз-Заим; араб. *كيرلس الزعيم*] (1652 – 5.01.1720, Дамаск), патриарх Антиохийский (со 2 июля 1672), сын известного церковного деятеля архидиака *Павла Алеппского*, младший внук Антиохийского патриарха *Макария III*. В миру носил имя Константин; до избрания на Патриаршество жил предположительно в Халебе. В источниках встречаются расхождения относительно возраста К. в момент его вступления на Антиохийскую





кафедру — 18 или 20 лет, однако 1-й вариант ошибочен: к лету 1652 г., когда Макарий и Павел отправились в путешествие в Вост. Европу, у Павла уже родились оба сына. Восшествие К. на Патриарший престол стало ярким примером превращения теократической архиерейской власти в наследственную: эта тенденция была в разной степени свойственна ближневост. Церквам той эпохи. Преемником Макария несомненно должен был стать Павел Алеппский. Безвременная смерть Павла в 1669 г. осложнила передачу власти в рамках рода аз-Заим. Макарий стал готовить себе в преемники старшего сына Павла — Ананию (Хананию), к-рому делегировал важные функции в церковном управлении. Однако после смерти Макария (12 июня 1672) Анания предпочел выдвинуть на Патриаршество своего младшего брата, поскольку, видимо, уже имел семью (известны его сын и внук, жившие в Халебе в 1-й трети XVIII в.) и был успешным шелкоторговцем, которого не привлекала церковная карьера.

Анания и ряд влиятельных дамаских мирян предложили местному паше значительную сумму (3,5 тыс. киршей) за содействие в возведении на Патриаршество младшего внука Макария, принявшего при вступлении на престол имя Кирилл. Впоследствии противники К. утверждали, что паша угрозами принуждал христиан выбрать его патриархом и послал своих чиновников силой собирать подписи. Интронизация состоялась 2 июля 1672 г. (у церковного историка свящ. *Михаила Брейка* (ад-Димашки) ошибочно указано 2 июня). Сохранилась собственноручная запись К. с перечислением присутствовавших на церемонии 4 митрополитов (Сайд-найского, Забаданийского, Памфилийского и Хауранского), игумена и 35 священников и диаконов (ркп. ИВР РАН. В 1227. Л. 129).

Возведение К. на Патриаршество было очередным триумфом халебской христ. общины, самой богатой и влиятельной в Антиохийской Православной Церкви (АПЦ). Однако беспрецедентное усиление халебской группировки вызвало сопротивление др. христ. региональных элит. В авг. 1672 г. группа архиереев во главе с митрополитом Хамы *Неофитом* ас-Сакизи (Хиосцем; вполн. патриарх Антиохийский), племян-

ником Антиохийского патриарха Евфимия III (1635–1647), собралась в Бейруте, опротестовала избрание К. как противоречащее канонам и обратилась к К-польскому патриарху *Дионисию IV Серогланису* с просьбой избрать для них достойного преемника. Против К. выступил и Иерусалимский патриарх *Досифей II Нотара* (1669–1707), к-рый встречался с ним, будучи проездом в Дамаске; у него сложилось неблагоприятное впечатление о 20-летнем патриархе.

В нояб. 1672 г. К-польский Синод под председательством патриархов Дионисия и Досифея принял решение о низложении К., ссылаясь на его возраст и использование им мирской власти для получения сана. Были проведены выборы нового преемника АПЦ, к-рым стал присутствовавший на Соборе митрополит Хамы Неофит. Возможно, его кандидатура была согласована заранее с оппонентами К. В то же время Синод создал прецедент прямого вмешательства К-польской Церкви в избрание Антиохийских патриархов.

К., однако, не уступил власть. Поддержка богатой халебской общины позволила ему поехать в К-поль, перекупить Фанар и Высокую Порту и получить берат на Патриаршество. В ответ Неофит еще раз прибыл в столицу и тоже получил офиц. подтверждение своих полномочий. АПЦ раскололась, оба патриарха поочередно отлучали от Церкви друг друга, а также архиереев, рядовых клириков и мирян, поддерживавших соперника. Позднейшие летописцы почти не помнили подробностей этого противостояния, однако по ряду признаков можно заключить, что Неофит опирался прежде всего на прибрежные епархии — Бейрут, Триполи, Лаодикию (Латакию). Периодически он распространял свою власть на Дамаск и Халеб: известна жалоба халебских мирян мусульм. кади на незаконные поборы Неофита в 1677 г. В апр. того же года К. добился очередного решения Фанара и, возможно, Высокой Порты о своем восстановлении на Патриаршестве. По ходатайству халебских христиан 3 сент. 1678 г. местные мусульм. власти признали К. законным главой христ. общины города. Ресурсы Халеба, очевидно, и решили исход противостояния патриархов. У Неофита в процессе борьбы за Патриаршество образовался долг в 20 тыс. киршей, к-рый он не имел возмож-

ности выплатить. Ок. 1681 г. он отказался от претензий на власть в обмен на передачу ему в кормление вакантной Лаодикийской епархии и уплату К. всех его долгов.

При этом за Неофитом сохранялся патриарший титул, что видно из его дарственных записей в книгах, вложенных им в мон-рь *Баламанд* в апр. 1682 г. В мае оба патриарха по просьбе рус. посольства во главе с П. Б. Возницыным подписали грамоты о прощении патриарха *Никона* и снятии с него наказаний, наложенных Московским Собором 1666–1667 гг. Текст грамот, видимо, был составлен заранее Иерусалимским патриархом Досифеем и отправлен на подпись в Сирию. Во всяком случае, грамота К. совпадает с аналогичным документом Досифея дословно. В заглавиях рус. переводов грамот Неофит был назван «прежним» Антиохийским патриархом, а К. — «новым». Сразу же после окончания смуты в АПЦ К. совершил поездку в Грузию (1682–1683) для сбора милостыни на покрытие понесенных расходов.

Неофит скончался в Латакии в 1685 г. Вскоре после этого АПЦ пережила новый раскол, вызванный конфликтом К. с халебской общиной. Халебские христиане пригласили на пустовавший архиерейский престол выходца из влиятельного дамасского клана Даббасов Прокопия, игумена палестинской лавры св. Саввы. По одной из версий, К. неожиданно взял назад свое согласие на рукоположение Прокопия, по другой — потребовал с халебцев за хиротонию 2,5 тыс. киршей. Мотивы этого конфликта остаются не до конца понятными, особенно симпатии халебцев к Прокопию, уроженцу Дамаска, прожившему большую часть жизни в среде палестинских греков. Прокопий был отправлен в К-поль с жалобой на симонию К. Опираясь на финансовую поддержку халебцев и дамасских родственников, а также франц. дипломатов (он был в дружественных отношениях с францисканцами Св. земли и европ. консулами в Халебе), халебский кандидат в 1685 г. получил султанский берат на Патриаршество.

По возвращении Прокопия в Дамаск его полномочия были признаны местными османскими властями. 25 июня 1686 г. (в лит-ре часто ошибочно указывается 1685) он был возведен 3 митрополитами на





Патриаршество с именем Афанасий (см. *Афанасий III Даббас*). К. в тот момент отсутствовал в городе — он объезжал епархии. Узнав о восшествии Афанасия на престол, он написал в К-поль и добился нового берата, подтверждавшего его власть (1687). После этого К. прибыл в Дамаск и занял патриаршее подворье. Афанасий закрепился в метохе арх. Михаила, а потом, осознав, что большинство христиан Дамаска стоит на стороне К., переехал в Халеб. Этот раскол АПЦ по масштабам и ожесточению превзошел конфликт К. и Неофита, дело доходило до убийств. Чувствуя перевес сил, Афанасий пытался опереться на поддержку католич. мира. В апр. 1687 г. он направил текст своего исповедания католич. веры Римскому папе *Иннокентию XI* и франц. послу в К-поле. Летом Ватикан признал Афанасия Антиохийским патриархом. При этом Даббас не афишировал свои связи с католиками, стараясь сохранить поддержку Фанара. Будучи человеком греч. культуры, он значительную часть времени проводил в К-поле; известна его подпись на грамоте К-польского и Иерусалимского патриархов к Унгро-Влахийскому митрополиту от сент. 1689 г.

В итоге, осознавая бесперспективность дальнейшей борьбы и усталость сир. христиан от церковной смуты, соперники пошли на примирение. К этому их подталкивали и угрозы ряда архиереев низложить их обоих в случае продолжения раскола и выбрать нового патриарха. В окт. 1694 г. Афанасий уступил престол К. в обмен на Халебскую епархию, а также право наследовать после него Патриаршество. Ватикан категорически не одобрил отказ Афанасия от власти и продолжал считать его Антиохийским патриархом.

Патриаршество К. было временем, когда миссионерская деятельность католиков среди ближневост. христиан, непрерывно продолжавшаяся уже ок. полувека, стала приносить первые плоды. В Дамаске, Халебе и Сайде работали представители различных католич. орденов, установившие дружеские связи с иерархами восточнохрист. общин и обучавшие в своих школах детей местных христиан. Франц. консулы в Сайде и Халебе оказывали всемерную поддержку миссионерам. Торгово-предпринимательские круги

мелькитов (православных) были тесно связаны с европ. компаниями общими коммерческими интересами. Христ. купечество было заинтересовано в покровительстве европ. консулов, дававших своим клиентам защиту от вымогательств османских властей и нападений мальтийских пиратов в водах Вост. Средиземноморья. Ценой подобного покровительства был переход в унию. Долгое время католич. экспансии препятствовали османские власти, рассматривавшие левантских католиков как агентов влияния Зап. Европы. Однако в кон. XVII в. Османская империя стала терпеть серьезные поражения от европ. держав. Католич. Франция, традиционно покровительствовавшая ближневост. единотверцам, осталась единственным союзником османов и пользовалась особой благосклонностью Высокой Порты. Слабеющий центр империи все менее контролировал сир. провинции. Престиж Зап. Европы на араб. Востоке резко возрос. Все эти политические изменения стимулировали смену ориентации арабов-христиан, многие из к-рых осознали выгоды сотрудничества с новыми силовыми центрами, такими как Ватикан и Франция.

Первым из иерархов АПЦ, открыто вступившим в альянс с Римом, был *Евфимий Сайфи*, в 1682 г. поставленный К. на Тиро-Сидонскую кафедру. В дек. 1683 г. митр. Евфимий официально принял католичество и стал получать регулярные субсидии из Рима на развитие миссионерской деятельности. Главным инструментом униат. пропаганды стал учрежденный им в 1685 г. монашеский орден аль-Мухаллисия. К. не препятствовал активности митр. Евфимия, будучи отвлечен конфликтом с Афанасием Даббасом и не имея эффективных методов воздействия на епархиальных архиереев, пользовавшихся покровительством местных османских властей. Митр. Евфимий был неприкосновенен для патриарха благодаря связям с османскими пашами Сайды, ливанскими эмирами и франц. консульством. Афанасий Даббас, формально сохраняя верность Православию, также не вмешивался в деятельность лат. миссионеров на подконтрольной ему территории Халебской епархии.

В первые десятилетия XVIII в. уменьшилось влияние Высокой Порты в Сирии и соответственно адм.

поддержка, на которую мог рассчитывать Антиохийский патриарх. Нарастание сепаратистских тенденций в политике местных пашей и ливанских эмиров, связанных с европейскими консулами и прокатолически настроенными христ. элитами, все более ослабляло позиции К. По мнению ряда исследователей, впрочем не бесспорному, К. тяготился растущим вмешательством фанариотов в дела АПЦ и искал альтернативную опору. В 1716 г., в разгар очередной неудачной для османов войны с европ. державами, патриарх предпринял попытку сыграть по правилам нового мирового порядка и вступил в общение с Римом.

Посредниками в контактах К. с Ватиканом выступили францисканский викарий Дамаска Бьяджо да Саламанка и племянник митр. Евфимия Сайфи Серафим Танас (впосл. Антиохийский патриарх *Кирилл VI*) — представители соперничавших католич. группировок, каждая из которых стремилась к установлению своего влияния в АПЦ. Первое письмо К. папе *Клименту XI*, составленное 20 авг. (н. с.) 1716 г., носило довольно обтекаемый характер. К. называл папу «старшим братом», заявлял о своей приверженности учению 7 Вселенских Соборов и указывал среди необходимых условий сближения Антиохии с Римом защиту франц. консулами сир. христиан и прекращение действий европ. корсаров у берегов Леванта. Франц. консул в Сайде П. Пуллар, ознакомившись с содержанием письма, нашел его формулировки неприемлемыми и рекомендовал патриарху составить новое, предложив соответствующий образец. Второе послание К., датированное 8 сент., заметно отличалось от предыдущего: патриарх писал о признании главенства папы, принимал постановления *Ферраро-Флорентийского Собора* и все католич. догматы.

Переписка К. с Римом держалась в строгом секрете во избежание недовольства среди православных и репрессий османских властей. Различные центры силы на лат. Востоке оспаривали друг у друга прерогативу определять политику Рима в отношении АПЦ. Францисканские миссионеры итал. и испан. происхождения, покровительствовавшие Афанасию Даббасу, стремились отстранить Евфимия Сайфи и Серафима Танаса, чьи интересы много



раз вступали в противоречие с планами францисканцев. Однако перевесило влияние митр. Евфимия, подержанного франц. дипломатами, и дальнейшие контакты с К. осуществляли униат. монахи из ордена аль-Мухаллисия. Митр. Евфимий рассчитывал унаследовать Патриарший престол после К. и настаивал, чтобы Рим аннулировал признание Афанасия Даббаса Антиохийским патриархом. В окт. 1717 г. Серафим Танас доставил на подпись К. новый текст, содержащий католич. исповедание веры, который должен был окончательно утвердить воссоединение патриарха с Римским престолом.

Однако вскоре отношения К. с Римом стали охладевать. К., по общему мнению современников, не интересовался богословскими особенностями зап. и вост. христианства, а искал сближения с Римом из чисто прагматических соображений. Не обрета ожидаемых выгод, он стал упрекать своих католич. корреспондентов в навязывании сир. христианам лат. канонов и обрядов и неспособности обуздать мальтийских пиратов. Униат. эмиссары Серафим Танас и Гавриил Финан, общавшиеся с патриархом в Дамаске весной 1719 г., докладывали в Рим о двуличии К., к-рый со «схизматиками» говорит как «схизматик» и уклоняется от продолжения контактов с Ватиканом.

В апр. 1719 г. К. получил известие об отлучении митр. Евфимия Сайфи от Церкви соборным решением К-польского, Иерусалимского и Александрийского патриархов. Во избежание конфликта с франц. дипломатами патриархи не упоминали среди причин католическую ориентацию митр. Евфимия, а инкриминировали ему различные канонические проступки, в первую очередь попытки аннексии епархии Акка, принадлежавшей Иерусалимскому Патриархату. После нек-рого колебания К. обнаружил этот документ об отлучении митр. Евфимия. У него накопилось множество собственных претензий к неподконтрольному его власти митрополиту, начиная с неуплаты им податей и заканчивая венчаниями неканонических браков. Один из францисканских миссионеров в Дамаске, Томас Диас Кампайя, выступил посредником в примирении иерархов. Он убедил митр. Евфимия приехать в Дамаск и прине-

сти покаяние К. в обмен на снятие с него обвинений. Формальное примирение К. и митр. Евфимия произошло в кон. нояб. 1719 г., однако скрытая враждебность сохранялась. Многие верили, что именно по наущению митр. Евфимия патриарх был обвинен дамасскими властями в тайном венчании христианина и мусульманки и вынужден заплатить 3 тыс. киршей за свое оправдание. Вскоре после этого К. скончался от гангрены (видимо, вызванной диабетом), как о том сообщали в Рим францисканские миссионеры и митр. Евфимий. В правосл. историографии (свящ. Михаил Брейк) бытовала версия, что патриарх был отравлен Томасом Диасом Кампайей.

Краткие воспоминания о К. оставили встречавшиеся с ним писатели-паломники: капеллан англ. фактории в Халебе Г. Мондрелл (1697) и черниговский иером. Ипполит Вишенский (1708), сообщающие также о церковной жизни христиан в Сирии этого периода. К. не имел хорошего образования, равно как и лит. дарований отца и деда. По собственному признанию и свидетельствам окружающих, он не владел греч. языком, поэтому атрибуция К. араб. перевода энциклики К-польского патриарха против митр. Евфимия Сайфи (1719) представляется неверной. Письменное наследие К. весьма ограничено: помимо грамоты о прощении патриарха Никона и переписки с различными католич. корреспондентами 1715–1719 гг. он оставил ряд записей церковно-исторического содержания на полях сочинений своего деда патриарха Макария III в его рукописи-автографе (ИВР РАН. В 1227).

Арх.: РГАДА. Ф. 52/1. 1683. № 2; ИВР РАН. В 1227. Л. 31–38 об., 129.

Ист.: Сказание о Сирийской унии / Пер.: еп. Порфирий (Успенский) // ТКДА. 1874. № 9. С. 496–504; *Brayk M. Al-ḥaqā'iq al-wāfiya fi ta'rikh baṭāriqat al-kanīsa al-anṭākiyya*. Baṭrūt, 2006. P. 157–160 (рус. пер.: [Михаил Брейк.] Список Антиохийских патриархов / Пер.: еп. Порфирий (Успенский) // ТКДА. 1874. № 6. С. 443–447); *Порфирий (Успенский)*. Алекс. Патриархия. С. 340–342; *Atanasie III (Dabbas), patr. Istoria Patriarhilor de Antiohia* / Publ., trad. V. Radu, C. Karalevsky // BOR. 1931. Т. 49. P. 158–160; Путешествие иером. *Ипполита Вишенского* в Иерусалим, на Синай и Афон. СПб., 1914. С. 59–63. (ППС; 61); *The Journey of Henry Maundrell, from Aleppo to Jerusalem*, A. D. 1697 // *Early Travels in Palestine* / Ed. T. Wright. N. Y., 1969. P. 383–419, 490–512. Лит.: *Соколов И. И.* Церковные события в Сирии в кон. XVII и в нач. XVIII в. // СИППО. 1912. Т. 23. Вып. 3. С. 312–346; *Karalevskij S. Antioche* // DHGE. Т. 3. Col. 643–646; *Had-*

dad R. M. On Melkite Passage to the Unia: The Case of Patriarch Cyril al-Za'im (1672–1720) // *Christians and Jews in the Ottoman Empire*. N. Y.; L., 1982. Vol. 2. P. 67–90; *Nasrallah*. Histoire. Vol. 4/1. P. 127–131; *Masters B. A.* Christians and Jews in the Ottoman Arab World: The Roots of Sectarianism. Camb., 2001. P. 83–89; *Панченко К. А.* Близневец. Православие под османским владычеством: Первые три столетия, 1516–1831. М., 2012.

К. А. Панченко

КИРИЛЛ VI [Кирилл Танас; араб. *كيرلس طاناس*] (1680, Дамаск — 30.12.1759, мон-рь Дайр-эль-Мухаллис, Ливан), униат. патриарх Антиохийский (20 сент. 1724 — 19 июля 1759), 1-й глава *Мелькитской католической Церкви*. Происходил из рода знатных дамасских христиан. До Патриаршества носил имя Серафим. По матери приходился племянником Тиро-Сидонскому митр. *Евфимию Сайфи*, к-рый в 1683 г. первым из иерархов *Антиохийской Православной Церкви* принял католичество и стал главным проводником рим. влияния в среде мелькитов. Серафим делал свою церковную карьеру под покровительством дяди, к-рый дал ему начальное образование и возвел в сан диакона. В 1701 г. Серафим был отправлен для обучения в Европу (подобные случаи в Антиохийской Церкви ранее неизв.). Сохранилось соответствующее рекомендательное письмо митр. Евфимия от 5 мая 1701 г. одному из министров франц. кор. Людовика XIV. В авг. Серафим прибыл в Марсель, неск. месяцев провел во Франции, затем переехал в Рим, где обучался в одной из иезуитских коллегии Конгрегации пропаганды веры. В авг. 1710 г., по завершении образования, Серафим вернулся в Ливан. В 1711 г., после принятия монашества, он был возведен митр. Евфимием в священнический сан, а неск. позже получил от патриарха *Кирилла V* должность «проповедника Антиохийского престола». Серафим периодически информировал Конгрегацию пропаганды веры о своей деятельности на Востоке, а также неоднократно ездил в Рим с посланиями от митр. Евфимия, напр. летом 1713 г.

Приоритетной сферой интересов митр. Евфимия Сайфи и Серафима был г. Акка (Птолемаида) в Сев. Палестине, некогда подчинявшийся Антиохийским патриархам, но ок. века назад переданный в юрисдикцию *Иерусалимской Православной Церкви*. В нач. XVIII в. город начал быстро расти, католич. миссионеры



активно вели пропаганду среди местных христиан. Серафим вынашивал планы занять епископскую кафедру Акки, освободившуюся после смерти прежнего епископа в 1713 г., но Иерусалимский патриарх *Хрисанф Нотара* удержал город под своим контролем и возвел на кафедру Акки бывш. Заиорданского митр. Фотия (Абд ан-Нура). После кончины Фотия в 1721 г. Серафим возобновил притязания на Птолемаидскую епархию (в письмах в Рим в нач. 20-х гг. XVIII в. он именовал себя «викарием Акки»). Евфимий щедрыми подношениями склонил на свою сторону пашу Сайды Османа Абу Таука, под властью к-рого находился этот участок побережья, и добился присоединения Акки к Тиро-Сидонской митрополии. Однако уже к нояб. 1722 г. Хрисанф сумел вернуть город в свою юрисдикцию и подверг гонениям местных католиков, многие из к-рых переехали в Сайду. Притязания на Акку митр. Евфимия и Серафима испортили их отношения и с францисканской конгрегацией Св. земли, рассматривавшей этот город как сферу своего влияния.

В 1716 г. Антиохийский патриарх Кирилл V, видя ослабление Высокой Порты и растущее влияние католиков на Ближ. Востоке, предпринял попытку к сближению с Папским престолом. Посредниками в его контактах с Ватиканом выступили митр. Евфимий Сайфи и Серафим Танас, а также францисканские миссионеры из Дамаска. Осенью 1716 г. Серафим повез в Рим текст католич. исповедания веры патриарха Кирилла, в окт. следующего года вернулся на Восток с ответными посланиями Антиохийскому патриарху. Среди католич. структур, действовавших в Сирии, возникла конкуренция за право осуществлять посредничество между Антиохийским престолом и Ватиканом. Митр. Евфимий, за которым стояли франц. иезуиты, рассчитывал унаследовать Патриарший престол после Кирилла. Францисканские же монахи поддерживали экс-патриарха *Афанасия III Даббаса*, управлявшего в то время митрополией Халеба. Афанасий еще в 1687 г. вошел в контакт с папой Римским и был признан в качестве католич. Антиохийского патриарха. Кирилл со своей стороны вскоре разочаровался в идее сближения с Римом. Серафим Танас и др. католич.

эmissар, свящ. Гавриил Финан, встретились с Кириллом в Дамаске весной 1719 г. и вынесли мнение об уклончивой тактике патриарха и его нежелании продолжать контакты с Ватиканом. Вскоре Кирилл присоединился к соборному решению вост. патриархов об отлучении митр. Евфимия Сайфи, которому инкриминировались различные канонические проступки. При посредничестве францисканцев Евфимий и Кирилл в нояб. 1719 г. формально примирились.

Кончина Кирилла V в янв. 1720 г. вызвала борьбу за Антиохийский престол между Афанасием Даббасом и Евфимием Сайфи. Победу одержал Афанасий, более осторожный и искушенный политик, чем фанатичный Евфимий, своими попытками латинизировать богослужебную практику оттолкнувший от себя даже мн. сторонников унии. Афанасий не афишировал связи с Римом и сохранял дружественные отношения с К-польским престолом. Митр. Евфимий и Серафим Танас в 1722–1723 гг. неск. раз писали в Ватикан, обвиняя Афанасия в лицемерии. К-польский патриарх в свою очередь призвал Афанасия в столицу и потребовал от него доказательств своего правоверия. В 1722 г. 3 вост. патриарха обнародовали окружное послание с осуждением лат. лжеучений и тех, кто их распространяют, прежде всего митр. Евфимия Сайфи. По приказу Высокой Порты митр. Евфимий был заключен в тюрьму в Сайде. Освободившись через 3 месяца, он уехал в Дамаск, где правил его давний покровитель Осман-паша Абу Таук. Там Евфимий и умер в нояб. 1723 г.

Позднейшие правосл. полемисты утверждали, что Серафим Танас после смерти дяди стал претендовать на его епархию. Получив отказ от Афанасия, Серафим якобы подкупил ливан. эмира Хайдара Шихаба, при помощи к-рого силой, с нарушением канонов, принудил 2 архиереев возвести его на Сидонскую кафедру. Эта легенда не соответствует действительности: Серафим оставался в сане священника до своего избрания на Патриаршество.

Афанасий Даббас скончался 25 июля 1724 г. в Халебе, к-рый был его постоянной резиденцией. Дальнейшие события вполне соответствовали схеме привычного для Антиохийской Церкви соперничества христ. регио-

нальных элит Халеба и Дамаска. Дамасская община поддержала претензии на Патриаршество своего земляка Серафима Танаса, за к-рым стояли также католич. круги и правитель города Осман-паша. 20 сент. 1724 г. Серафим был возведен на Патриаршество с именем Кирилл. Хиротонию провели еп. Сайднаи Неофит Насри, еп. Баяса Василий Финан и Евфимий Фадль, незадолго до того возведенный на кафедру Фурзуля (впосл. правосл. иерархи отрицали каноничность этого поставления и соответственно хиротонии самого К.). Сохранились документы об избрании К., скрепленные подписями 29 священников, 3 диаконов, 11 дамасских старейшин и 287 глав семейств, а также извещение, отправленное правительству Осман-пашой Абу Тауком (*Brayk*. 1982. P. 123–131). Правосл. *Бейрутская церковная летопись* приводит множество скандальных подробностей поставления К., к-рое сопровождалось насильственным давлением османских властей на правосл. иерархов, не желавших признавать патриарха-католика. Подобные утверждения следует считать полемическим преувеличением. К. первоначально не старался насаждать в Антиохийской Церкви католич. вероучение, он хотел получить признание Высокой Порты и Фанара как легитимный патриарх.

Халебские христиане, несмотря на свои католич. симпатии, отвергли избрание К., ставленника дамасской общины, и поддержали кандидатуру, определенную еще покойным патриархом Афанасием, — его протосинкелла *Сильвестра*. 27 сент. 1724 г. Сильвестр был возведен на Антиохийский престол К-польским патриархом *Иеремией III* в К-поле. В дек. Иеремия издал грамоту, в к-рой извещал христиан Антиохийской Церкви о низложении и об отлучении К. и ряда его единомышленников. Сильвестр больше года провел в К-поле, ожидая благоприятных политических обстоятельств. Только в окт. 1725 г., после отставки дамасского Осман-паши, он отправился в Сирию, имея на руках фирман об аресте и о ссылке К. Не дожидаясь этого, К. бежал из Дамаска (по некоторым данным, в янв. 1725), забрав с собой все ценности Патриархии. Сначала он пребывал в резиденции ливанского эмира Дайр-эль-Камаре и в униат. мон-рях Кесруана. В авг. 1728 г. известный путешественник



В. Г. Григорович-Барский встречался и полемизировал с К. в мон-ре св. Георгия близ Бейрута. В 1729 г. К. окончательно перебрался в монастырь Дайр-эль-Мухаллис, основанный митр. Евфимием Сайфи в 3 часах пути к востоку от Сайды.

Убедившись, что не получит офици. признания от властей империи, К. стал добиваться его от Римского престола. О своем избрании на Патриаршество он сообщил в Рим письмом от мая 1725 г. Начиная с сент. 1726 г. К. и его сторонники неоднократно писали ватиканским функционерам, испрашивая утверждение в патриаршем сане и присылку из Рима *паллия* как символа архипастырской власти. В Ватикане некоторое время выжидали, предпочитая не усугублять раскол в Антиохийской Церкви, а обратить ее всю в католичество. Наконец, на Соборе, состоявшемся 15 апр. 1730 г., глава капуцинских миссионеров Сайды от имени папы Римского принял от К. присягу на верность и заявил о его признании Антиохийским патриархом.

В последующие 2–3 десятилетия произошло становление Мелькитской католической Церкви. Крупнейшим центром араб. униатства был Халеб, жители к-рого изгнали правосл. патриарха Сильвестра, а потом ценой больших выплат Высокой Порте добились изъятия города из его юрисдикции. Автономия униат. Халеба продолжалась с перерывами до сер. 40-х гг. XVIII в. В 1757 г. Сильвестр, отчаявшись сломить сопротивление местных униатов, передал Халебскую епархию под временное управление К-польского престола, который имел более стабильную поддержку османских властей и мог силой подавить католич. оппозицию. В Дамаске и др. городах внутренней Сирии правосл. Церкви удалось при помощи османской администрации сделать униат. движение нелегальным, действующим в подполье. Католич. епископы этих мест, поставленные К., как правило, не рисковали появляться на подведомственной территории, пребывая в ливанских мон-рях. Главным оплотом униатской общины стал Горный Ливан, находившийся вне прямого османского контроля, а со 2-й пол. XVIII в. — и прибрежные города (Бейрут, Тир, Сайда, Акка), управлявшиеся полунезависимыми от Стамбула владельцами. Униаты из внутренних районов Сирии переехали в Ливан

и на побережье (1-я униатская церковь в Захле появилась в 1740, в Тире — в 1750), где составили значительную долю населения и образовали этническую торговую сеть, контролировавшую товаропотоки Вост. Средиземноморья. В Горном Ливане сложилось сообщество униатских мон-рей, объединенных в 2 конгрегации *василиан*: орден св. Иоанна Крестителя (аш-Шувайрия) с центром в мон-ре Мар-Юханна в Эш-Шувайре и орден Св. Спасителя (аль-Мухаллисия) во главе с обителем Дайр-эль-Мухаллис. Мон-ри, существовавшие за счет земельных пожалований друзских и маронитских эмиров, стали главным фактором выживания и развития Мелькитской католической Церкви, центрами лит. творчества и книгопечатания (с 1734 в Эш-Шувайре начала действовать типография, долгое время единственная на араб. Востоке). Здесь готовились кадры проповедников и буд. архиереев. В периоды гонений в обителях находили убежище церковные иерархи. Сильный региональный патриотизм, характерный для сир. христиан, нашел выражение и в монашеском движении — орден аш-Шувайрия пополнялся выходцами из Халеба, уроженцы Дамаска уходили в Дайр-эль-Мухаллис. Эти 2 группировки, возглавлявшиеся соответственно диак. *Абдаллахом Захиром* и свящ. Юсуфом Бабилой, постоянно боролись за преобладание в Мелькитской католической Церкви, что выразилось, в частности, в долгой полемике конгрегаций о степени строгости монастырских уставов и во взаимных обвинениях в неблагочестии. Периодически возникали трения мелькитов-католиков с *маронитами* (на почве отношения к культу св. *Иоанна Марона*) и францисканцами Св. земли (из-за Аккской епархии).

Мелькитская католич. Церковь развивалась под постоянным контролем Римского престола. Зап. миссионеры и консулы оказывали униатам финансовую и дипломатическую поддержку. Уставы униат. орденов, подражавшие принципам организации зап. монашества, и акты церковных Соборов утверждались в Ватикане. Талантливая молодежь из арабо-униат. среды проходила обучение в рим. иезуитских коллегиях (сохр. ряд писем К. об отправке в Рим араб. студентом). В февр. 1744 г. папа *Бенедикт XIV* в знак признания и поддержки усилий К. по интеграции мель-

китов в католич. традицию даровал ему паллий (протокол Секретной канцелярии от 3 февр. 1744 см.: *Brayk*. 1982. P. 155–162; послание Бенедикта XIV К. см.: *Ibid*. P. 164–166).

К. председательствовал на 6 мелькитских Соборах, проходивших в мон-ре Дайр-эль-Мухаллис и его ближайшей округе (1730, 1731, 1736, 1751, 1756, 1759). Соборы в составе архиереев и представителей монастырских конгрегаций обсуждали вопросы обрядности, организационные проблемы, принимали канонические постановления, регулирующие жизнь духовенства и прихожан.

Весной 1745 г. К., воспользовавшись долгим отсутствием патриарха Сильвестра, уехавшего за милостыней в Дунайские княжества, предпринял попытку вернуть себе Патриарший престол в Дамаске. Через посредство лат. миссионеров он общался с франц. и австр. послами в К-поле, которые за 50 тыс. пиастров получили у Высокой Порты для К. фирман на Патриаршество. 21 июля 1745 г. К. или, по др. данным, его наместник прибыл в Дамаск, заточил в тюрьму наместника Сильвестра, занял Патриархию и разослал епископам указания поминать его на богослужении как Антиохийского патриарха. После этого К. отправился в Бейрут, где завладел правосл. церковью, отстранил от власти престарелого митр. Неофита и поставил вместо него сторонника унии Феодосия Даххана. Тем временем К-польский Синод добился аннулирования фирмана, данного К., и срочно вызвал в Сирию патриарха Сильвестра. 22 авг. в Дамаск прибыл османский чиновник с указом о низложении К. и возвращении Патриархии православным. К. и Феодосий Даххан укрылись в Ливанских горах.

Оставшиеся годы жизни К. провел в мон-ре Дайр-эль-Мухаллис. На склоне лет он выбрал себе в преемники 27-летнего иером. Игнатия Джаухара из Дамаска, своего внучатого племянника (по нек-рым сведениям — племянника). Мелькиты-католики восприняли характерную для др. ближневост. Церквей тенденцию передачи патриаршей власти по наследству в рамках элитарных кланов. Однако халебская группировка мелькитов выступила против преобладания в церковной иерархии дамасского земледельца. В апр. 1759 г. 7 мелькитских епископов и настоятель ордена аль-Мухаллисия выработали

правила избрания патриарха. 19 июля того же года Собор архиереев большинством голосов принял отречение К. и возвел на Патриаршество Игнатия Джаухара с именем Афанасий. Четверо делегатов Собора, группировавшихся вокруг Хalebского митр. Максима аль-Хакима, выступили против этого избрания. Обе партии в сент.–окт. обратились в Рим за поддержкой, каждая из них имела в Ватикане своих сторонников. После смерти К. Мелькитская католическая Церковь вступила в затяжной период смут.

Хотя К. получил блестящее образование и знал 5 языков, он не проявил склонности к лит. творчеству. Ему принадлежит ряд посланий, хранящихся в архивах Ватикана, Парижа и в ближневост. собраниях (часть этих текстов опубл. А. Раббат, К. Баша и др. исследователи), и документов церковно-адм. характера. Ист.: *Mansi*. Т. 46. Col. 1–470; *Brayk M. Al-haqā'iq al-wāfiya fi ta'rikh baṭāriqat al-kanisa al-antākiyya*. Bayrūt, 2006. P. 158–168 (рус. пер.: *Михаил Брейк.*) Список Антиохийских патриархов / Пер.: еп. Порфирий (Успенский) // ТКДА. 1874. № 6. С. 449–455; *idem*. Ta'rikh al-Sām, 1720–1782. Dimasq, 1982; *'Abdallah ibn Trad*. Mukhtaṣar ta'rikh al-asāqifa. Bayrūt, 2002 (рус. пер., фрагм.: Сказание о Сирийской унии / Пер.: еп. Порфирий (Успенский) // ТКДА. 1874. № 9. С. 491–553; Из Бейрутской церк. летописи XVI–XVIII вв. // Древности Восточные. М., 1907. Т. 3. Вып. 1. С. 1–89 (отд. пар.); *Rabbath A. Documents inédits pour servir à l'histoire du christianisme en Orient (XVI–XIX siècle)*. P.; Lpz., 1910. Т. 2; *Šārūn K. Talāṭat ma āmi li-l-rūm al-kaṭūlik* // al-Mašriq. Bayrūt, 1906. Т. 9. P. 112–120; *[Saykhū L.] Risālatān li-l-bāṭirīq Kirillus Tānās* // *Ibid.* 1909. Т. 12. P. 706–709; Пешеходца *Василия Григоровича Барскаго-Плаки-Албова*, уроженца Киевскаго, монаха Антиохийскаго, путешествие к святым местам, в Европе, Азии и Африке находящимся. СПб., 1800⁵. С. 290.

Лит.: *Bacha C. L'élection de Cyrille VI Thanas au Patriarcat d'Antioche* // EO. 1907. Vol. 10. P. 200–206; *Соколов И. И.* Антиохийский патр. Сильвестр (1724–1766) // СИППО. 1913. Т. 24. Вып. 1. С. 3–33; *Karalevskij C.* Antioche // DHGE. Т. 3. Col. 645–650; *Levenq G.* Athanase IV // *Ibid.* Col. 1374–1376; *Nasrallah J.* Euthyme Saifi // *Ibid.* Т. 16. Col. 64–74; *idem*. Histoire. Vol. 4/2. P. 47–52; *Haddad R. M.* On Melkite Passage to the Unia: the Case of Patriarch Cyril al-Za'im (1672–1720) // *Christians and Jews in the Ottoman Empire*. N. Y.; L., 1982. Vol. 2. P. 67–90; *Philipp Th.* The Syrians in Egypt, 1725–1975. Stuttgart, 1985. P. 3–24; *Heyberger B.* Les Chrétiens du Proche-Orient au temps de la réforme catholique. R., 1994; *Walbiner C.-M.* The Split of the Greek Orthodox Patriarchate of Antioch (1724) and the Emergence of a New Identity in Bilād al-Shām as Reflected by Some Melkite Historians of the 18th and Early 20th Cent. // *Chronos*. Tripoli, 2003. N 7. P. 9–36; *Панченко К. А.* Ближневост. Православие под османским владычеством: Первые три столетия, 1516–1831. М., 2012.

К. А. Панченко

КИРИЛЛ I, свт., еп. Иерусалимский – см. *Кирилл*, свт., еп. Иерусалимский.

КИРИЛЛ II [греч. Κύριλλος] (в миру Константин Критикос; между 1790 и 1795, Хора, о-в Самос – 18.08.1877, К-поль), патриарх Иерусалимский (28 марта 1845 – 7 нояб. 1872). Род. в простой греч. семье на о-ве Самос; его отец, Николай, происходил с Крита, из-за чего и получил фамилию Критикос, т. е. критянин. В источниках существуют разногласия относительно даты рождения Константина: 1790 г. (*Антонин (Капустин)*. 2010. С. 380), 1792 г. (*Κωνσταντίνος Ι. Χ. Κύριλλος. Ὁ Β. Πατριάρχης Ἱεροσολύμων* // ОНЕ. 1965. Т. 7. С. 1205), 1795 г. (автор биографического очерка из газ. «Самос» (Σάμος, 1877. 31 Αὐγούστου, N 716)). Как и большинство Иерусалимских патриархов османского периода, не имел ни светского, ни церковного высшего образования, окончил только местную начальную школу, основанную митр. Самосским Даниилом.

В 1814 г. (по др. источникам, в 1816) был пострижен в монашество и рукоположен во диакона Самосским архиеп. Кириллом. Год спустя рукоположен во иерея еп. Стагийским Амвросием и по инициативе протосинкелла Св. Гроба Матфея назначен настоятелем в принадлежащий *Святогробскому братству* храм Благовещения Пресв. Богородицы в Митилини на о-ве Самос. В 1819 г., после того как в очередной раз его ходатайство о паломничестве в Иерусалим было отклонено, К. самовольно отправился в К-поль, где был благосклонно принят Иерусалимским патриархом *Поликарпом* (1808–1827), постоянно проживавшим в столице Османской империи. В 1820 г. К. был принят в члены Святогробского братства в Иерусалиме и в течение 12 лет исполнял различные послушания: служил в храме Воскресения Христова, потом стал игуменом мон-ря свт. Николая Чудотворца в Иерусалиме, а затем настоятелем Успенского храма в Гефсимании. В 1830 г. К. был хиротонисан во архиепископа Севастийского и назначен членом Свящ. Синода Иерусалимской Православной Церкви (ИПЦ), а через 8 лет стал архиепископом Лиддским и патриаршим епитропом (наместником) – Иерусалимский патриарх *Афанасий V* (1827–1844), как и его предшественник, постоянно нахо-

дился в К-поле. Историк И. И. Соколов утверждал, что при переводе на Лиддскую кафедру К. «по-прежнему остался во главе высшего церковного управления в Святой Земле, сосредоточив в своих руках почти всю власть патриаршей епитропии. Своей энергией и опытом в управлении он приобрел общее уважение не только христиан, но и мусульман Иерусалима и являлся в представлении и инославных деятелей в Святой Земле наиболее авторитетным членом Святогробского братства» (*Соколов*. 1914. Вып. 1. С. 33).

Во время греко-арм. конфликта 1835–1837 гг., связанного с попыткой арм. общины в Иерусалиме овладеть нек-рыми св. местами, традиционно принадлежавшими грекам, К. был одним из главных представителей Святогробского братства в борьбе за права православных на храмы и мон-ри Палестины (Письмо *митр. Назаретского Досифея* и *архиеп. Севастийского Кирилла* к патр. Афанасию. Иерусалим, март 1836 г. // *Документы*. 2007. С. 187–189). К. был автором посланий к патриарху Иерусалимскому, его именем подписаны обращения Свящ. Синода ИПЦ к имп. *Николаю I Павловичу* и к Синоду РПЦ, он исполнял ответственные представительские функции в период адм. подчинения Палестины Египту. «Во время пребывания (1838–1839) в Палестине Ибрагим-паши Кирилл сумел оказать ему много услуг, так что несдержанный сатрап постоянно приглашал его к себе на беседу и даже пользовался его столом из монастыря (Патриархии), опасаясь отравы от своих. Немало добра доставило это Святому Гробу» (*Антонин (Капустин)*. 2010. С. 382).

Избрание на Иерусалимский престол. До вступления К. на Патриарший престол все предстоятели ИПЦ назначали себе преемников, и не было случая, чтобы воля почившего первосвященника не была исполнена. Патриарх Афанасий перед смертью назначил своим наследником архиеп. Фаворского *Иерофея* (впосл. патриарх Антиохийский), жившего в то время при патриархе в К-поле. Но члены Святогробского братства объявили его «русским ставленником» и обвинили в том, что он будто бы утаил большую часть собранных в России средств. Это привело к конфликту между братством и архиеп. Иерофеем. К-польская Патриархия сочла этот момент удобным для того,

чтобы взять под контроль Иерусалимский престол, присвоив право назначать в Иерусалим патриархов по собственному усмотрению. В результате кандидатура архиеп. Иерофея была отвергнута османскими властями. Российский МИД не стал настаивать на его избрании.

На заседании Синода ИПЦ 11–12 янв. 1845 г. в качестве нового кандидата на Патриарший престол был выдвинут архиеп. Лиддский К. 10 февр. 1845 г. синодальный акт о его избрании был представлен Высокой Порте. Неделю спустя был выдан султанский берат, утверждавший его избрание.

Российские дипломаты обратили внимание на К. еще до его выдвижения на Патриарший престол. 27 апр. 1844 г. российский генеральный консул в Бейруте К. М. Базили на торжественном заседании Синода ИПЦ вручил К. бриллиантовую панагию, присланную в подарок от императора «за устройство монастырей Феодоровского и Екатерининского для русских поклонников» (*Порфирий (Успенский)*). 1894. Т. 1. С. 672–674). Но избрание после бурной предвыборной кампании на Иерусалимский престол К., а не «прорусского» архиеп. Иерофея вызвало неоднозначную реакцию российских светских и церковных кругов. Как положено между Поместными Церквями, К. отправил в Синод РПЦ известительную грамоту о своем вступлении на Патриарший престол и одновременно письмо императору с благодарностью за «ограждение прав и преимуществ Палестинской Церкви» (Предложение графа Н. А. Протасова Св. Синоду от 3 авг. 1845 г. // РГИА. Ф. 796. Оп. 126. Ед. хр. 1180. Л. 1–1 об.). В ответ Николай I велел «изъявить патриарху Кириллу благодарность за преданность его к России и обнадежить в том, что императорский двор не лишит и впредь Палестинскую Церковь и Патриарший ее престол покровительства и защиты» (Там же. Л. 4–4 об.). Однако Синод РПЦ, несмотря на положительный отклик императора, не отреагировал на запрос МИД о составлении ответной грамоты К. Возможно, члены Синода оценивали избрание К. как результат его не вполне добросовестной игры против «русской» кандидатуры Иерофея (*Хитрово В. Н.* История Русской Духовной Миссии в Иерусалиме // *Хитрово*. 2011. С. 122–123). Единст-

венным из иерархов, направившим приветствие новоизбранному патриарху, был свт. *Филарет (Дроздов)*, митр. Московский и Коломенский (ЧОЛДП. 1871. № 6. С. 35).

Патриаршество. Первая проблема, с к-рой пришлось столкнуться новоизбранному патриарху, — выбор места постоянного пребывания. Ставшее традиционным проживание Иерусалимских патриархов в К-поле определялось близостью не только к султанскому двору и К-польскому патриарху, но и к главному источнику доходов — имениям в Дунайских княжествах, доставлявшим до сер. XIX в. ⁹/₁₀ всех средств ИПЦ. Поэтому фанариоты, к-рые после смерти патриарха Афанасия стремились провести на Иерусалимскую кафедру своего кандидата от К-польской Патриархии с целью установления контроля над доходами Святогробского братства, теперь рассчитывали подчинить своему влиянию К. и были заинтересованы в его пребывании в К-поле. Члены Святогробского братства, привыкшие в прежние десятилетия самочинно управлять делами Иерусалимской Патриархии в отсутствие первоиерарха, также не желали переезда К. в Иерусалим, боясь изменений в привычном укладе. По документам АВП РИ видно, что К. на 1-м этапе Патриаршества был склонен скорее пойти по традиц. пути и жить в столице Османской империи. Однако этому воспротивились российские дипломаты, которые настаивали на присутствии К. в Иерусалиме для непосредственного руководства церковными делами и ослабления связей с Фанаром. По свидетельству Базили, он «неоднократно объяснял все выгоды пребывания его в самом Иерусалиме и, наконец, [выразил] Его Блаженству желание Высочайшего Двора, чтобы он по каноническим правилам имел свое постоянное местопребывание у Святого Гроба (АВП РИ. Ф. 180 (Посольства в К-поле). Оп. 517/1. Ед. хр. 738. Л. 104). Под влиянием российских дипломатов К. остался после интронизации в Иерусалиме и приказал перевезти из К-поля патриаршую ризницу. Но уже в сент. 1845 г. Базили получил тайный донос от секретаря Синода ИПЦ архим. Никифора («под заклятием показать мне и при мне же сечь»), содержащий пересказ письма Иерусалимского патриарха К-польскому пат-

риарху *Мелетию III*. Ему К. «добровольно подчиняет свой престол, предлагая даже составить по прибытии своем в столицу комитет из мирян для заведования казною святогробскою, которую называет в этом письме казною народною. В этом же письме он горько жалуется на вмешательство России по бывшему делу о выборе патриарха и по доходам в княжествах. В такрире Кирилла к Высокой Порте не упоминается о России, но намеками выражается желание, чтобы ее вмешательство было ограничено» (Донесение К. М. Базили рос. посланнику в К-поле В. П. Титову от 24 сент. 1845 г. // АВП РИ. Ф. 180 (Посольство в К-поле). Оп. 517/1. Ед. хр. 738. Л. 284–286 об. Опубл.: *Лисовой, Смирнова*. 2013. Т. 2. С. 584). К. пробыл в 1-й раз в Иерусалиме до дек. 1849 г., пока вопросы о доходах с молдо-влахийских по дворий не потребовали его присутствия в К-поле.

Что касается взаимоотношений К. и подчиненного ему клира, то на протяжении практически всего времени Патриаршества ему приходилось действовать в условиях недовольства им иерусалимского святогробского духовенства. Одной из причин напряженных отношений были изменения в церковном управлении: из-за пребывания К. в Иерусалиме «нужда в патриаршей епитропии прежнего назначения миновала, а Святогробское братство, раньше влиявшее на ход церковного управления при посредстве епитропии, теперь имело свое представительство лишь при участии Священного Синода» (*Сokolov*. 1914. Вып. 1. С. 33–34). По мнению историка, К. довольно скоро сумел «водворить строгую дисциплину в области церковных отношений и подчинить своему авторитету и власти все Святогробское братство» (Там же. С. 34).

Патриаршество К. совпало с периодом острой борьбы христ. конфессий за обладание св. местами, активной миссионерской деятельности европейцев среди ближневост. христиан, зарождения и роста араб. национализма.

В 40-х гг. XIX в., когда К. вступил на Патриарший престол, на Св. земле появились представители католич. и протестант. иерархии. В 1842 г. в Иерусалим прибыл англикан. еп. Александр, в 1848 г. — лат. Иерусалимский патриарх Иосиф (Джузеппе) Валерга. Патриарх К., очевидно,

недооценил эту опасность, т. к., располагая в тот период весьма значительными экономическими и политическими ресурсами, мог бы предотвратить успех прозелитической деятельности зап. миссионеров — за 40–80-е гг. XIX в. доля православных среди палестинских христиан сократилась с 90 до 67% (*Хитрово*. 1881. С. 29–47, 71, 109).

В 1852 г. султан под нажимом российской дипломатии издал хатт-и-шериф, подтверждавший древние права ИПЦ на св. места. Указ должен был принять силу закона после офици. провозглашения в Иерусалиме, для чего туда из К-поля был направлен османский чиновник Афиф-бей. На торжественную церемонию провозглашения хатт-и-шерифа в Иерусалим прибыли К. из К-поля и Базили из Бейрута. Но тур. чиновники (очевидно, не без санкции или прямого указания Высокой Порты) откладывали церемонию под разными предлогами. В качестве ответного действия К. воздерживался от участия во всех офици. мероприятиях и даже не отправлял на них своего представителя (Донесение ген. консула К. М. Базили временному поверенному в делах миссии в К-поле А. П. Озерову // *Неизвестные страницы отечественного востоковедения*. М., 2004. С. 431). В дек. 1852 г. вопреки хатт-и-шерифу Высокая Порта объявила о передаче католикам ключей от Вифлеемского храма и об установлении в пещере Рождества Христова новой серебряной звезды вместо прежней, якобы украденной греками. В знак протеста патриарх демонстративно бойкотировал церемонию публичного оглашения султанских писем и возложения звезды (*Мельникова Л. В.* Святые места в центре Восточного вопроса: Церковно-политический фактор как одна из причин Крымской войны // *Отеч. история*. 2008. № 6. С. 61–73). Более того, К. вручил через доверенное лицо офици. ноту протеста иерусалимскому губернатору Хафиз-Ахмед-паше и представителю султана Афиф-бею (*Якушев М. И.* Иерусалимский Патриархат и святыни Палестины в фокусе внешней политики Российской Империи накануне Крымской войны // *ППС*. 2003. Вып. 100. С. 245–287). В устных заявлениях он обещал, что «не допустит совместного с католиками владения Вифлеемским храмом», и потребовал соблюдения справедливой оче-

редности при богослужении в храме Гроба Господня, в пещере Рождества Христова и в Гефсиманском храме в пещере Гробницы Богородицы, чтобы армяне, католики и члены др. конфессий совершали богослужения после православных (Там же. С. 263–264). В результате тур. власти решительно пресекали попытку лат. Иерусалимского патриарха совершить торжественную рождественскую службу в базилике Рождества Христова.

В отличие от большинства заурядных и инертных предстоятелей ИПЦ К. оказался патриархом деятельным и энергичным. Вначале К., как и большинство греч. иерархов, считал своей основной задачей сохранение св. мест Палестины и умножение церковной недвижимости, употребляя на эти цели доходы от святогробских подворий в Молдавии, Бессарабии и Грузии, а также материальные пособия из России. Но под влиянием российской дипломатии и *Русской Духовной миссии в Иерусалиме* (РДМ), после неоднократных бесед с Базили и начальником РДМ архим. *Порфирием (Успенским)*, направление его деятельности стало постепенно меняться. В 1849 г. К. дал согласие на устройство в Иерусалиме духовного уч-ща для арабов за счет средств, собираемых в России в пользу Гроба Господня. В донесении к посланнику В. П. Титову от 1 нояб. 1849 г. Базили сообщал о доставке в Иерусалим собранных в России 6855 р. серебром. По уверению консула, «патриарх объявляется, сообразно с существующим порядком, употребить сию сумму кроме церковных нужд и на поддержание и развитие училищ своего престола» (РГИА. Ф. 796. Оп. 131. Ед. хр. 315. Л. 9–10 об.). К. лично инспектировал епархии, обустроивал там церкви и открывал школы, препятствуя прозелитической деятельности зап. миссионеров. Были созданы «мужская и женская начальные школы в Иерусалиме, школа в Назарете, две школы в Яффе и несколько школ в других городах и селах Святой Земли» (*Соколов*. 1998. С. 37), построено 16 церквей (в т. ч. в Яффе, Назарете, Лидде, на Фаворе) и восстановлено 11 (*Он же*. 1914. Вып. 1. С. 40). С 1852 г. К. выделял из ежегодно получаемых из России пособий суммы на нужды Антиохийского Патриархата, в первую очередь на устройство там учебных заведений.

В 1853 г. в монастыре свт. Николая Чудотворца по инициативе К. была устроена 1-я в Иерусалиме типография для издания книг как на греческом, так и на араб. языке. Работы в типографии начались в марте 1853 г., первые книги на араб. языке — Апостол и Катехизис — вышли из печати 14 февр. 1854 г. В течение 60 лет существования типография внесла значительный вклад в духовное просвещение араб. населения. В 1871 г. в Иерусалиме была создана правосл. больница, к-рой можно было «похвалиться перед всею Европою. Здание ее одно из самых лучших в городе. Аптека ее славилась и обилием врачебных материалов, и великодушной щедростью. Медик ее — первый авторитет не только в городе, но и во всем крае» (*Антонин (Капустин)*. 2010. С. 202). В 1864 г. было построено новое здание Патриархии в Старом городе. За пределами Иерусалимского Патриархата К. создал школы на родном о-ве Самос, жен. гимназию и приют в К-поле, построил здание епархии Св. Гроба в Афинах. Главным достижением К. все единогласно признают открытие им в 1855 г. богословской школы в *Крестном мон-ре*, где прошли пастырскую подготовку неск. поколений палестинского духовенства (*Соколов И. И.* Богословская школа Креста в Иерусалиме: Ист. очерк // *СИППО*. 1906. Т. 17. Вып. 3. С. 409–459).

Просветительные и гуманитарные достижения К. по-разному оценивались в лит-ре. Такой авторитетный знаток правосл. Востока, как архим. Антонин (Капустин), говорил о нем в самых восторженных тонах («последний из великих патриархов», «мученик за правду» и т. п.). А. С. Норов сравнивал К. с «великими святыми дравней Церкви», тогда как известный богослов и личный врач султана С. Каратеодори называл патриарха «невеждой, хотя и с деловой хваткой», а Вифлеемский митр. Дионисий — просто «неучью» (*Порфирий (Успенский)*. 1896. Т. 3. С. 292; 1897. Т. 4. С. 271). Упрекали К. и в отсутствии продуманной программы действий: «...не имея начальных школ, он открыл сразу высшее учебное заведение, с программой почти русских духовных академий. Для кого? Не для безграмотных арабов и даже не для святогробских монахов. Что делал Кирилл с окончившими с греком пополам курс Крестной школы?»

Он разослал их для продолжения образования не в духовные православные академии, а в университеты Парижа, Тюбингена, Лейпцига. И это в то время, пока католическое присутствие росло и укреплялось» (*Святоградец. Иерусалимские письма* // Моск. вед. 1892. № 17). Для усиления собственных позиций К. спешил сделать выпускников богословской школы, возвратившихся из европ. ун-тов, архимандритами и епископами, не замечая, что они не только не стали поддержкой ему, но и в большинстве своем пополнили ряды недовольных, видевших в патриархе помеху в перераспределении материальных благ и в собственном карьерном росте (*Лисовой*. 2006. С. 316).

Ярким примером вмешательства К-польского патриарха и османских властей во внутренние дела Патриархата является история избрания и низложения Синайского архиеп. *Кирилла II* Византийского. В 1859 г. он вопреки воле К. был рукоположен К-польским патриархом Кириллом VII (что являлось неканоничным действием, т. к. Синайская архиепископия входила в юрисдикцию ИПЦ). В 1867 г. решение суда Синода ИПЦ, подтвердившее низложение Кирилла II Византийского монахами-синаитами, было поставлено под сомнение османскими властями и К-польским патриархом Григорием VI, к которым апеллировал бывш. архиепископ, заявивший о своей неподсудности Иерусалимскому патриарху. И только ходатайство Александрийского и Антиохийского патриархов о том, что «патриарх Иерусалимский по церковным законам имеет право суда над игуменом-архиепископом Синайским, что все сделанное им по синайскому делу совершенно законно и правильно и что патриарх Константинопольский, как и всякий другой, не имеет никакого права вмешиваться в это дело» (*Воронов А. Д.* Синайское дело. Из истории синайского управления // ТКДА. 1872. № 7. С. 661), вынудило Высокую Порту отказаться от пересмотра решения Синода ИПЦ.

Конфискация имений Св. Гроба в Румынии (к этому времени ИПЦ там принадлежало 24 мон-ря с земельными угодьями) кн. Александру Кузой (1859–1866) подорвала экономикой Иерусалимского Патриархата и поставила его в зависимость от внешней (в 1-ю очередь русской) финансовой поддержки. К. и святогроб-

цы неоднократно пытались обжаловать это решение румын. властей, однако их усилия были напрасны. Доходы Иерусалимской Патриархии до конфискации составляли примерно 1 млн р. Из них ок. 900 тыс. р. поступало в бесконтрольное распоряжение патриарха, 100 тыс. р. — Святогробскому братству. Из своей доли К. тратил на нужды Патриархии ок. 300 тыс. р. После конфискации доходы патриарха сократились до 200 тыс. р., а расходы остались прежними. Доходы Святогробского братства, наоборот, удвоились в основном за счет увеличения числа рус. паломников. Ежегодный дефицит в 100 тыс. р. патриарх периодически пытался покрыть за счет Святогробского братства.

Взаимоотношения с РДМ. 11 февр. 1847 г. в Иерусалиме была учреждена РДМ. Год спустя на Св. землю приехал начальник РДМ архим. Порфирий (Успенский). Патриарх встретил его тепло и радушно, отчасти потому, что Базили «внушил патриарху, что мы будем состоять под священноначалием его» (*Порфирий (Успенский)*. 1896. Т. 3. С. 213). Однако забота Патриархии о РДМ носила формальный характер. Прежде всего встал вопрос о размещении РДМ. Сначала патриарх предоставил ей кельи Константино-Еленинского монастыря, которые он занимал, когда еще был архиепископом Лиддским. 16 авг. 1848 г. патриарх и Синод благословили РДМ переехать в мон-рь св. Архангелов, перестроенный для сезонного размещения паломников. Это здание было крайне неудобным, в связи с чем архим. Порфирий предложил построить для миссии особый флигель. К. обещал безвозмездно «сделать всевозможно лучшие покои для русского духовенства и отдал под них прекрасное место в своем саду» (Россия в Св. Земле. Т. 2. С. 30). Архим. Порфирий предполагал, что за это «безвозмездное» строительство Синод РПЦ должен выплачивать Иерусалимской Патриархии по 2 тыс. р. в год в течение 6 лет. Рус. посольство в К-поле дало согласие (30 янв. 1850), но Синод РПЦ смутила сумма в 12 тыс. р. (6 окт. 1850). Весной 1852 г. Базили решил напомнить К. о постройке обещанного дома. Патриарх сослался на тур. правительство, которое якобы не позволяло расширять мон-рь. Тогда Патриархии было предложено уступить

фиктивно на 15–20 лет яффскому вице-консулу Н. С. Марабути пустовавшее место к югу от мон-ря св. Архангелов и на нем возвести здание на рус. средства. Однако «интерес греческой Патриархии был не допустить РДМ до собственного помещения, потому что, пока его не было, Миссия была только гостею Патриархии и более ничего» (*Хитрово*. 2011. С. 131). Поэтому К. на словах одобрил представленный архим. Порфирием план постройки и эскиз его фасада (хотя вскоре он решил «сократить и привести их в более укромный вид»), но отказался «великодушно» от к.-л. рус. денег, «почитая членов Русской Миссии своими, а не чужими» и даже «обидевшись» на попытку российской стороны требовать от Патриархии к.-л. документа типа контракта на постройку (Там же. С. 132). В авг. 1852 г. было получено визириальное письмо из К-поля с разрешением на строительство. Но 8 окт. 1852 г. архим. Порфирий уведомил Синод РПЦ, что К., возвратившись в Иерусалим для присутствия на оглашении хатт-и-шерифа, договорился с Базили вместо строительства нового дома отремонтировать здание на противоположной мон-рю св. Архангелов стороне улицы. Оно должно было быть готово после Пасхи 1853 г. Тем не менее строительство не было завершено и к началу Крымской войны (члены РДМ покинули Св. землю в связи с войной в мае 1854). Только в 1858 г. дом, получивший наименование Порфирьевский, был использован для размещения нового состава РДМ.

В соответствии с обещанием, данным К. архим. Порфирию, 14 июня 1849 г. было открыто греко-араб. ДУ для сельских священников и начальник РДМ стал эфором (попечителем) всех патриарших учебных заведений. За 3 месяца до отъезда из Иерусалима архим. Порфирий присутствовал при 1-й проповеди на араб. языке вифлеемского свящ. Илии из нового уч-ща (*Порфирий (Успенский)*. 1896. Т. 5. С. 136).

При возобновлении РДМ в Иерусалиме после Крымской войны (1857) по решению МИД был повышен ее иерархический статус — на пост начальника миссии был назначен еп. Мелитопольский *Кирилл (Наумов)*. К. встретил без энтузиазма приезд в Иерусалим в янв. 1858 г. рус. архиерея. Если в письме А. Н. Муравьеву



он с лицемерием писал, что исполнен «сердечной радости вследствие благополучного принятия присланного Святейшим Синодом иерарха, преосвященного епископа Мелитопольского Господина Кирилла» (РГБ ОР. Ф. 188. Оп. 7. Ед. хр. 26. Л. 41), то при встрече с архим. Порфирием в К-поле не скрывал обиды: «Ваше Правительство о назначении своего епископа в Иерусалим вело переговоры с Портой, а меня не уведомило заблаговременно, и я уже от Порты узнал ход сего дела; она уже дала мне знать, что ею утверждено пребывание русского архиерея в Св. Граде... Нам больно такое пренебрежение достоинством православного патриарха. Но что делать? Пусть бьют нас по голове! Внезапное посольство русского епископа в Иерусалим привело всех нас в смущение» (Титов Ф. И. Преосвященный Кирилл Наумов, епископ Мелитопольский. К., 1902. С. 122–123).

Отношение К. к усилению рус. присутствия в Палестине и позже было неоднозначным. Так, патриарх ответил отказом на пожелание вел. кн. Константина Николаевича построить за свой счет рус. церковь на поле Пастырей в сел. *Бейт-Сахур*, недалеко от Вифлеема, сославшись на неканоничность просьбы и на «строжайшее наставление от визиря не делать русским уступок». Об этом султанском наказе сообщил в отчете уполномоченный по возведению в Иерусалиме рус. построек Б. П. Мансуров, когда упомянул, что «Иерусалимский патриарх внезапно отправился в Иерусалим, как он сам публично высказался, «чтобы умерить русского епископа»» (Филарет, свт. Московский. Собрание мнений. 1885. Т. 3. С. 409). По этому поводу митр. Филарет (Дроздов) писал архим. Антонию (Медведеву) 12 мая 1859 г.: «У меня теперь немало сведений с Востока, и большею частью печальные и затрудняющие. Патриарха Иерусалимского долго звали и не могли дозваться из Константинополя в Иерусалим. Вдруг он поднялся и объявил: иду умерить русского епископа... Арабы очень хорошо приняли преосвященного Кирилла и прислали жалобу на Патриарха. Но кто может исправлять патриархов?» (Он же. Письма к наместнику Свято-Троицкой Сергиевой Лавры прп. Антонию (Медведеву). М., 2007. Т. 3. С. 109–110). Одним со временем еп. Кириллу удалось наладить

доброжелательные отношения с К. и высшим духовенством ИПЦ. Об этом свидетельствует его письмо кон. 1861 г.: «Надобно сознаться, что большого внимания, расположения и доверия нельзя было и желать» (Епископ Кирилл Мелитопольский в его письмах к митр. Макарию (Булгакову) // РС. 1890. Т. 10. С. 190), а позже, когда против него начались интриги с целью отъезда из Иерусалима, еп. Кирилл рассчитывал на заступничество К. и требовал суда вост. иерархов. Когда Синод своим определением от 19–21 июня 1863 г. отозвал епископа Мелитопольского в Россию, то К. не только не желал его отъезда из Иерусалима, но и не имел возражений против епископского сана начальника РДМ.

При следующем начальнике РДМ, архим. *Леониде (Кавелине)*, возник конфликт между ним и членами миссии, спровоцированный российским консулом в Иерусалиме А. Н. Карцовым. В результате К. объявил архим. Леонида персоной нон грата. Российский Синод воспринял этот шаг как преднамеренное оскорбление, отношения с ИПЦ были на грани разрыва. В целях прекращения нестроений и сохранения РДМ в Иерусалиме определением Синода от 16 июля 1865 г. архим. Леонид получил временное назначение настоятелем посольской церкви в К-поле, а архим. *Антонин (Капустин)* стал «временно заведующим делами Иерусалимской Духовной Миссии». Конфликт, сопровождавшийся прекращением поступления денежных средств из России, был окончательно улажен к осени 1867 г. После кончины свт. Филарета, митр. Московского, Синод уведомил К. об этом скорбном для РПЦ событии и известил его о возобновлении поступления материальной помощи из России. Архим. Антонин, препровождая ответную грамоту К. первенствующему члену Синода митр. Исидору (Никольскому), отмечал, что патриарх Иерусалимский «был очень обрадован торжественным заявлением желанного восстановления братских отношений двух Церквей» (НБУВ ИР. Ф. 13. Ед. хр. 228. Л. 27–28 об.).

Низложение К. В последние годы Патриаршества К. пришлось принять непосредственное участие в решении греко-болг. вопроса. Не одобряя позицию Синода К-польской Православной Церкви по отношению к Болгарскому Экзархату, он

не подписал постановление К-польского Собора 1872 г., в котором провозглашалась «болгарская схизма». К. покинул К-поль под предлогом приготовлений к встрече вел. кн. Николая Николаевича Старшего, решившего совершить паломничество на Св. землю. После этого началась травля К., обвиненного в предательстве греч. национальных интересов. Как свидетельствовал архим. Антонин (Капустин), «к удивлению всех, оказалось, что «русский» Иерофей (патриарх Антиохийский. — *Авт.*) был рьяным поборником эллинского филетизма, а мнимый столп эллинизма Кирилл был панславист! Более сего: Кирилл обвинен был (конечно, не печатно) в государственной измене, как передававший Палестину в руки русских или намеревавшийся сделать из нее полувассальное княжество арабское... а его собственный клир, не убоившись Бога, объявил «схизматиком» и низложил» (Антонин (Капустин), архим. Из Константинополя: Нечто об Иерофее и Прокопии: (Письмо в редакцию от 15 июля 1874) // Антонин (Капустин). 2010. С. 132). Позже К. объяснил свою позицию в письме Муравьеву от 28 янв. 1873 г.: «Когда по приглашению Святейшего Вселенского Патриарха мы прибыли в июле месяце прошедшего года из Иерусалима в Константинополь и узнали дела поближе, мы нашли все умы в большом волнении, возмущенные воплями черни и предвзятыми мнениями, не имеющими ничего более в виду, как только одни национальные антипатии. По сей причине мы не одобрили того неправого пути, на к-рый столь нерассудительно вступила Константинопольская Церковь» (Муравьев А. Н. Переписка с вост. иерархами по греко-болг. делу // ТКДА. 1873. Т. 1. С. 143).

7 нояб. 1872 г. Свящ. Синод ИПЦ объявил о низложении патриарха. Кроме того, его отлучили от Церкви по обвинению в расколе. В защиту К. выступили правосл. арабы. Российский посол в К-поле гр. Н. П. *Игнатьев* добивался у Высокой Порты поддержки К., но османские власти после нек-рых колебаний встали на сторону Святогробского братства.

Активные действия арабов в поддержку К. вызвали беспокойство османских властей. 6 дек. 1872 г. губернатор Иерусалима Назиф-паша по приказу, полученному от Высокой Порты, арестовал экс-патриарха



и отправил его на пароходе из Яффы в К-поль. Наиболее активные представители араб. духовенства были по наветам святотропцев заключены в тюрьму, а затем высланы из Палестины. В качестве места ссылки К. был определен один из Принцевых о-вов в Мраморном м. (*Хитрово*. 1881. С. 59; *Соколов*. 1914; *Норвуд*. 1969. Р. 180–187). Новым патриархом стал *Прокопий II* (1872–1875). Архим. Антонин (Капустин), принявший сторону К., выступал в его защиту в греч. и российской печати и отказывался возглашать за богослужением в Иерусалиме имя нового патриарха.

Россия пыталась оказать давление на ИПЦ, наложив секвестр на бессарабские имения Св. Гроба. Часть их доходов была направлена на содержание низложенного патриарха и на поддержку араб. национального движения. Усилия российской дипломатии в конце концов привели к компромиссу: патриарх Прокопий отрекся от престола, на его место был избран *Иерофей* (1875–1882), при к-ром 22 апр. 1877 г. с К. было снято отлучение. Отправленная бывш. патриарху мирная грамота вводила его в молитвенное общение с ИПЦ и восстанавливала в звании члена Святогробского братства. После этого доходы с бессарабских владений Св. Гроба были возвращены ИПЦ.

К. скончался через неск. месяцев после продолжительной болезни. Его отпели без особой торжественности и похоронили на подворье Святогробского братства в Неохорионе, пригороде К-поля.

К. являлся незаурядным деятелем среди иерархов правосл. Востока того времени, хотя и ему в условиях тур. владычества приходилось лавировать между властью султана, церковным лидерством К-поля и влияниями европ. дипломатии (включая российскую). В. Н. Хитрово так объяснял непоследовательность церковной политики К.: «Патриарх Кирилл был далеко не гением, ни даже выдающимся человеком, но у него было много здравого разума, и потому он не мог не отдать себе отчета в положении и в необходимости принять какие-либо действительные меры. Но, с другой стороны, он был чересчур грек, слишком связан с Фанаром, чтоб быть в состоянии оторваться от всех уз, связывающих его, и пойти твердо по новой дороге» (*Хитрово*.

2011. С. 140). Наиболее точная характеристика противоречивой личности К. и его особого значения в истории правосл. Востока и русско-иерусалимских отношений дана архим. Антонином (Капустин), к-рый в день смерти патриарха записал в дневнике: «Упокоился наконец бедный страдалец, одаренный сильным духом, тонким умом, властным характером, открытым сердцем, глубоким благочестием, неизменным тактом во всем и редкою простотою в обращении. Прибавим к этому его примерное воздержание, его изумительную подвижность и неутомимую деятельность, его нестяжательность, его равнодушие к честям и отличиям, его признательность к благодетелям, его беззаветную благотворительность и его несокрушимое терпение в беде и болезни... Такого Патриарха Иерусалим не дожидется другого» (*Антонин (Капустин), архим.* Дневник. 18 авг. 1877 г. // ГМИР. Б-ка. Шифр Б IV. № 853/19. С. 207).

Ист.: РГБ ОР. Ф. 188 (лич. ф. А. Н. Муравьева); АВП РИ. Ф. 180 (Посольство в К-поле); *Кирилл II, патр. Иерусалимский*. Грамота к митр. Филарету [от 5 авг. 1867 г.] и его ответ // ДЧ. 1867. № 10. С. 90–104; *он же*. Возвращение Иерусалимского Патриарха к пожертвованиям на возобновление храма св. вмч. Георгия в Лидде // ПО. 1871. № 12. Известия; *Порфирий (Успенский), еп.* Книга бытия моего: Дневники и автобиограф. зап. СПб., 1894–1902. Т. 1–8; *Антонин (Капустин), архим.* Низложение Иерусалимского Патриарха Кирилла: Из дневника покойного начальника РДМ в Иерусалиме о. архим. Антонина // СИППО. 1901. Т. 12. Вып. 1. С. 75–84; Россия в Св. Земле. 2000. Т. 1–2; Переписка К. М. Базили и А. Н. Муравьева (1839–1852) / Подгот. текста и примеч.: И. Ю. Смирнова // ППС. 2005. Вып. 103. С. 43–103; Документы по истории русско-иерусалимских отношений / Подгот. текста и примеч.: И. Ю. Смирнова // Религии мира: История и современность, 2005. М., 2007. С. 179–242.

Лит.: Низложение Иерусалимского Патриарха [Кирилла II] // Современность. 1872. № 96; *Соловьев П., свящ.* Блаженнейший Кирилл II, Патриарх Иерусалимский // Странник. 1873. Т. 2. С. 177–216; *Антонин (Капустин), архим.* Кирилл II, бывший Иерусалимский Патриарх // ЦВ. 1877. № 38. С. 15–17; *он же*. Из Иерусалима: Статья, очерки, корреспонденции: 1866–1891. М., 2010; *Хитрово В. Н.* Православие в Св. Земле. СПб., 1881. М.; СПб., 2011. Т. 2; *Лебедев А. П.* История Греко-Восточной Церкви под властью турок: От падения К-поля (1453 г.) до настоящего времени. Серг. П., 1896, 1901. 2 т.; *Соколов И. И.* История Греческих Церквей в XIX в. // История Православной Церкви в XIX в. СПб., 1901. М., 1998. Кн. 1: Православный Восток; *он же*. Иерусалимский Патриарх Кирилл II и его отношение к болг. церковной схизме // СИППО. 1914. Т. 25. Вып. 1. С. 30–66; Вып. 2. С. 169–206; Вып. 3–4. С. 325–371; 1915. Т. 26. Вып. 1/2. С. 64–124; Вып. 3/4. С. 261–325; 1916. Т. 27. С. 87–155; *Norwood D.* The Russian Presence

in Syria and Palestine, 1843–1914: Church and Politics in the Near East. Oxf., 1969. P. 180–193; *Χριστόστομος (Παπαδόπουλος)*. *Γεροντ.* 1970. Σ. 778–789, 806–812, 816–817, 824–843, 857; *Лисовой Н. Н.* Рус. духовное и политическое присутствие в Св. Земле и на Ближнем Востоке в XIX – нач. XX в. М., 2006; *Смирнова И. Ю.* Переписка А. Н. Муравьева с рос. генконсулом в Бейруте К. М. Базили как источник по истории связей России с Православным Востоком в 1830–1840-е гг. // ППС. 2006. Вып. 103. С. 21–41; *она же*. Отношения Российской и Иерусалимской Церквей в 30-е гг. XIX ст. по док-там архива А. Н. Муравьева // Религии мира: Ежег., 2005. М., 2007. С. 169–179; *она же*. Кирилл II, Патриарх Иерусалимский и его деятельность по новым архивным материалам // ППС. 2011. Вып. 107. С. 141–178; *Лисовой Н. Н., Смирнова И. Ю.* Рос. дипломатия и избрание Восточных Патриархов // Рос. история. М., 2009. № 1. С. 5–25; *она же*. Россия и Св. Земля в 1-й пол. XIX в.: Церковная политика на Православном Востоке. М., 2013. Т. 1–2; *Мельникова Л. В.* Русская Православная Церковь и Крымская война: 1853–1856. М., 2012. С. 21–31.

Н. Н. Лисовой, И. Ю. Смирнова

КИРИЛЛ I [груз. კობილა], католикос Картли (Мцхетский) (ок. 784 – 802), занимал кафедру между католикосами *Самуилом VII* (780–784) и *Григорием III* (802–814). Упоминается в списке католикосов в груз. хронике «Мокцеваи Картлисай» (Обращение Картли).

Ист.: Мокцеваи Картлисай // Шатбердский сб. X в. / Сост.: Б. Гигинишвили, Е. Гиунашвили. Тбилиси, 1979. С. 327 (на груз. яз.). Лит.: Кириле I // Католикосы-Патриархи Грузии. Тбилиси, 2000. С. 37 (на груз. яз.).

КИРИЛЛ II, католикос-патриарх Вост. Грузии (Мцхетский) (Грузинская Православная Церковь) (ок. 1738). Вступил на престол первоиерарха Вост. Грузии после кончины католикоса-патриарха Виссариона (Бараташвили-Орбелишвили) (1725–1737). Купчая грамота – единственный сохранившийся документ, в котором К. упомянут как католикос-патриарх («всей Грузии»), датирован 2 февр. 1738 г. (Документы. 1940. С. 274–275); автограф К. стоит между подписями Отара Алексисшвили и Парасадана Цицишвили.

В 1738 г., узнав о кончине католикоса-патриарха Виссариона, в Грузию вернулся *Доментий IV (Багратиони)*, возглавлявший Церковь Вост. Грузии в 1705–1725 гг. После отъезда в Россию в 1725 г. царя Картли Вахтанга VI (1716–1724) он оставил управление Церковью и уехал в Стамбул. Доментий IV вновь занял престол католикоса-патриарха и правил Церковью Вост. Грузии до 1741 г.



На нескольких документах начиная с 1739 г. стоит подпись некоего «архиепископа Картли Кирилла». Поскольку о др. архиереях с таким именем сведений за этот период нет, мн. исследователи, ссылаясь на то, что в стране с установлением непосредственного правления сначала османов, затем персов (1723–1744) наблюдался определенный политический и церковный хаос, считают, что К. после возвращения Доментия IV был переведен на место архиепископа Картли и сведения из этих источников касаются именно его. Так, на документе от 5 марта 1739 г., отправленном католикосом-патриархом Доментием IV еп. Урбнисскому Николаю (Херхеулидзе; в посл. католикос-патриарх Вост. Грузии *Николай X*), К. поставил подпись в числе архиереев, представителей духовенства и светских лиц Вост. Грузии (ПГП. 1970. Т. 3. С. 742). По содержанию этот документ связан с другим, который был выдан католикосом-патриархом Доментием IV архиереям Картли и подписан в т. ч. и К. (Там же. С. 762). По мнению И. С. Доллидзе, документ был составлен в том же 1739 г., однако ученый датировал его 1740–1741 гг. (Там же. С. 1187). Подпись К. как свидетеля стоит также под документом мон. Елены, отправленным архиепископу Алавердскому и датированным 1746 г. (Там же. С. 791).

Ист.: Документы социальной истории Грузии (XV–XVIII вв.) / Сост.: Н. Бердзенишвили. Тбилиси, 1940 (на груз. яз.).
Лит.: Качарова Э. Кирилле II // Католикосы-Патриархи Грузии. Тбилиси, 2000. С. 121 (на груз. яз.).

Э. Качарова

КИРИЛЛ I [серб. Кирил, Ђирило; греч. Κίριλλος], свт. (пам. 30 авг., в Соборе Сербских святителей), патриарх Печский Сербской Православной Церкви с 1407 или 1409 (?) по 1418 г. О К. сохранились скудные сведения. Предполагается, что именно он упомянут как игумен афонского мон-ря Хиландар в 1401 г. (Мошин В. А., Пурковић М. А. Хиландарски игумани средњега века. Београд, 1999. С. 98). Он мог быть и тем мон. Кириллом, к-рый вместе с др. хиландарскими насельниками по приглашению деспота Стефана Лазаревича в самом нач. XV в. приехал в Сербию для переписывания книг. 15 мая 1418 г., в день Сошествия Св. Духа, К. освятил собор мон-ря Манасия (Ресава). Согласно записи в

летописи, он умер между 1 сент. 1418 и 31 авг. 1419 г., но более правдоподобна дата его смерти, указанная в Прологе, — 27 дек. 1418 г. (*Стојановић*. Записи. Књ. 6. С. 86. Бр. 9963). Время канонизации К. и основания для нее неизвестны. Нет сведений о составлении Жития К. и служб в его честь; он упоминается только в службе в честь Собора сербских просветителей и учителей (Србљак. Београд, 1986. С. 513).

Лит.: Милеуснић С. Свети Срби. Крагујевац, 1989. С. 148; Српски јерарси. С. 275–276; Станојевић Б. Б. Сви српски архиепископи и патријарси. Београд, 2008. С. 86–88.

КИРИЛЛ II, патриарх Печский (1759 — ок. 1763). По происхождению был греком. До избрания в марте 1759 г. патриархом Печским служил архидиаконом у Халкидонского митр. Иоанникия (Караджи) (1747–1761). В 1759 г. поставил на Босно-Сараевскую кафедру еп. *Василия (Бркич-Йовановича)*, который затем способствовал его смещению с Патриаршего трона. Как патриарх последний раз упоминается в источниках в 1762 г. (*Стојановић*. Записи. Књ. 6. С. 136. Бр. 10304). В Печской Патриархии в этот период были нестроения, а иерархи слав. происхождения боролись за сохранение ее автокефалии. Дальнейшая его судьба неизвестна. Следующим патриархом Печским в 1763 г. был поставлен *Василий (Бркич-Йованович)*.

Ист.: Милојевић М. С. Обшти лист: Из Патријаршије пећке. Београд, 1872. С. 82; *Алексијевић Д.* Прилози за историју Српске цркве // Весник Српске цркве за 1909. Београд, 1909. С. 757.

Лит.: *Јоанићије (Нешкович)*, еп. Беседа. Београд, 1868. С. 21; *Скарић В.* Српски православни народ и црква у Сарајеву 17. и 18. в. Сарајево, 1928; *Слијетчевић Ђ.* Укидање Пећке патријаршије 1766 // Богословље. Београд, 1938. Бр. 3/4. С. 274–275; он же. Историја. Књ. 1. С. 362; Српски јерарси. С. 276–277.

Н. Радосавлевић

КИРИЛЛ I [греч. Κίριλλος] († 23.07.1854, мон-рь свт. Ираклидия, Кипр), архиеп. Кипрский (с 10 июля 1849). Племянник этномартира *Киприана*, архиеп. Кипрского. В 1821–1849 гг. служил при Кипрской архиепископии иеродиаконном, а затем — архимандритом, зарекомендовал себя как разумный и энергичный церковный деятель. Он приобрел большой опыт в адм. и политических делах, в т. ч. участвовал в делегациях, направленных в К-поль в 1835 и 1848 гг. В апр. 1849 г., после смерти архиеп. *Иоан-*

никия, были проведены выборы председателя Кипрской Православной Церкви, в к-рых участвовали архиереи и 39 мирян и представителей духовенства. К. был избран архиепископом, но его противники обратились с жалобой к османским властям на то, что число избирателей было ограниченным. Тур. наместник Кипра потребовал проведения новых выборов и получил одобрение великого везира в виде указа. 10 июля 1849 г. в резиденции тур. наместника в Никосии собрались 87 представителей каз (округов) и городов острова. Подавляющее большинство высказалось за утверждение результата предыдущих выборов.

18 окт. 1850 г. К. отправил поздравительное письмо Свящ. Синоду Элладской Православной Церкви в связи с признанием автокефалии этой Поместной Церкви К-польским Патриархатом. В 1850 г. К. добился, чтобы сбор десятины проводился «по султанскому снисхождению» христианами (а не османскими чиновниками) (*Φιλίππου*. 1975. Σ. 227). В 1853 г. К. предпринял попытку получить разрешение османских властей на возврат церковных владений, проданных эпитропами при его предшественниках, но получил отказ.

К. хотел открыть на Кипре семинарию и рассчитывал на поддержку генерального консула России в Бейруте К. М. Базили, к-рый писал, что «Св. Синод обнадеживает разрешением сбора в России в пользу Кипрской Церкви» (Письмо К. М. Базили к А. Н. Муравьеву, 4 июля 1852 г. // РГБ ОР. Ф. 188. Картон 4. Ед. хр. 30. Л. 71–74 об.; изд.: ППС. 2005. Вып. 103. С. 89–91). В 1853 г. К. обратился к директору Богословской школы на о-ве Халки Константину (Типалдосу-Иаковатосу), митр. Ставрнопольскому, с просьбой найти среди преподавателей подходящего для руководства семинарией, но тот ответил, что не имеет такой возможности. Тогда К. пригласил возглавить семинарию бывш. директора Патриаршей академии митр. Месемврийского Самуила (киприота по происхождению), но тот отказался, сославшись на преклонный возраст. Из-за преждевременной смерти К. его замысел остался неосуществленным.

В 1851 г. по инициативе К. в Никосии был открыт детский приют, содержавшийся на взносы столичных храмов. В 1853 г. для греч. приюта



в К-поле К. пожертвовал 5 тыс. гроссов. Кипрский архиепископ также оказывал помощь жителям в периоды нашествия саранчи.

К. проводил крайне осторожную политику в отношении тур. властей. Он получил разрешение носить османский орден, пожалованный его предшественнику в 1846 г. Однако в 1854 г., в период Крымской войны, в Афинах была издана брошюра, которая призывала к восстанию христ. подданных Османской империи. Тур. власти сочли автором брошюры преподавателя школы в Никосии Э. Франгудиса, который жил в архиепископской резиденции, а его вдохновителем — самого архиепископа. Однако расследование не подтвердило этих подозрений. В апр. 1854 г. К. серьезно заболел и через 3 месяца скончался.

Лит.: *Χρυσόστομος (Παπαδόπουλος), ἀρχιεπ. Ἡ Εκκλησία Κύπρου ἐπὶ τὴν τουρκοκρατίαν: 1571–1878. Ἀθήναι, 1929. Σ. 121–122; Φιλίππου Α. Ἡ Εκκλησία Κύπρου ἐπὶ τὴν τουρκοκρατίαν. Λευκωσία, 1975. Σ. 153–156, 226–227, 245, 255–256; Παυλίδης Α. Κύριλλος Α' // ΜΚΕ. 1988. Τ. 8. Σ. 122–124.*

О. В. Л.

КИРИЛЛ II (Пападопулос Константин; 26.10.1845, с. Продромос, Кипр — 6.07.1916, с. Айос-Димитриос, там же), архиеп. Кипрский (с 9 апр. 1909). Род. в семье сельского священника. В 1860–1866 гг. обучался в «Греческой школе» в Никосии, в 1866–1872 гг. — в богословской школе Честного Креста в Иерусалиме. В 1873 г. вернулся на Кипр, принял монашеский постриг и был рукоположен во диакона. Преподавал в «Греческой школе» и был проповедником при Кипрской архиепископии. В 1889–1893 гг. занимал Киринийскую кафедру. К. рекомендовал себя ревностным патриотом, с 1889 по 1911 г. 5 раз избирался депутатом Законодательного собрания, примкнул к партии «непримиримых», выступавшей против брит. властей. В Законодательном собрании обличал злоупотребления властей и защищал права греков-киприотов. К. был энергичным, резким и вспыльчивым. Он продолжил работу по возвращению в Православие «тайных христиан» своей епархии, начатую Киринийским митр. Хрисанфом (Иоаннидисом-Ладасом). В 1891 г. К. был приговорен англ. судом к штрафу за угрозу отлучения от Св. причастия тех, кто проголосует за кандидатуру в депутаты комис-

сара Фамагусты А. Янга. В 1893 г. К. был избран на вдовствующую с 1890 г. Китийскую кафедру. Его соперник на выборах Кирилл (Василиу; вполсл. архиеп. Кипрский *Кирилл III*) вполсл. вместе с К. претендовал на архиепископский престол в 1900–1909 гг.

К. выступал против контактов с католиками и протестантами; напр., в 1901 г. запретил совершение в Ларнаке поминальных служб по королеве Виктории, вопреки желанию англ. властей. Он активно участвовал в политической жизни, упорядочил экономические дела митрополии и умножил ее владения, в т. ч. ему удалось вернуть в собственность лесные массивы, принадлежавшие ранее монастырям св. Иоанна Предтечи в Меса-Потамосе и свт. Николая Чудотворца «Кошачьего» на п-ове Акротири.

Нормальное течение церковной жизни нарушила проблема замещения архиепископской кафедры после смерти Софрония III (см. подробнее в ст. *Кипрская Православная Церковь*, разд. «Архиепископская проблема» (1900–1910)), которая разрешилась отречением 18 февр. 1910 г. митр. Кирилла Киринийского (Синод К-польской Православной Церкви избрал его Кипрским архиепископом 19 февр. 1908) и его примирением с К. (к-рый был избран Кипрским архиепископом 9 апр. 1909 в ходе выборов, проведенных по закону, специально разработанному для этого случая Законодательным собранием Кипра), после чего последний был признан всей паствой Кипрской Православной Церкви.

Важнейшим событием архиепископства К. было составление 1-й Уставной хартии Кипрской Православной Церкви, утвержденной 21 мая 1914 г. (см. подробнее в ст. *Кипрская Православная Церковь*, разд. «Архиепископство Кирилла II (1909–1916)»).

Сохраняя заинтересованность в политических проблемах, К. поощрял участие добровольцев-киприотов в Балканских войнах 1912–1913 гг., хотя Верховный комиссар объявил Кипр нейтральной территорией. Организацию по отправке добровольцев в греч. армию возглавил племянник К. архим. Макарий (Мирианфев; вполсл. архиеп. Кипрский *Макарий II*).

В 1914 г., после вступления Турции в первую мировую войну, последовала аннексия Кипра Велико-

британией. К. в письме брит. Верховному комиссару Г. Гулд-Адамсу выразил удовлетворение в связи с этим изменением: он считал, что теперь Кипр окончательно освобожден от тур. господства, а новый статус является лишь временным этапом на пути воссоединения Кипра с Грецией.

К. скончался во время летнего отдыха в с. Айос-Димитриос, в долине Маратаса (горный массив Троодос); похоронен на родине в расположенном недалеко с. Продромос.

Лит.: *Φραγκοῦδης Γ. Σ. Ἱστορία τοῦ ἀρχιεπισκοπικοῦ ζητήματος Κύπρου (1900–1910). Ἀλεξάνδρεια, 1911; Παυλίδης Α. Κύριλλος Β' (Παπαδόπουλος, ο ἀπὸ Κιτίου) // ΜΚΕ. 1988. Τ. 8. Σ. 124–127; Χριστοδοῦλου Ν. Τὸ ἀρχιεπισκοπικὸ ζήτημα τῆς Κύπρου κατὰ τὰ ἔτη 1900–1910. Λευκωσία, 1999; Σωφρόνιος (Μιχαηλίδης), ἱερομόν. Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Λεμεσοῦ. Λεμεσός, 2002. Σ. 318–351.*

О. В. Л.

КИРИЛЛ III (Василиу) (1859, с. Прастион, Кипр — 16.11.1933, Никосия), архиеп. Кипрский (с 21 дек. 1916). В 1872 г. поступил послушником в *Киккский мон-рь*; в 1880 г. принял постриг, был рукоположен во диакона и отправлен на обучение в Грецию, где окончил богословский и филологический фак-ты Афинского ун-та. В 1890 г. был назначен преподавателем «Греческой школы» в Лимасоле на Кипре и проповедником Китийской митрополии. 16 апр. 1895 г. избран митрополитом Киринийским. 1 мая 1900 г. он отверг избрание на Пафосскую кафедру, 1-ю по чести после архиепископской. К. не имел стремления к власти, но тем не менее был вовлечен в борьбу за архиепископский престол Кипрской Православной Церкви (КПЦ) (1900–1910), которая получила в греческой историографии наименование «архиепископская проблема» (подробнее см. соответствующий раздел в ст. *Кипрская Православная Церковь*). 19 февр. 1908 г. он был избран Свящ. Синодом К-польского Патриархата Кипрским архиепископом, но противники К. не допустили его интронизации. Брит. власти опечатали архиепископскую резиденцию, и К. не смог приступить к исполнению обязанностей. Получив текст отречения К., отправленного 18 февр. 1910 г., К-польский патриарх распорядился оставить К. титул «Блаженнейший» и «Предстоятель Киринии».

В 1916 г. К. перенес кафедру Киринийской митрополии из Мирту в Киринию. После смерти архиеп.



Кирилл II К. был избран архиепископом 21 дек. 1916 г.; в тот же день состоялась его интронизация. Современники отмечали умеренность политических взглядов К., мягкость и деликатность его характера, благочестие и строгую подвижническую жизнь.

К. продолжил законодательную деятельность своего предшественника, не оставив без внимания ни одну из сторон церковной жизни. Он издал 12 канонизмов, 569 распоряжений и положений (в т. ч. в 1917 — «Процедуры церковных судов» о семейном праве и «Особый устав управления приходами», в 1918 — «Особый устав о приходских священниках и церковнослужителях»); в 1929 г. подготовил Уставную хартию, к-рую не удалось ввести в действие из-за особого режима, установленного после восстания в окт. 1931 г. За годы правления он не продал ни одного участка церковных земель. К. приложил огромные усилия к развитию образования и науки: поддерживал семинарию в Ларнаке (организованную митр. Китийским Мелетием (Метаксакисом)), увеличил число клириков, отправляемых для обучения за рубеж (в т. ч. учредил стипендию для киприотов-студентов богословского фак-та Афинского ун-та).

С 1916 г. К. поддерживал идею создания Союза духовенства. Для улучшения просветительской деятельности он регулярно приглашал проповедников из Греции и сам ежегодно объезжал деревни в округах Никосии и Фамагусты. Большое внимание К. уделял благотворительности, особенно организации приютов для сирот и подкидышей. По его инициативе были каталогизированы хранящиеся в Архиепископии рукописи, организованы архив и б-ка. Благодаря К. КПЦ получила офиц. печатный орган — ж. «Апостол Варнава». Была переведена на греч. язык и дополнена «История Кипрской Церкви» Дж. Хакетта. Для изучения памятников архитектуры и живописи К. пригласил из Греции академика Г. Сотириу, на свои средства организовал конкурс на лучшие исследования по истории и культуре Кипра. Все свое состояние он завещал направить на развитие гуманитарных наук, основав издательский фонд.

Несмотря на репутацию церковного деятеля, склонного к компромиссу с брит. властями, на К. не

мог не оказать влияние рост патриотических настроений в кипрском обществе, вылившийся в требования энозиса (присоединения к Греции). После завершения первой мировой войны делегация греков-киприотов во главе с К. отправилась в Лондон (1919–1920) для ведения переговоров об энозисе. Однако они закончились безуспешно несмотря на усиления кипрских политических и церковных деятелей и Э. Венизелоса. К. участвовал в создании Политической орг-ции Кипра (1921), Национальной орг-ции Кипра (1930), в патриотических антибрит. мероприятиях (напр., 100-летие начала Греческой национально-освободительной революции (25 марта 1921); 2-е Всекипрское национальное собрание 10 окт. 1921; бойкот празднования 50-летия брит. правления на Кипре (окружное послание от 6 марта 1928)), направлял брит. правительству доклады и протесты (в т. ч. 1 мая 1925 в связи с провозглашением Кипра брит. колонией). В последние годы архиепископства К. из-за его преклонного возраста инициатива в области политической деятельности перешла к митрополитам Китийскому Никодиму (Милонасу), который был двоюродным племянником К., и Кирийскому Макарию (Мирианфевсу). Они оба приняли активное участие в антибрит. восстании в окт. 1931 г. Во время этих событий К. совершал архипастырскую поездку по селам Месаории и, поскольку не принимал участия в антиправительственных выступлениях, избежал репрессий, а митрополиты были отправлены в ссылку.

При К. КПЦ перешла на григорианский календарь (1924) и начала участвовать в экуменическом движении (см. подробнее в ст. *Кипрская Православная Церковь*, разд. «Архиепископство Кирилл III (1916–1933)»).

Лит.: Φραγκούδης Γ. Σ. Ιστορία τοῦ ἀρχιεπισκοπικοῦ ζητήματος Κύπρου (1900–1910). Ἀλεξάνδρεια, 1911; Ἀπόστολος Βαρνάβας // Λευκωσία, 1933. Τ. 22. Σ. 356–363; Παυλίδης Α. Κύριλλος Γ' (Βασιλείου, ὁ ἀπὸ Κυπρῆνας) // ΜΚΕ. 1988. Τ. 8. Σ. 127–131; Χριστοδούλου Ν. Τὸ ἀρχιεπισκοπικὸ ζήτημα τῆς Κύπρου κατὰ τὰ ἔτη 1900–1910. Λευκωσία, 1999; Βίττης Α. Κύριλλος Γ': Ὁ ἅγιος καὶ λόγιος Ἀρχιεπίσκοπος (1916–1933) // Ἐπιστημονικὴ ἐπετηρὶς τῆς Κυπριακῆς Ἐταιρείας Ἱστορικῶν Σπουδῶν. Λευκωσία, 2001. Τ. 5. Σ. 23–52; Χριστοφόρου Χ. Κύπρου Κύριλλος Γ' (1916–1933): Ὁ πρῶτος Κύπριος οἰκουμενιστῆς Ἀρχιεπίσκοπος καὶ ἡ σύγχρονη ἐποχὴ // Ἐνατείνσεις. Λευκωσία, 2007. Τεύχος 3. Σ. 47–52.

КИРИЛЛ I Критянин, архиеп. Синайский и Раифский (1759 — 12 янв. 1790). К. род. в г. Хандакс (ныне Ираклио) на о-ве Крит. В юном возрасте принял постриг в *Екатерины вц. мон-ре на Синае*. На протяжении XVIII в. главной проблемой мон-ря была угроза со стороны арабов-кочевников. Сокращение паломничества и внешней финансовой поддержки, а также общий кризис османской власти, утратившей контроль над кочевой периферией своих владений, привели к тому, что мон-рь вц. Екатерины не мог откупаться от окрестных бедуинов и периодически оказывался на осадном положении. Проезд архиепископа в обитель и его пребывание там были сопряжены с непосильными выплатами окрестным кочевым племенам. Из-за этого К., как видно из сохранившихся источников, посетил Синай лишь раз, в февр.—марте 1761 г., после чего ворота мон-ря были замурованы на мн. десятилетия, а все контакты с внешним миром осуществлялись через «дувару» — проем в стене, куда на веревке в корзине поднимали паломников и таким же образом доставляли продукты и все необходимое для мон-ря.

Сохранившиеся в синайском архиве дневниковые записи посл. трети XVIII в. свидетельствуют о периодических конфликтах с племенами «стражей» мон-ря, к-рые грабили караваны с продовольствием, шедшие в мон-рь из Газы и Каира, брали в заложники монахов и паломников, выдвигали различные денежные претензии к обители. Монахи с переменным успехом пытались отстаивать свои права, прибегая к суду бедуинских шейхов Синая или егип. паши. В апр. 1772 г. племя Ауляд-Саид держало в блокаде монастырь вц. Екатерины и обстреливало его. В дек. 1782 г. (по др. сведениям, в 1779) бедуины разорили храм на вершине горы Моисея, разрушили ограду монастырского сада и подожгли ворота обители, но отступили под выстрелами из ружей и пушек.

В подобных условиях местом постоянного пребывания для К. и большей части братии стало Джуванийское подворье в Каире, где была сосредоточена административно-финансовая деятельность Синайского мон-ря. Описание быта монахов-синаитов и окрестных бедуинов оставил мон. Леонтий (Зеленский) из





Полтавы, посетивший мон-рь вмц. Екатерины в 1764 г., где в это время подвизались 33 инока. В нач. 80-х гг. XVIII в. мон-рь вмц. Екатерины, его отношения с окружающим кочевым миром и христ. паломничество на Синай описал франц. путешественник и ученый К. Ф. де Шассебёф (де Вольней). Сам он, судя по всему, не посещал Синай, но имел о нем очень подробную информацию, вполне возможно, от старцев Джуванийского подворья.

Др. заботой К. было правильное распоряжение владениями и преумножение монастырской собственности. В т. ч. он отстроил подворье Джувания в Каире, достиг договоренности с Критским митрополитом относительно положения синайских подворий на этом острове, установил связи с Грузией. Архиепископ лично посещал монастырские подворья, расположенные в разных регионах, принимая необходимые меры для их устройства. В 1766 г. Синайский монастырь взял под покровительство обитель *Иерусалим* в Беотии. В 1767 г. было приобретено подворье в Афинах с храмом во имя великомучеников Феодоров (переименован в ц. вмц. Екатерины), в 1780 г. — Андромонастиро в Мессинии. Во время путешествия в Италию в 70-х гг. XVIII в. К. безуспешно добивался выплаты субсидий, предоставленных монастырю королями Испании, к-рые не поступали с 1700 г. В 1772 и 1777 гг. общины греч. купцов Калькутты и Бомбея пригласили синайских монахов для службы в построенных в этих городах храмах, которые посвятили Синайской обители. В 1786 г. синайское подворье в Киеве — *киевский* (Киево-Синайский) *во имя вмц. Екатерины муж. мон-рь* — получило статус архимандритии и в 1787 г. было переведено на территорию упраздненного киевского Петропавловского муж. мон-ря (прежнее подворье с церковью было также оставлено синайцам).

Архиепископ сумел получить от османских властей ряд указов, подтверждавших права и привилегии обители, в частности освобождение монахов от уплаты хараджа (1764), право поднимать свой флаг на море, т. е. осуществлять беспошлинные морские перевозки (1778), и право наследования мон-рем имущества умерших иноков (1790).

Александрийский патриарх *Кириан* (1766–1783) заявил синайцам

о своем желании включить Синайскую архиепископию в юрисдикцию Александрийской Православной Церкви, но те воспротивились. Во время поездки в К-поль К. объявил Киприану волеизъявление собора монахов-синаитов, но тот не отказался от своего намерения (в т. ч. составил и распространял «Манифест»). Однако его действия не увенчались успехом.

Несмотря на тяжелое финансовое положение Синайского мон-ря, были предприняты попытки по украшению и ремонту обители. Планы найма каменщиков в Дамаске и реконструкции обветшавших стен (1771), видимо, так и не реализовались. Однако в 1770 г. западная стена придела Неопалимой Купины была облицована изразцами на деньги митрополита Хомса, а в 1783 г. на средства, предоставленные одним из христ. шейхов Дамаска, паперть монастырского собора была выложена мрамором.

К. заботился об образовании и искусстве. Он пригласил на Синай художников Иоанна *Корнароса*, мон. Иеремию Критянина, мон. Неофита Критянина, резчика по мрамору мон. Прокопия Кесарийца, выделял средства на издание книг в Венеции, в т. ч. «Описания Синайского монастыря». К. написал тропари к службе сщмч. Ианнуарию. Он посылал синайских монахов для обучения в церковную школу Патмиада на о-ве Патмос.

К. скончался в Яссах во время посещения синайских подворий, расположенных в Молдавии.

Ист.: Путешествие *Волня* в Сирию и Египет, бывшее в 1783, 1784, 1785 гг. М., 1793. Ч. 2. С. 480–485; *Порфирий (Успенский)*, архим. Второе путешествие в Синайский мон-рь в 1850 г. СПб., 1856. С. 259, 287, 334–368; *Попов А. П., прот.* Младший Григорович: Новотворенный паломник по св. местам XVIII в. Кронштадт, 1911. С. 67–72; *Ἀμαντὸς Κ. Συναϊτικὰ μνημεῖα ἀνεκδότα*. Ἀθήνα, 1928. Σ. 43, 60–61, 95–102; *Βολίδης Θ. Π. Συναϊτικὰ ἔρευνα*. Ἀθήνα, 1937. Σ. 15–17.

Лит.: *Ἀμαντὸς Κ. Σύντομος Ἱστορία τῆς Ἱερᾶς Μονῆς τοῦ Σινᾶ*. Θεσσαλονίκη, 1953. Σ. 64–68; *Φορτσουλὸς Ν. Α. Κύριλλος, Ὁ Α΄* // *ΘΝΕ*. 1965. Τ. 7. Σ. 1197–1198; *Ἠλιάς Α. Γ. Τα μετόχια τοῦ Πανδύου τάφου καὶ τῆς Μονῆς Σινᾶ στὴν Ελλάδα* (1830–1888). Ἀθήνα, 2003. Σ. 26, 115, 118–119, 124.

К. А. Панченко, О. В. Л.

КИРИЛЛ II Византийский (1804, К-поль — 7.01.1882, Ватириака), архиеп. Синайский и Раифский (1859–1867). Архим. Кирилл (Стрекидис) получил прозвание Византийского

по месту своего рождения — К-полю. До избрания архиепископом он был игуменом синайских подворий Фрумоаса (до 1841) и Фыстыч (1841–1857) в Молдавии, а затем наместником Синайского архиеп. *Констанция II в Екатерины вмц. мон-ре на Синае*. Констанции хотел видеть его своим преемником, но перед смертью сообщил на исповеди Иерусалимскому патриарху *Кириллу II*, что К. недостойн этого сана (якобы он в детстве отрекся от христ. веры и был обрезан). Тем не менее монахи-синаиты, которых К. расположил к себе щедрыми обещаниями, избрали его архиепископом (5 или 7 янв. 1859). Поскольку Иерусалимский патриарх не одобрил результат выборов и отказывался рукополагать К., в К-поле создали комиссию из вост. правосл. патриархов и еще 2 архиепископов, к-рая в окт. 1859 г. признала законным избрание Синайского архиепископа. В числе покровителей К. были тур. министр иностранных дел Фуад-паша и российский посланник кн. А. Б. Лобанов-Ростовский. Как явствует из документов, К. обещал в случае утверждения своего избрания подарить российскому имп. *Александру II Николаевичу Синайский кодекс Библии* (IV в.) (*Захарова*. 2007). Из-за того что Кирилл II Иерусалимский упорно не признавал избрание К., рукоположение Синайского архиепископа было совершено К-польским патриархом *Кириллом VII* (25 нояб. 1859) на синайском подворье св. Иоанна Предтечи в к-польском квартале Балат.

В 1860 г. в Каире была открыта школа Абетион, председателем которой являлся Синайский архиепископ. В этом же году мон-рь вмц. Екатерины получил в дар от российского имп. Александра II раку для мощей этой святой. В 1861 г. были отремонтированы монастырские ворота. В том же году К. назначил экзарха для управления синайскими подворьями на территории Греческого королевства. Большое значение имел полученный в нояб. 1862 г. сгиллий Александрийского патриарха Иакова II, разрешавший синайцам свободно совершать богослужение на их Джуванийском подворье в Каире при условии поминания имени Александрийского патриарха. Несмотря на активные действия К., мон-рю вмц. Екатерины, как и др. учреждениям правосл. Востока, не удалось вернуть свои владения,





секуляризованные господарем Александру Кузой в период реформ в Румынии (1859–1864). Утрата этих подворий вызвала экономический кризис в обители.

Основное время К. проводил в К-поле, растрачивая доходы Синайского мон-ря на установление связей с влиятельными лицами и сановниками. Синаиты быстро разочаровались в К. из-за произвола и экономических злоупотреблений архиепископа и стали добиваться его смещения. Неудобных ему монахов К. сажал в тюрьму, отправлял на отдаленные подворья и даже в ссылку.

Архиепископ оформил на себя пожизненное право пользования доходами с имений мон-ря в Бессарабии. Одни только учтенные растраты К. оценивались в колоссальную сумму — 58 383 австр. дуката (по др. подсчетам, 62 683 австр. дуката), что составляло на то время приблизительно 180 тыс. р. серебром; к этому следует прибавить многочисленные ценные вещи, предметы церковного обихода и документы, взятые им из ризниц монастыря вмц. Екатерины и Каирского подворья.

В 1866 г. синаиты низложили архиепископа (6 июля — братия мон-ря вмц. Екатерины, 17 июля — насельники Джуванийского подворья), что было подтверждено соборными определениями синайского братства от 10 и 24 авг. и насельников Джуваний от 3 окт. Однако за К. вступился К-польский патриарх Григорий VI, и синаиты были вынуждены прибегнуть к суду Иерусалимского патриарха, к-рый подтвердил низложение архиепископа (23–24 авг. 1867). Но К. заявил о своей неподсудности Иерусалимскому патриарху и апеллировал к К-польскому патриарху и Высокой Порте.

В связи с неясностью статуса К. и нового архиепископа Каллистрата рус. посланник в К-поле гр. Н. П. Игнатьев распорядился не передавать ни тому ни другому поступавшие из России через генеральное консульство в Египте деньги для монастыря. Эти средства были задержаны в консульстве с янв. 1867 по авг. 1868 г.

Григорий VI и покровительствовавшие К. сановники склонялись к тому, чтобы «синайское дело» было пересмотрено, и только направленное по просьбе Кирилла II Иерусалимского ходатайство Антиохийского и Александрийского патриархов к Фуад-паше о правомерности

действий Иерусалимских патриарха и Синода заставило Высокую Порту признать низложение К. К-польская Патриархия была вынуждена смириться с таким исходом «синайского дела», но не признала справедливости решения суда над К. в Иерусалиме, а приняла его только «ради церковного мира».

Во время длительной тяжбы Синайской обители с К. за монастырские имения в Бессарабии, которые приносили наибольший доход, Россия наложила секвестр на эти владения (с кон. 1867(?) по июнь 1870), и доходы с них не выдавались ни одной из сторон. Секвестр был снят после заключения соглашения между К. и синаитами. Однако оно не привело к урегулированию конфликта, т. к. враждующие стороны не смогли прийти к полному согласию. В июне 1870 г. синайская братия обратилась за помощью к гр. Игнатьеву. При его посредничестве в течение неск. месяцев выработывались условия окончательного соглашения с К., к-рое было заключено в российском посольстве в К-поле 18 марта 1871 г. В соответствии с этим соглашением мон-рь вмц. Екатерины выплачивал К. крупное единовременное пособие, а тот возвращал братии права на бессарабские имения и взятые им из мон-ря в 1859–1866 гг. ценные вещи (в прилагавшихся списках значилось неск. десятков предметов: церковная утварь, облачения, драгоценности, документы). Последние годы К. прожил в столице Османской империи и ее окрестностях; скончался в Вагираке (Бююкдере) на Босфоре.

Лит.: Воронов А. Д. Синайское дело: Из истории синайского управления // ТКДА. 1871. № 5. С. 330–401; 1872. № 2. С. 273–315; № 7. С. 594–668; Гедеών М. Άποσημείωτα Χρονολόγιου (1800–1913). Αθήνα, 1932. Σ. 212–216; Άμαντος Κ. Σύντομος Ιστορία της Γερής Μονής του Σινά. Θεσσαλονίκη, 1953. Σ. 73–75; Φορβουλος Ν. Α. Κύριλλος, 'Ο Β' // ΟΗΕ. 1965. Τ. 7. Σ. 1207–1208; Κομπογιάννης Σ. Τὸ Σιναιτικὸν ζήτημα (16–19 αἰ.). Ἱεροσόλυμα, 1987. Σ. 147–194; Захарова А. В. История приобретения Синайской Библии Россией в свете новых документов из российских архивов // Монфокон: Исследования по палеографии, кодикологии и дипломатике. М., СПб., 2007. Т. 1. С. 209–266.

КИРІЛЛ II [араб. كيرلس] († 6.06.(?) 1092), патриарх Коптской Церкви (с фев./марта 1078). Сведения о К. содержатся гл. обр. в его араб. биографии, составленной в кон. XI в. одним из копт. старейшин Александрии, диак. Мавхубом ибн Мансуром ибн аль-Муфарриджем, и вклю-

ченной им в состав «Истории Александрийских патриархов».

К. род. в пров. Бухейра в Зап. Дельте. До Патриаршества носил имя Джирджа (Георгий); был монахом и священником в обители прп. Макария Великого (Дейр-Абу-Макар) в Вади-эн-Натрун, из братии к-рой на протяжении неск. веков избирался предстоятели Коптской Церкви. После кончины патриарха Христула в 1078 г. делегация из 13 епископов, представителей клира и архонтов Каира (Мисра) и Александрии прибыла в мон-рь для выбора его преемника, но 2-месячные прения не дали результата. В соседнем мон-ре св. Иоанна Камы (Дейр-Юханнис-Кама) был известен как чудотворец мон. Бисус, однако он категорически отказался от предложения занять престол. Делегация вернулась в монастырь св. Макария и в конце концов остановила свой выбор на благочестивом мон. Джирдже, к-рый был против воли доставлен в Александрию и возведен на Патриаршество с именем Кирилл. Затем он прибыл в Каир и получил офиц. подтверждение своих полномочий от халифа аль-Мустансира (1036–1094) и везира Бадра аль-Джамали, фактического правителя гос-ва в 1074–1094 гг.

С именем Бадра аль-Джамали связано возрождение халифата Фатимидов после тяжелого кризиса 1066–1074 гг., когда междоусобицы военных группировок полностью дезорганизовали сельское хозяйство Египта и привели к голоду и эпидемиям, резко сократившим численность населения страны. Халиф призвал на помощь наместника Акки Бадра аль-Джамали, к-рый, опираясь на верные ему войска, положил конец смуте. Бадр был гулямом арм. происхождения, едва ли искренне принявшим ислам, а его войска состояли из арм. наемников, многие из к-рых оставались христианами. В правление Бадра и его преемников в Египте образовалась значительная арм. колония и в 1087 г. была создана митрополия Армянской Апостольской Церкви. По утверждению арм. хронистов, ее учредил лично католикос Григор II Вкаясер, прибывший в Египет.

Бадр обращался с копт. патриархами с подчеркнутым уважением. В то же время положение Церкви было жестко подчинено интересам гос-ва. Церковная недвижимость





была обложена поземельным налогом (хараджем) в размере 4 тыс. динаров в год. Христиане неукоснительно платили подушную подать (*джизью*) и время от времени чрезвычайные налоги. Так, в 1085 г. все население Александрии было обложено контрибуцией в 12 тыс. динаров в наказание за участие в заговоре аль-Афдаля, сына Бадра, взбунтовавшегося против отца; в 1086 г. христианам и иудеям было предписано ношение цветных поясов согласно шариатским установлениям об отличительной одежде немусульман. В 1084 г. К. был вызван в Каир из своей резиденции в г. Дамру в Дельте и вопреки желанию оставлен в столице для содействия властям в решении ряда политических задач, в первую очередь касавшихся отношений с христианами *Нубии* и *Эфиопии*.

К. был малообразованным человеком, и епископы, избиравшие его на Патриаршество, рассчитывали легко контролировать ставленника. Однако новый патриарх стал усердно изучать Свящ. Писание и копт. толкования к нему и скоро мог рассуждать на богословские темы лучше, чем епископы и священники. В начале правления К. рукоположил ряд архиереев на пустовавшие кафедры. При этом в отличие от большинства своих предшественников он не брал деньги за хиротонии, однако условился с новопоставленными епископами об отчислении части их доходов в пользу Патриархии. Такое положение не устраивало мн. архиереев, и в Коптской Церкви сложилась сильная оппозиция К. К. везиру поступали многочисленные жалобы на патриарха, и в 1086 г. Бадр повелел провести в Каире церковный Собор для разбора конфликтной ситуации. Источники содержат редкий для копт. исторической лит-ры перечень 47 епископов, участвовавших в Соборе: по 22 архиерея от В. и Н. Египта, а также епископы Мисра, Гизы и Эль-Хандака из столичного региона. 16 авг. Собор заседал в саду дворца везира, а Бадр председательствовал на нем, подобно визант. императорам эпохи Вселенских Соборов. Бадр поддержал авторитет патриарха и повелел архиереям подчиняться своему предстоятелю. По его предписанию К. составил 34 канона для упорядочения церковной жизни; большинство из них определяло поведение епископов, меньшая часть — прочего клира и мирян.

Коптский Патриарший престол в Александрии оставался духовным центром христиан Нубии и Эфиопии. Стремясь включить в сферу своего влияния эти страны, Фатимиды активно использовали авторитет копт. патриарха. Бадр аль-Джамали добился содействия Соломона, правителя северонубийского царства Мукурра, в подавлении последних очагов смуты в В. Египте. В 1079 г. Соломон уступил престол своему племяннику и удалился в один из мон-рей под Асуаном, где был задержан фатимидским наместником и препровожден в столицу. Бадр аль-Джамали принял Соломона с почестями и поселил как почетного заложника в одном из дворцов Каира; вполн. тот был торжественно погребен в обители Дейр-эль-Хандак.

Эфиопская церковно-политическая история XI в., включая копто-эфиоп. отношения, известна только по данным «Истории Александрийских патриархов», но и этот источник содержит много неясностей. Некий Али аль-Кифти в 1076/77 г. добился низложения Эфиопского митр. Виктора и продвигал на его место Кирилла-Абдуна, который, как считалось, симпатизировал исламу. Патриарх Христодул против своей воли, видимо под давлением везира, должен был поставить Кирилла митрополитом, однако из-за изменения политической обстановки хиротония не состоялась. Тем не менее Кирилл как-то образом утвердился на престоле Эфиопского митрополита. Позже, уже при К., племянник Виктора Севир привлек на свою сторону каирские власти обещанием поставить Эфиопию в вассальную зависимость от Фатимидского халифата. Было достигнуто соглашение о восстановлении 4 мечетей, действовавших ранее в Эфиопии, свободе передвижения для мусульм. торговцев и регулярной доставке подарков — фактически дани. Патриарх по приказу везира рукоположил Севира во митрополита и отправил его в Эфиопию. Занимавший митрополичью кафедру Кирилл пытался бежать, но был схвачен, отправлен в Каир на суд и казнен. Севир, возглавляя *Эфиопскую Церковь*, стремился реформировать местные обычаи, в частности боролся с многоженством, в чем его поддерживал К. Однако обещания, данные Севиром фатимидскому везиру, не выполнялись; в 1089 г. это

привело к обострению отношений между халифатом и Эфиопией. Бадр аль-Джамали указывал, что дары посылались нерегулярно, мусульманские торговцы в Эфиопии жаловались на притеснения, а мечети так и не были восстановлены. Везир повелел патриарху направить в Эфиопию 2 епископов с требованием выполнить условия соглашения; др. посланник привез в Эфиопию грамоту от Бадр. По утверждению Мавхуба ибн Мансура, везир угрожал разрушить все церкви Египта в случае невыполнения своих требований; в ответ эфиоп. царь пообещал прислать ему все кирпичи и камни Мекки. Эта переписка, несомненно, апокрифична, однако она отражает как тесные связи Коптской Церкви с Эфиопией, так и растущие торговые и стратегические интересы Египта в Красноморском регионе.

В Патриаршество К. завершался переход коптов на араб. язык. Быстрее всего процесс арабизации шел в среде светской знати Александрии и Фустата-Каира. Это стимулировало активную переводческую деятельность копт. книжников, стремившихся донести до своего народа на понятном ему языке христ. лит. традицию; появилась масса арабоязычных сочинений по каноническому праву, богословию, церковной истории. Под рук. диак. Мавхуба ибн Мансура ибн аль-Муфарриджа в 80–90-х гг. XI в. был выполнен араб. перевод копт. жизнеописаний 65 Александрийских патриархов, ставший основой араб. «Истории Александрийских патриархов» — главного памятника копт. церковной историографии. Мавхуб ибн Мансур также написал на араб. языке биографии современных ему патриархов Христодула и К. Ок. 1078 г. в копт. среде был составлен богословский сб. «Исповедание отцов», содержащий святоотеческие и др. тексты, в т. ч. аполгетику монофизитской христологии.

Память К. и небольшое сказание о нем, а также салам (краткое величание) в его честь были включены в эфиоп. Синаксарь (XV в.) под 12 сине (6 июня), но отсутствуют под соответствующим числом в копто-араб. Синаксаре, на котором основан эфиопский.

Соч.: The Canons of Cyril II, *LXVII Patriarch of Alexandria* / Ed., transl. O. H. E. Burmester // Le Muséon. 1936. Т. 49. P. 245–288.
Ист.: History of the Patriarchs of the Egyptian Church / Ed., transl. O. H. E. Burmester, A. Atiya,



Y. Abd al-Masih. Cairo, 1959. Vol. 2. Pt. 3; Le Synaxaire éthiopien. P., 1907. Pt. 1: Le mois de Sané / Éd., trad. I. Guidi. P. 599–600. (PO; T. 1. Fasc. 5).

Лит.: Graf. Geschichte. Bd. 2. S. 323–324; Becker C. H. Badr al-Djamali // EI. Vol. 1. P. 869–870; Labib S. Y. Cyril II // CoptE. Vol. 3. P. 675–677; Brett M. Al-Karāza al-Marqūsiya: The Coptic Church in the Fatimid Empire // Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras. Leuven, 2005. Vol. 4. P. 33–60. (OLA; 140); Swanson M. The Coptic Papacy in Islamic Egypt (641–1517). Cairo; N. Y., 2010. P. 59–65. (The Popes of Egypt; 2).

К. А. Панченко

КИРИЛЛ III [Кирилл ибн Лаклак; араб. كيرلس ابن لقلق] († 10.03.1243, Гиза), патриарх Коптской Церкви (с 17 июня 1235). До вступления на Патриаршество носил имя Давуд ибн Юханна и прозвище Ибн Лаклак (Сын Аиста) аль-Файюми. Ранние этапы биографии малоизвестны. Давуд подвизался в одном из монастырей Файюмского оазиса, славился ученостью, был близок к выдающемуся богослову того времени мон. Булусу аль-Буши. Яркая личность Давуда уже в то время вызвала противоречивое отношение окружающих. Его призывы возродить древнюю практику публичной исповеди были восприняты патриархом Иоанном VI и частью духовенства как проявление симпатии к мелькитскому (правосл.) вероучению. Коптская Церковь еще не забыла потрясений, вызванных проповедью Марка ибн аль-Канбара († 1208), коптского богослова, перешедшего в Православие, поэтому по настоянию патриарха мусульм. власти Файюма подвергли Давуда заключению (дата неизв.). Однако влиятельный сановник копт. происхождения Ниш аль-Хилафа, страстный почитатель Давуда, добился его освобождения и поселил в собственном доме в Каире.

После смерти патриарха Иоанна VI (нач. 1216) Давуд аль-Файюми стал претендовать на Патриарший престол, что вызвало недовольство значительной части копт. духовенства и мирян. Глубинные причины этого неприятия остаются неясными (возможно, над Давудом по-прежнему тяготели подозрения в неправовери); летописцы же указывают на непомерное честолюбие Давуда, открыто добивавшегося Патриаршества через посредство мусульм. властей, что абсолютно не соответствовало традициям Коптской Церкви. Группировку сторонников Давуда возглавлял Ниш аль-Хилафа, при-

влекший на свою сторону айюбидского султана аль-Адила (1200–1218; см. Айюбиды). Во главе противников Давуда стоял аль-Хаким Абу Шакир ибн Аби Сулейман, личный врач сына аль-Адила и наместника Египта аль-Малика аль-Камиля, на чью поддержку они и опирались. Абу Шакир предлагал выбрать нового патриарха по жребию, однако Давуд отверг этот вариант. Противоборство 2 группировок, сопровождавшееся взаимными обвинениями и ростом запросов султанского двора, все более повышавшего цену за утверждение патриарха, продолжалось ок. года, пока позиции противников Давуда не ослабила кончина Абу Шакира. Султан аль-Адил отверг всех кандидатов на Патриаршество, кроме Давуда (в частности, в разное время были отклонены кандидатуры Булуса аль-Буши и чиновника финансового ведомства ас-Сания Галиба ибн ас-Суккари, которого султан не захотел отпустить с гос. службы). Хиротония Давуда была назначена на Вербное воскресенье 1217 г. Неск. дней оппозиция устраивала демонстрации протеста с зажженными свечами у подножия каирской цитадели, резиденции аль-Камиля. В Вербное воскресенье интронизация патриарха была сорвана из-за массовых беспорядков. Давуд удалился в монастырь св. Филофея, расположенный неподалеку от Фустата (Мисра).

Начавшееся вскоре вторжение в Египет крестоносцев (1218–1221) отодвинуло на задний план копт. церковно-адм. проблемы. Падение Дамиетты (1219) вызвало волну антихрист. выступлений в Дельте — мусульм. большинство ошибочно отождествляло коптов (а еще больше мелькитов) с «франками». Копт. община была обложена тяжелым налогом на военные нужды. Апогеем бедствий егип. христиан стало разрушение в 1219 г. ц. св. Марка в пригороде Александрии из опасения, что крестоносцы в случае нападения на город могут превратить церковь в свой опорный пункт. Уничтожение церкви, бывшей в прошлом кафедральным собором копт. патриархов и оставшейся сакральным символом егип. христианства, стало тяжелым потрясением для копт. общины.

В последующие годы вопрос о замещении Патриаршего престола периодически поднимался вновь, но всякий раз оставался без разрешения. Так, эта тема обсуждалась в 1228 г., во время

посещения султаном аль-Маликом аль-Камилем (1218–1238) монастыря св. Макария (Дейр-Абу-Макар). По просьбе братии султан даровал монарху ряд налоговых и имущественных льгот, а также подтвердил право обители наследовать имущество своих монахов. Подобное участие мусульм. правителя в разрешении внутрехрист. юридических проблем было беспрецедентно и объяснялось только отсутствием патриаршей власти. Период междупатриаршества в Коптской Церкви затянулся на 19 лет, в течение к-рых Давуд аль-Файюми пребывал в мон-ре св. Филофея. Информация о нем, относящаяся к этому времени, содержится только в колофоне рукописи 1227 г. сочинений сиро-яковитского философа X в. Яхьи ибн Ади. В нем сообщается, что сверка рукописи с оригиналом была проведена при содействии свящ. Анбы Давуда, к-рый, согласно др. приписке, в посл. был возведен на Патриаршество (*Troupeau G. Catalogue des manuscrits arabes / Bibliothèque Nationale. P., 1972. Pt. 1: Manuscrits chrétiens. T. 1. P. 140–141*). Возможно, именно в эти годы Давуд составил дидактическое соч. «Книга исповедания» (كتاب الإعتراف), в работе над к-рым ему помогали богословы Булус аль-Буши и аль-Асад ибн аль-Ассаль (см. в ст. *Ассальды*).

По традиции, существовавшей в Коптской Церкви, только патриарх мог рукополагать новых епископов. Длительная вакансия Патриаршего престола привела к резкому сокращению числа архиереев (к сер. 30-х гг. XIII в. в живых осталось 4 или 5 епископов) и соответственно низшего клира. В сложившейся ситуации возведение Давуда на Патриаршество уже не встретило серьезного сопротивления. Мон. Имад аль-Ахмими, действуя по собственной инициативе, без консультаций с епископами и архонтами, добился от султана аль-Малика аль-Камиля согласия на это постановление за уплату 3 тыс. динаров. 17 июня 1235 г. 2 епископа провели хиротонию Давуда, принявшего имя Кирилл, в ц. Спасителя в Александрии. Оттуда К. отправился в Вади-эн-Натрун и далее в Каир. Он совершал многочисленные рукоположения епископов, священников и диаконов; за 1-й год Патриаршества хиротонисал 40 архиереев.

В ряду прочих К. рукоположил епископа в Иерусалим для духовного окормления коптской общины



Палестины (политические потрясения и экономические проблемы в Египте кон. XII — нач. XIII в. привели к переселению значительного числа коптов в сиро-палестинские владения Айюбидов). Это назначение вызвало резкий протест сирояковитского патриарха Игнатия III (1222–1252), в чьей церковной юрисдикции находилась Св. земля. Отношения иерархов были нормализованы после ответного послания К. (точная дата неизв.), где он очертил границы полномочий своего ставленника. Историки рассматривают учреждение кафедры копт. епископа Иерусалима как проявление политических амбиций К., стремившегося расширить сферу своего влияния за пределы Египта и позиционировать себя в качестве «старшего брата» среди предстоятелей монофизитских Церквей. Подобные тенденции отражает и письмо патриарха эфиоп. царю (1235), где он в весьма категоричной форме дает наставления по вопросам церковно-гос. политики и правосудия.

Довольно скоро действия К. стали вызывать жесткую критику в копт. церковных и светских кругах. Главной причиной недовольства стало возрождение патриархом *симонии*. Были введены расценки на рукоположение диакона (3 динара), священника (5 динаров) и епископа (от 50 до 200 динаров). Платежи осуществлялись кандидатами на поставление через племянников патриарха. Суммы выплат могли колебаться в ту или иную сторону в зависимости от отношения патриарха к возводимому в сан. К. оправдывал эти побоиры необходимостью уплаты султану обещанной суммы в 3 тыс. динаров.

На Страстной неделе 1236 г. произошел конфликт К. с братией монастыря св. Макария. Патриарх, прибывший в обитель с 20 епископами для приготовления св. мира, распорядился провести инвентаризацию священных сосудов. Насельники решили, что патриарх намеревается продать их для покрытия своих долгов. Толпа разгневанных монахов ворвалась в церковь во время освящения мира, перебила светильники и разлила масло по полу. С большим трудом конфликт был улажен.

Не обладая политическим тактом, К. оттолкнул от себя мн. сторонников; в их числе были Ниш аль-Хилафа, мон. Имад аль-Ахмими, став-

ший в кон. 30-х гг. XIII в. главным оппонентом К., призывавшим к его свержению, и патриарший секретарь аль-Асад Абу-ль-Карам, к-рый после ссоры с К. предал огласке его доходы, составившие 9200 динаров, т. е. намного больше, чем патриарх должен был уплатить в султанскую казну.

Неск. авторитетных копт. церковных деятелей (мон. Бутрус, отозванный султаном из мон-ря св. Антония на гос. службу, Юсаб, еп. Фувы, и др.) выступили с программой канонических реформ, предусматривавших запрет на симонию и введение четких правил использования церковных доходов. В сент. 1238 г. в Каире прошел Собор 14 епископов, принявший серию соответствующих канонических постановлений. К. игнорировал эти решения. Призывы к его низложению звучали все громче. Даже мусульм. власти были озабочены смутой в Коптской Церкви. В 1240 г. прошло неск. слушаний по проблемам церковных нестроений в присутствии везира, копт. иерархов и мусульм. правоведов. Помимо симонии К. инкриминировали и др. неправомерные действия, в частности контакты копт. епископа Иерусалима с католиками, ставшие возможными, как считалось, с санкции патриарха. Особое недовольство епископата вызвало решение К. вывести все мон-ри из юрисдикции епархиальных архиереев и подчинить их себе, в чем видели еще одно проявление его стяжательских наклонностей. В результате этих разбирательств, сильно испортивших репутацию коптской общины в глазах мусульм. властей, была утверждена программа реформ и избраны 2 епископа (в т. ч. Булус аль-Буши, возведенный на кафедру Мисра), уполномоченные контролировать действия патриарха. Ведущему коптскому правоведу ас-Сафи ибн аль-Ассалу было поручено упорядочить свод церковных законоположений. Этот труд, получивший название «Сборник ас-Сафи», до наст. времени лежит в основе канонического устройства Коптской и Эфиопской Церквей.

Нарастающая враждебность копт. общины к К. усугублялась изменением религ. политики мусульм. властей. После смерти султана аль-Камия, благосклонного к христианам, в Египте были восстановлены дискриминационные меры в отноше-

нии внешнего вида *зиммиев* (1239). Постройки, примыкавшие к патриаршей ц. Эль-Муаллака в Фустате, стали объектом судебных исков со стороны соседней мечети. В 1240 г. в ходе разбирательств мечеть была временно закрыта властями, что вызвало общественное недовольство и нападение толпы мусульман на Эль-Муаллаку. Церковь была разграблена, богослужения в ней надолго прекратились. В кон. 30-х гг. XIII в. К. отстроил и превратил в свою новую резиденцию ц. св. Михаила на о-ве Рода на Ниле, однако в 1241 г. султан ас-Салих Наджм ад-Дин Айюб приказал ее разрушить, чтобы освободить пространство под расширение собственной резиденции. Тогда К. переселился на др. берег Нила, в Дейр-эш-Шама в Гизе, где и скончался. Мусульм. власти потребовали от родственников патриарха выдать все его имущество. В тайнике под полом церкви были найдены большие суммы денег, церковные сосуда, десятки комплектов богатых облачений и, как особо отметили хронисты, множество ящиков с испортившимися сладостями и окаменевшими финиками.

Правление К. и предшествовавший период междупатриаршества подробно описаны современником архонтом Юханной ибн Вахбом ибн Яхьей ибн Булусом (нек-рые отрывки, возможно, принадлежат Юсабу, еп. Фувы); этот текст в редакции шейха Алам аль-Мулька ибн аль-Хаджжа Шамс ар-Риясы был включен в состав «Истории Александрийских патриархов». Хотя Юханна ибн Вахб был близким другом патриарха и старался по мере сил оправдать его поступки, в целом К. изображен довольно одиозной фигурой. Современная копт. историография относится к К. критически. Некоторые исследователи отмечают несоответствие между образом патриарха в литературе и в его сохранившихся посланиях, где он предстает способным и волевым администратором.

Лит. наследие К. помимо трактата «Книга исповедания», известного также как «Книга учителя и ученика», включает сборник литургических указаний (нем. пер. издан Г. Графом в 1924) и ряд текстов церковно-адм. характера, сохранившихся в составе копт. канонических собраний. Кроме упомянутых выше грамот, адресованных эфиоп. царю и сирояковитскому патриарху Игнатию III,





известно письмо насельникам монастыря св. Антония (ок. 1238–1243), в к-ром К. в достаточно жесткой форме наставляет монахов в необходимости строгого благочестия, поддержания дисциплины и повиновения духовным властям. К. также приписывают анонимное послание о духовном окормлении новообращенных христиан. В средневек. Египте наряду с процессом исламизации немусульм. общин имели место и редкие примеры обращения в христианство как бывших христиан, принявших ислам, так и мусульман. Подобное отступничество от ислама в случае разоблачения каралось смертью, поэтому послание написано в нарочито туманной и иносказательной манере во избежание осложнений для автора и адресатов. Согласно каталогу арабо-христ. литературы, содержащемуся в 7-й гл. соч. «Светильник во тьме» копт. писателя *Абу-ль-Бараката* († 1324), существовало описание диспута К. с мусульманами в присутствии султана аль-Малика аль-Камиля, в котором также участвовал Булус аль-Буши (Der Katalog. 1902. S. 659, 695). Известная в эфиоп. переводе под именем «святого Кирилла, патриарха Александрийского» анафора, согласно одной из рукописей, принадлежит К. (Die beiden aethiopischen Anaphoren «des heiligen Cyrillus, Patriarchen von Alexandrien» / Hrg. O. Löfgren, Übers. S. Euringer // Zschr. f. Semitistik und verwandte Gebiete. Lpz., 1932. Bd. 8. S. 210–234; 1933/1934. Bd. 9. S. 44–86).

Хотя Патриаршество К., по общему мнению историков, представляет собой самый скандальный эпизод копт. церковной истории, это же время считают эпохой расцвета культуры христ. Египта. Исследователи называют XIII в. «коптским ренессансом» и «золотым веком» копто-араб. лит-ры. Среди архиереев, в разное время рукоположенных К., можно упомянуть автора грамматики и словаря копт. языка Юханну, еп. Самануда, и одного из крупнейших проповедников и богословов Коптской Церкви Булуса аль-Буши. Современниками К. были братья аль-Ассали, составившие базовые для копто-араб. лит-ры труды канонического, апологетического, полемического и филологического характера. Копт. изобразительное искусство этого периода представлено росписями монастыря Сирийцев (Дейр-эс-Сури-

ан) и мон-ря св. Антония. В 1232–1233 гг. мастер Феодор украсил придел св. Антония фресками, на к-рых изображены ап. Марк и наиболее почитаемые в Египте мученики и пустынники; этот цикл исследователи считают утверждением копт. идентичности.

Соч.: Liturgische Anweisungen des koptischen Patriarchen Kyrillos ibn Laklak / Übers. G. Graf // JbLW. 1924. Bd. 4. S. 119–134.

Ист.: History of the Patriarchs of the Egyptian Church / Ed., transl. A. Kharter, O. H. E. Burmester. Cairo, 1974. Vol. 4. Pt. 1–2; Tarikh al-ābā' al-baṭārika li-l-anbā Yūsāb, usqif Fuwwa. Al-Qāhira, [1987]; Der Katalog der christlichen Schriften in Arabischer Sprache von Abū 'l-Barakāt / Hrg. Übers. W. Riedel // NGWG. 1902. H. 5. S. 635–706.

Лит.: Graf. Geschichte. Bd. 2. S. 360–367; Labib S. Y. Cyril III Ibn Laqlaq // CoptE. Vol. 3. P. 677; Swanson M. The Coptic Papacy in Islamic Egypt (641–1517). Cairo, 2010. P. 83–95. (The Popes of Egypt; 2); Werthmuller K. J. Coptic Identity and Ayyubid Politics in Egypt, 1218–1250. Cairo; N. Y., 2010.

К. А. Панченко

КИРИЛЛ IV (1816, сел. Надж-Абу-Закали близ Ахмима, совр. мухафаза Сохаг, В. Египет — 18.01.1861, Каир), патриарх *Коптской Церкви* (с 5 июня 1854), реформатор, способствовавший просвещению копт. общины и церковному возрождению. Род. в крестьянской семье, в миру носил имя Давуд Тумас Башут. В возрасте 22 лет стал послушником *Антония Великого мон-ря*, в следующем году принял там постриг с сохранением имени. Уже через 2 года был игуменом мон-ря и вскоре основал школу для обучения монахов близ г. Бени-Суэйф.

Просветительская и подвижническая деятельность молодого игумена привлекла внимание патриарха Петра (Бутроса) VII аль-Джавили (1809–1852). В 1851 г. он делегировал игум. Давуда (по нек-рым сведениям, рукоположив его во епископа — *Порфирий (Успенский)*). 1901. С. 342–343) для улаживания догматических споров в *Эфиопской Церкви*, к-рая тогда подчинялась копт. Александрийскому патриарху, но миссия не увенчалась успехом. Вернувшись в Каир в июле 1852 г., после смерти патриарха, Давуд вопреки воле усопшего не был сразу избран его преемником. Распространился слух, что в Эфиопии игумен был вовлечен в заговор против егип. правительства. Группа копт. духовных и светских лидеров, поддерживавших др. претендента на Патриарший престол — епископа Ахмимско-

го, собралась ночью в церкви для интронизации своего кандидата, но была разогнана сторонниками Давуда. В качестве компромисса 19 апр. 1853 г. было решено назначить последнего на нововведенную должность митрополита Каирского. Лишь более года спустя, доказав свою лояльность к властям и способность стать духовным главой общины, Давуд занял Патриаршую кафедру с именем Кирилл IV.

В копт. традиции К. именуется «отцом реформ»: его недолгое Патриаршество дало импульс к «пробуждению» Коптской Церкви для религиозно-богословской и общественно-политической деятельности. Считая своей главной задачей просвещение общины, основное внимание новый патриарх уделял вопросам образования. В 1855 г. были открыты 1-я школа при копт. Патриархии и 1-я в Египте школа для девочек (в Каире); всего за годы предательства К. начали работать порядка 12 учебных заведений. Патриарх регулярно посещал основанные им школы, следил за обучением детей и даже лично проводил занятия. В школах помимо религ. дисциплин преподавали арифметику, географию и др. науки, араб., копт., тур., франц., итал. и англ. языки. По распоряжению К. в мон-ре св. Антония была основана копт. типография.

К. много занимался просвещением духовенства, в частности организовал семинары по богословию. От священников требовалось строгое соблюдение церковной дисциплины. В годы Патриаршества К. число епархий Коптской Церкви возросло с 10 до 20, не считая 2 зарубежных. Было реорганизовано управление церковным имуществом, основаны благотворительные об-ва, построены многочисленные религ. здания, создана патриаршая б-ка. В торжественной обстановке была начата реконструкция патриаршего собора в Эль-Эзбекии (6 мая 1858). В процессе модернизации Церкви К. боролся против иконопочитания (возможно, принимавшего крайние формы): в Каире и Асьюте было публично сожжено множество икон, в т. ч. шедевры средневек. христ. искусства.

С сер. XIX в. началось активное вовлечение копт. патриархов в егип. политику, что явилось началом нового этапа в развитии государственно-церковных отношений. С 1855 г.



по настоянию К. в офиц. документах наряду с летосчислением по хиджре стали использовать копт. календарь (в 1875 заменен европ. календарем). В целом приветствуя правительственные реформы, устанавливавшие равенство перед законом всех подданных вне зависимости от вероисповедания, К. выступал против постанований, угрожавших, по его мнению, положению копт. христиан. Когда в дек. 1855 г. в Египте сбор *джизьи* с немусульман был заменен воинской повинностью, патриарх попытался всеми силами избежать призыва единоверцев в егип. армию и предложил восстановить откуп от рекрутчины. Противостояние по этому вопросу хедивского правительства и Патриархата привело к обращению К. за помощью к европ. державам (в т. ч. к России) и обострению отношений с правителем страны Мухаммедом Саид-пашой (1854–1863). Продолжая начатую его предшественником политику утверждения юридической власти Патриархата над коптской общиной, К. отстаивал приоритет церковной юрисдикции в сфере гражданского права, в частности в вопросах наследования имущества и семейно-брачных отношений. Важнейшим результатом реформ К. стал духовно-нравственный подъем копт. общины и рост авторитета Церкви. Др. следствием было появление образованных светских лидеров, желавших не только сделать общественно-политическую карьеру, но и активно участвовать в церковной жизни.

В 1856 г. К. по приказу Саид-паши совершил поездку в Эфиопию с целью наладить отношения между 2 гос-вами и разрешить ряд приграничных споров. Этот 1-й в истории визит копт. Александрийского патриарха к своей эфиоп. пастве был также призван урегулировать конфликт между копт. митрополитом Эфиопии Анба Саламой и эфиоп. имп. *Феодором II* (1855–1868). Однако в ходе миссии К. вместе с сопровождавшим его митрополитом был арестован по подозрению в шпионаже и подготовке заговора против императора, посажен на несколько дней в тюрьму, а затем почти год провел в стране в качестве почетного заложника. Лишь после того, как К. снял наложенное митр. Анба Саламой на имп. Феодора отлучение, он был с почетом отпущен на родину. В итоге отношения меж-

ду копт. Александрийским Патриархатом и эфиоп. священством еще более осложнились.

Ряд высказываний и действий К. свидетельствуют о рассматривавшейся им возможности объединения вост. Церквей (греко-православных, Коптской и Армянской) под патронатом России. К. поддерживал доверительные отношения с правосл. Александрийским патриархом *Каллиником* (1858–1861) и привлек его к освящению нового храма в монастыре св. Антония. Одновременно копт. патриарх пытался наладить связи с РПЦ. Еще в 1850 г., будучи игуменом, он сопровождал архим. *Порфирия (Успенского)* во время его посещения Египта. В кон. 1860 г. архим. Порфирий в ходе 3-й поездки на араб. Восток неоднократно встречался с К., однако в связи со скоропостижной кончиной патриарха (некоторые копт. источники обвиняют Саид-пашу в отравлении К.) так и не начал переговоры об объединении Церквей на догматическом уровне. Известно, что К. обращался к чрезвычайному посланнику в К-поле А. Б. Лобанову-Ростовскому с предложением об установлении российской протекции над Коптской Церковью.

Лит.: *Порфирий (Успенский), еп.* Книга бытия моего: Дневники и автобиографические записки (1841–1885). СПб., 1896. Т. 4; 1899. Т. 5; 1901. Т. 7; он же. Алекс. Патриархия. С. 385–410; *Rufayla Y. N. Ta'rikh al-umma al-qibt'iyya. Al-Qahira, 1898; Wakin E. A Lonely Minority: The Modern Story of Egypt's Copts. N. Y., 1963; Shoucri M. Cyril IV // CoptE. Vol. 3. P. 677–679; Meinardus O. F. A. Two Thousand Years of Coptic Christianity. Cairo, 1999; Фурсова Е. Н. Коптская Церковь в системе государственно-религ. отношений в Египте (кон. XVIII – нач. XX вв.): Канд. дис. СПб., 2004.*

Т. Ю. Кобищанов

КИРИЛЛ V (1830/31 (по др. данным, 1824), дер. Тизмант близ Бени-Суэйфа, Египет — 7.08.1927, Каир), патриарх *Коптской Церкви* (с 1 нояб. 1874). В миру носил имя Ханна (Юханна; Иоанн). В возрасте ок. 12 лет стал диаконом, затем — послушником монастыря Сирийцев (Дейр-эс-Суриан) в Вади-эн-Натрун; когда ему было ок. 20 лет, принял монашеский постриг в соседней обители Дейр-эль-Барамус, где было всего 4 монаха. Через некоторое время принял священство и стал настоятелем этого мон-ря. За хороший почерк получил прозвище ан-Насых (Каллиграф). В 1855 г. копт. Александрийский патриарх *Ди-*

митрий II (1862–1870) назначил его настоятелем патриаршего собора в Каире, но затем по просьбе братии Дейр-эль-Барамуса позволил ему вернуться в мон-рь. За годы игуменства Ханна ан-Насых обитель значительно расширилась, в т. ч. за счет переезда туда в 1870 г. группы насельников мон-ря Дейр-эль-Мухаррак.

После избрания на Патриаршество Ханна ан-Насых принял имя Кирилл V, чем подчеркнул намерение продолжить курс реформ своего предшественника *Кирилла IV*. Как и он, К. уделял первостепенное внимание просвещению и духовно-нравственному развитию единоверцев. При К. было построено 13 церквей, в т. ч. 1-й собор в Судане — св. Марка в Хартуме (1904); при его прямом участии открыты 9 копт. школ для мальчиков и девочек, Каирская ДС (1894), копт. ремесленное училище в Булаке (1904), неск. больниц и богоугодных заведений.

В Патриаршество К. произошла активизация монашеской жизни и книгоиздательской деятельности. В типографии мон-ря св. Антония было напечатано более 1 тыс. религ. книг на араб. и копт. языках. Патриарх поощрял появление работ плеяды копт. богословов, полемизировавших с протестантами и католиками, популяризаторов духовной лит-ры, исследователей истории Коптской Церкви. Вместе с тем одним из итогов «пробуждения» копт. общественно-политической и религ. мысли стала критика патриарха и проводимой им политики, прозвучавшая в трудах таких богословов, как настоятель собора св. Марка в Каире Филутавус Ибрахим и издатель «Коптского альманаха» Филутавус Авад.

Двигаясь по пути доктринального сближения с др. Церквями, К. принял решение о том, чтобы из копт. канона *библейского* был исключен ряд второканонических книг: Книга Товита, Книга Иудифи, дополнения к Книге Есфири, Книга премудрости Соломона, Книга премудрости Иисуса, сына Сирахова, Послание Иеремии, Книга прор. Варуха, дополнения к Книге прор. Даниила (3 отрока в пещи Вавилонской; Суанна и старцы) и Маккавейские книги. В то же время К. всеми силами противостоял распространению в коптской общине католич. и протестант. влияния; отклонял

предложения о защите коптов со стороны держав, боровшихся за гегемонию на Ближ. Востоке.

К. принимал активное участие в политической жизни, был включен правителем *Египта* хедивом Исмаилом (1863–1879) в состав Совецательного собрания депутатов – 1-го представительного учреждения страны. В период егип. восстания 1881–1882 гг. К. поддержал Ораби-пашу, подписав в числе ряда политических и духовных лидеров постановление нового правительства об отрешении от власти хедива Тауфика (1879–1892). После поражения восстания, брит. оккупации Египта и возвращения хедива патриарх попал в опалу. В нач. 1911 г., опасаясь роста антихристианских настроений в Египте, он выступил против созыва Конгресса коптов в Асьюте, солидаризовавшись тем самым с позицией английских оккупационных властей. К. безоговорочно принял егип. революцию 1919 г. и благословил паству на борьбу за независимость Египта и единство долины Нила. До конца жизни патриарх сохранял дружеские связи с лидером егип. национально-освободительного движения С. Заглулем.

В международных вопросах К. также продолжал политику Кирилла IV, важнейшим вектором к-рой было развитие отношений с Эфиопией. Еще в 1874 г. эфиоп. имп. *Иоанн IV* при посредничестве российского посла в К-поле убедил османское правительство обратиться к хедиву с требованием ускорить избрание нового патриарха, к-рым стал К. В 1881 г. по просьбе императора К. назначил в Эфиопию 4 архиереев из числа коптов (до этого в стране находился только 1 архиерей – копт. митрополит). В 1904 и 1909 гг. патриарх совершил пастырские визиты в Судан, учредив там Хартумскую епархию. К. поддерживал хорошие отношения как с егип. хедивом и тур. султаном, так и с эфиоп. и российскими императорами; все они наградили его гос. орденами.

Одной из важнейших проблем Патриаршества К. стала борьба между духовной и светской элитами за лидерство в копт. общине. Избрание Ханна ан-Насыха на престол св. Марка после почти 5 лет вдовства кафедры стало компромиссом между клиром Коптской Церкви и копт. светской знатью, объединенной в созданную незадолго до того орг-цию

Совет общины (Маджлис аль-милли). Основным требованием совета, к-рый возглавлял крупный чиновник, буд. министр иностранных дел и премьер-министр Египта Бутрос Гали, было предоставление мирянам права участия в решении вопросов, до сих пор составлявших прерогативу церковной иерархии, в т. ч. касавшихся личного статуса членов общины, деятельности благотворительных и образовательных учреждений. Кандидатура Ханна ан-Насыха на Патриаршество была выдвинута Советом общины, и сразу после интронизации К. придал действиям этого совета законность, признав его офиц. представительным органом общины. Однако вскоре патриарх практически парализовал деятельность совета, прекратив созывать его заседания.

Противостояние Патриархии и Совета общины растянулось на десятилетия и шло с переменным успехом. Его кульминацией стали события 31 авг. – 2 сент. 1892 г., когда, воспользовавшись отсутствием К. в Каире, совет привлек на свою сторону некоторых членов Свящ. Синода и выпустил постановление о низложении патриарха и изгнании его в Дейр-эль-Барамус. Местоблюстителем престола св. Марка был назначен Афанасий, еп. Санабу. Однако копт. община сохранила верность К., прихожане перестали посещать богослужения. В результате хедив издал указ, возвращавший К. из ссылки и отменявший постановление Совета общины и Синода. 4 февр. 1893 г. патриарх торжественно вернулся в Каир.

Патриаршество К. стало самым долгим в истории Коптской Церкви: он занимал престол св. Марка 52 года и 9 месяцев. Когда известие о его кончине достигло Эфиопии, в стране был объявлен 3-дневный траур.

Лит.: *Rufayla Y. N. Ta'rikh al-umma al-qibtiyya. Al-Qāhira, 1898; Wakin E. A Lonely Minority: The Modern Story of Egypt's Copts. N. Y., 1963; Shoucri M. Cyril V // CoptE. Vol. 3. P. 679; Meirardus O. F. A. Two Thousand Years of Coptic Christianity. Cairo, 1999; Фурсова Е. Н. Коптская Церковь в системе государственно-религ. отношений в Египте (кон. XVIII – нач. XX вв.): Канд. дис. СПб., 2004.*

Т. Ю. Кобищанов

КИРИЛЛ VI (2.08.1902, дер. Тухэн-Насара, совр. мухафаза Минуфия, Н. Египет – 9.03.1971, Каир), патриарх *Коптской Церкви* (с 10 мая 1959), один из наиболее почитаемых

коптами совр. подвижников. В миру носил имя Азир Юсуф Ата. В детстве переехал вместе с семьей в г. Даманхур, где учился в начальной школе, затем – в Александрию, где получил



Кирилл VI, патриарх Коптской Церкви. Фотография. Сер. XX в.

среднее образование. Семья была очень религиозной; отец, работавший у местных предпринимателей, служил диаконом, привлекая к богослужениям и своих сыновей, в свободное время занимался восстановлением старинных церковных книг. По окончании школы Азир поступил на работу в транспортную судоходную компанию, а в 1924 г. – в туристическое агентство «Томас Кук», где выучил англ. язык. В 1927 г. стал послушником монарха Дейр-эль-Барамус в Вади-эн-Натрун, 25 нояб. 1928 г. принял монашество с именем Мина. 18 июля 1931 г. был рукоположен во иерея, после чего направлен на обучение в ДС для монахов в г. Хелуан.

Стремясь к анахоретству, Мина еще во время учебы в семинарии предпринял попытку поселиться в заброшенном *Белом мон-ре* под Сохагом (В. Египет), но был отозван оттуда патриархом Иоанном (Юаннисом) XIX (1928–1942). По окончании учебы он удалился в небольшую пещеру в 3 км от Дейр-эль-Барамуса, фактически возродив наряду с мон. *Абд аль-Масихом аль-Хабаши* копт. традицию пустынножительства. В 1936 г., после 3 лет отшельнической жизни, у Мины произошел конфликт с настоятелем монастыря, и он переселился в окрестности Ст. Каира, где стал жить в одной



из заброшенных ветряных мельниц в холмистой гряде Эль-Мукаттам. Поскольку Мина уже не относился ни к одному из мон-рей, он получил прозвище аль-Мутаваххид (Отшельник). Слава о нем быстро распространилась в копт. общине. К нему стали приходить паломники, множились свидетельства творимых им чудесных исцелений и его исполнявшихся пророчеств. После смерти Иоанна XIX местоблюститель Патриаршего престола митр. Юсаб (Иосиф; в посл. патриарх *Иосиф II*) поручил Мине организовать работы по восстановлению мон-ря св. Самуила Каламунского (Дейр-Анба-Самуил) в Файюме. По окончании строительства Мина, ставший к тому времени игуменом, сложил с себя управление монастырскими делами и вернулся на мельницу на Эль-Мукаттаме. В годы второй мировой войны высоты вокруг Каира заняли брит. войска и Мина был вынужден переселиться в Ст. Каир. В 1947 г. он построил там небольшую церковь во имя своего небесного покровителя вмч. *Мины*, а при ней — общежитие для иногородних студентов, ставшее 1-м подобным заведением в совр. Египте. В 1940–1950 гг. Мина издавал небольшим тиражом ротاپринтный ж. «Мина аль-халас» (Пристань спасения). Образ вмч. Мины был одним из символов национальной самоидентификации коптов, и с ним стала ассоциироваться личность принявшего это имя монаха-отшельника. Мина аль-Мутаваххид, дистанцировавшийся от погрязшей в *симонии* и терявшей влияние копт. иерархии, стал духовным авторитетом как для копт. интеллектуалов, так и для простого народа.

В апр. 1959 г. делегаты Синода и копт. светской орг-ции Совет общины (Маджлис аль-милли) собрались на выборы 3 кандидатов на Патриаршество. После ожесточенных прений 22 из 24 членов совета и 5 епископов отказались голосовать в знак несогласия с возрождением прерванной в XX в. копт. традиции избирать патриарха из числа простых монахов. 17 апр. 1959 г. в соборе св. Марка 5-летний мальчик вытянул один из 3 жребиев — с именем Мины. При интронизации новый патриарх принял имя Кирилл, обозначив тем самым, что будет продолжать политику «отца реформ» *Кирилла IV* (1854–1861).

60-е гг. XX в. считаются в копт. историографии эпохой «пробуждения», духовного обновления Коптской Церкви; огромную роль в этом процессе сыграл К. Коррупции и симонии он противопоставил нестяжательство и аскезу, оторванности высшего клира от простых священников и прихожан — близость к пастве и доступность в отношениях со священнослужителями. Личность К., при жизни заслужившего репутацию святого, притягивала и нецерковных людей. Реформаторская деятельность патриарха проходила под лозунгом возврата к традициям ранней Церкви, на деле же происходил синтез древних копт. канонов и совр. опыта европ. христиан.

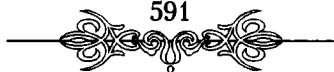
При К. произошло оживление монашеской жизни. Вдохновленные примером патриарха сотни молодых коптов избрали путь отречения от мирской жизни. К. уделял монашеским обителям особое внимание. Вскоре после интронизации, в июне 1959 г., патриарх во главе неск. сот единоверцев совершил паломничество к мощам вмч. Мины в руинах *Абу-Мина* близ Александрии. Рядом с этим местом он заложил 1-й камень в основание мон-ря св. Мины (в наст. время один из самых известных в Египте). В стране развернулось активное церковное строительство. Только в Каире и Александрии за время Патриаршества К. было освящено более 40 церквей, в т. ч. крупнейший христ. храм на Африканском континенте — собор св. Марка в каирском р-не Эль-Эзбекия (1968). Рост количества церквей и мон-рей сопровождался расцветом церковной науки. К. всемерно поощрял как богословские исследования, так и научные работы по копт. истории, филологии, искусствоведению. Для копт. священников стало обязательным получение высшего духовного образования.

Многократно возросла роль Коптской Церкви в общественной жизни Египта. После того как в 1962 г. указом президента Г. А. Насера (1956–1970) Совет общины был распущен, патриарх стал единственным представителем общины перед властями. Новые задачи побудили К. принять беспрецедентное для Коптской Церкви решение учредить 4 еп-ства без приходов: по социальному служению, по делам религ. образования, по высшим коптским исследованиям, по экуменическим связям.

К. поддерживал хорошие личные отношения с Насером, которые не испортила даже затронувшая церковное имущество национализация. В 1966 г. патриарх издал распоряжение всем священникам посещать семинары по араб. социализму. Патриарх и члены Синода безоговорочно поддержали «Программу 30 марта» (1968), передававшую всю власть в стране Арабскому социалистическому союзу. К. оказывал содействие Насеру и на международной арене, солидаризируясь с его антиизраильским и антиимпериалистическим курсом. Как «сионистская» была осуждена декларация *Ватиканского II Собора*, снимавшая с евреев обвинения в распятии Христа. Во время Шестидневной войны 1967 г. К. совместно с ислам. религ. лидерами призвал егип. народ к «священной войне» против Израиля. После поражения в войне патриарх запретил коптам совершать паломничество в захваченные израильянами св. места Палестины. К. издавал многочисленные прокламации, осуждавшие амер. вторжение во Вьетнам, империализм и колониализм в Африке, религ. дискриминацию в Израиле.

Внешнецерковная политика К. была направлена прежде всего на укрепление связей с другими древневосточными (нехалкидонскими, монофизитскими) Церквями. Уже через 20 дней после интронизации К. направил к эфиоп. имп. *Хайле Селассие I* делегацию для переговоров о будущем *Эфиопской Церкви*. 29 июня 1959 г. ей была дарована автокефалия. Этот акт значительно улучшил отношения между 2 Церквями. В окт. 1960 г. К. нанес пастырский визит в *Эфиопию*, а в янв. 1965 г. стал председателем 1-й конференции глав т. н. Ориентальных православных (нехалкидонских) Церквей, созванной по инициативе имп. Хайле Селассие I в Аддис-Абебе. Чтобы пресечь практику расторжения заключенных в Коптской Церкви браков путем перехода в юрисдикцию *Сирийской яковитской Церкви*, К. совместно с сиро-яковитским патриархом Мар Игнатием *Иаковом III* издал в 1965 г. декларацию, в к-рой подчеркивалось взаимное признание совершаемых в обеих Церквях таинств, в частности бракосочетания.

К. вел также активную межконфессиональную политику. При нем Коптская Церковь вступила во *Всеафриканскую конференцию церквей*



и участвовала в 4 неофиц. консультациях правосл. и монофизитских богословов (в Орхусе, 1964, в Бристоле, 1967, в Женеве, 1970, в Аддис-Абебе, 1971). В марте 1960 г. в Александрии прошла встреча представителей монофизитских (Коптской и Армянской), правосл., католич. и протестант. Церквей. Копт. делегация присутствовала в качестве наблюдателей на I Всеправославном совещании на о-ве Родос (1961); еп. Шенуда представлял Коптскую Церковь на торжествах по случаю 1000-летия Вел. Лавры на Афоне (1963). В апр. 1966 г. К. направил в Москву еп. Самуила для участия в Христианской мирной конференции в ТСЛ. В сент. того же года делегация РПЦ во главе с еп. Подольским *Владимиром* (Котляровым) посетила Египет в связи с участием в юбилейных торжествах в честь 1400-летия основания *Екатерины вмч. мон-ря на Синае* и была принята К. в его резиденции в Александрии.

В 60-х гг. XX в. Коптская Церковь начала активную миссионерскую деятельность на Африканском континенте. Это нашло отражение в офиц. титуле патриарха, к-рый с 1965 г. стал именоваться «Его Святейшество патриарх Кирилл VI, папа Александрии и всей Африки». Одновременно Патриархат принимал меры по духовному окормлению многочисленной коптской диаспоры: были созданы церковные приходы в США, Канаде, Австралии и др. странах.

Обширная международная деятельность и поддержка егип. властей позволили Коптской Церкви с размахом провести в июне 1968 г. масштабные мероприятия в честь 1900-летней годовщины мученической кончины ап. *Марка*. Торжества имели национальный характер и широко освещались егип. и зарубежными СМИ. В Каир прибыли 172 зарубежные делегации, в т. ч. от РПЦ во главе с архиеп. Минским и Белорусским *Антонием* (Мельниковым). 25 июня К. вместе с президентом Насером и имп. Хайле Селассие I открыл новопостроенный собор св. *Марка*, для к-рого РПЦ преподнесла в дар позолоченный престол. На следующий день К. отслужил в соборе литургию в ознаменование возвращения в Египет из Венеции частицы мощей ап. *Марка*.

Др. важнейшее событие в жизни Коптской Церкви в годы Патриаршества К. — явление Пресв. Богоро-

дицы в Эз-Зейтуне (2 апр. 1968 — 29 мая 1971). 23 апр. 1968 г. К. сформировал комиссию для исследования свидетельств и 4 мая на пресс-конференции огласил выводы, официально подтверждающие явление Пресв. Богородицы.

К. был погребен в соборе св. *Марка*, в нояб. 1972 г. перезахоронен, согласно завещанию, в мон-ре вмч. *Мины*. После его смерти были изданы многочисленные посвященные ему сочинения агиографического характера, возникло об-во «Чада папы Кирилла VI». Мн. копты ждут наступления 2021 г., чтобы в соответствии с копт. традицией через 50 лет после смерти праведника начать процесс его канонизации.

Лит.: *Заболотский Н.* Проблема единства Восточной Церкви: По поводу конференции патриархов нехалкидонских Церквей в Аддис-Абебе // ЖМП. 1965. № 5. С. 56–64; *Владимир* (Котляров), еп. Юбилейные торжества, посвященные празднованию 1400-летия основания мон-ря св. великомученицы *Екатерины на Синае* // Там же. 1967. № 1. С. 55–60; *Дмитриев Н., протодиак.* На торжествах 1900-летия со дня кончины апостола и евангелиста *Марка* // Там же. 1969. № 7. С. 51–54; *Казновецкий А., прот.* Кончина Главы Коптской Церкви Святейшего Патриарха Кирилла VI // Там же. 1971. № 6. С. 61–63; *Shoucri M.* Cyril VI // CoptE. Vol. 3. P. 679–681; *Fawzi M.* Al-bābā Kirillus wa-'Abd al-Nāṣir. Al-Qāhira, 1993; *Meinardus O. F. A.* Two Thousand Years of Coptic Christianity. Cairo, 1999; *Voile B.* Les coptes d'Égypte sous Nasser: Sainteté, miracles, apparitions. P., 2004; *Guirguis M., Doorn-Harder N., van.* The Emergence of the Modern Coptic Papacy. Cairo; N. Y., 2011. (The Popes of Egypt; 3).

Т. Ю. Кобицанов

КИРИЛЛ I (в схиме Кириаки; † 17.04.1230, суздальский Димитриевский мон-рь), еп. Ростовский (1216 — 16 сент. 1229). Сведения о К. сохранились в летописных памятниках Сев.-Вост. Руси, прежде всего ростовских. Возможно, К. принял постриг в *суздальском во имя вмч. Димитрия Солунского мон-ре*. В 1216 г. стал преемником умершего Ростовского еп. *Пахомия*. Ростовская епархия при К. включала территорию Ростовского, Ярославского, Угличского княжеств, частично *Владимирского вел. княжества*. В 1216–1218 гг., когда Владимиром-на-Клязьме завладел кн. св. *Константин Всеволодович*, церковная власть К., по всей видимости, распространялась и на столицу вел. княжения, т. к. после поражения Владимирского вел. кн. мч. *Георгия* (Юрия) *Всеволодовича* в битве на Липице (21 апр. 1216) Владимирский и Суздальский еп. св. *Симон* вместе с кн. Георгием поки-

нул Владимир-на-Клязьме (еп. *Симон* вернулся «опять в свою епископию» в февр. 1218, после возвращения *Георгия Всеволодовича* на великокняжеский стол). 25 авг. 1217 г. в присутствии Владимирского вел. кн. *Константина Всеволодовича*, его детей святых *Василия* (*Василька*),



Поставление Кирилла I во епископа Ростовского. Миниатюра из Лицевого летописного свода.

70-е гг. XVI в.

(РНБ. F.IV.233. Л. 775 об.)

Всеволода (Иоанна) и *Владимира* (Димитрия) Константиновичей и бояр К. освятил на княжеском дворе в Ростове каменную ц. во имя св. князей *Бориса* и *Глеба*. В городе был устроен большой пир, на котором князь «учреди люди» и «многу милостыню створи к убогим» (ПСРЛ. Т. 1. Вып. 2. Стб. 442; *Присёлков*. 2002. С. 304). Осенью 1217 г. приехавший во Владимир-на-Клязьме Полоцкий епископ (неизвестный по имени) принес вел. кн. *Константину* *Всеволодовичу* привезенные из Никеи священные реликвии — «етеру часть от Страстии от Господень», частицу руки мч. *Лонгина* сотника и части мощей св. *Марии* *Магдалины* (ПСРЛ. Т. 1. Вып. 2. Стб. 441). В торжественной встрече реликвий участвовал К. В день памяти *Лонгина* сотника (16 окт.) К. в присутствии великокняжеской семьи, бояр и духовенства торжественно перенес раку с частицами мощей мч. *Лонгина*, хранившуюся в Вознесенском мон-ре за Золотыми воротами, в придворный *Димитровский собор*.

2 февр. 1218 г. вместе с членами княжеской семьи, горожанами, игуменами и иноками К. участвовал в отпевании и погребении во Владимирском Успенском соборе вел. кн.



Константина Всеволодовича (Ростовский епископ упомянут в Троицкой летописи без имени), тогда же вдова князя кнг. Агафия Мстиславна приняла монашеский постриг. Незадолго до смерти вел. кн. Константин передал Ростовское княжение сыну Васильку. 24 янв. 1221 г. кнг. Агафия Мстиславна умерла, была похоронена в ростовском Успенском соборе; при описании погребения летописец не упоминает К. 6 авг. 1224 г. в присутствии кн. Всеволода Константиновича К. освятил в Ярославле каменный Спасо-Преображенский собор, к-рый ранее «заложил благоверный князь Костянтин» (ПСРЛ. Т. 1. Вып. 2. Стб. 447). 14 марта 1227 г. во владимирском Успенском соборе Киевский митр. *Кирилл I (II)* с 4 епископами хиротонисал Владимирского, Суздальского и Переяславского еп. сщмч. *Митрофана*. Имена архиереев в летописи не названы; возможно, К. участвовал в хиротонии. К этому времени осложнились отношения между К. и Владимирским вел. кн. Георгием Всеволодовичем. Летописцы не упоминают К. в связи со свадьбой ростовского кн. Василька Константиновича и Марии, дочери черниговского кн. мч. *Михаила Всеволодовича* (этот брак был инициативой Владимирского вел. князя).

В 1229 г. переяславский кн. св. *Ярослав (Феодор) Всеволодович*, «слушая неких лести», замыслил «противиться» своему старшему брату вел. кн. Георгию Всеволодовичу и вступил в союз с племянниками Васильком, Всеволодом и Владимиром Константиновичами. Угроза усобицы не осуществилась благодаря действиям вел. князя, устроившего в Суздале съезд, где князья «исправивше все нелюбье межю собою» и признали политическое первенство Георгия Всеволодовича. 7 сент. 1229 г. князья целовали крест, на следующий день участвовали в торжествах по случаю праздника Рождества Пресв. Богородицы у Владимирского еп. *Митрофана*. Поскольку владения большинства князей, выступивших против Георгия Всеволодовича, входили в состав Ростовской епархии, К. скорее всего должен был участвовать в разрешении конфликта. Однако источники об этом не сообщают. Более того, 7 сент. 1229 г., в день княжеского съезда, над Ростовским епископом состоялся суд. По решению переяславского кн. Ярослава Все-



Ростовский еп. Кирилл I принимает постриг в схиму и раздает именование. Миниатюра из Лицевого летописного свода. 70-е гг. XVI в. (РНБ. F.IV.225. Л. 260 об.)

володовича К. был лишен большей части своего имущества: «...все богатство отъяся от него некакою тяжею» (по-видимому, на территории Переяславского княжества, входившего во Владимиро-Суздальскую епархию, находились владения Ростовского архиерея). В ходе суда выяснилось, что К. был не просто «богат zelo кунами, и селы, и всем товаром, и книгами», но «так же богат всем, как ни един [е]пископ быв в Суждальстеи области». К. оставил кафедру и вернулся в суздальский Димитриевский монастырь, желая «лечити свою немочь, яже бе ему внутри» (у него «лице изменилось, акы почернело от недуга, устне отолстели и нос»). 16 сент. 1229 г. епископ принял схиму с именем Кириак, оставшееся у него имущество раздал «любимым и нищим» (Там же. Стб. 452). Возможно, уход К. с кафедры был обусловлен тем, что Ростовский епископ являлся одним из инициаторов выступления князей во главе с Ярославом Всеволодовичем против Владимирского вел. князя, и после разрешения конфликта архиерей лишился епархии. Очевидно, после ухода К. Ростовская епархия временно была подчинена Владимирскому еп. *Митрофану*, сыгравшему важную роль в примирении князей. К. умер в суздальском Димитриевском мон-ре и там же был похоронен. (В Тверской летописи 30-х гг. XVI в. сообщается, что К. управлял Ростовской епархией «40 лет без трех» — ПСРЛ. Т. 15. Стб. 481; по-видимому, это утверждение вызвано ошибочным прочте-

нием переписчиками кириллической цифири.)

Одной из главных заслуг К. было строительство и отделка кафедрального Успенского собора в Ростове. Еще при жизни К., 25 февр. 1230 г., его преемник Ростовский еп. св. *Кирилл II* освятил этот храм и продолжил его украшение. С деятельностью К. связывают оживление книгописания в Ростове в нач. XIII в. Он упоминается в выходных записях 2 кодексов. 21 мая 1219 (или 1222) г. в Ростове Феофан и Алексей окончили переписку Жития еп. Нифонта Констанцкого по заказу К. (РГБ. Ф. 304/1. № 35. Л. 175б); 22 окт. 1220 г. завершилась работа над списком Толкового Апостола (ГИМ. Син. № 7. Л. 241 об.). Исследователи считают, что в Ростове в кон. XII — 30–40-х гг. XIII в. были переписаны Троицкий (Лаврский) Кондакарь (РГБ. Ф. 304/1. № 203), *Успенский сборник* (ГИМ. Усп. № 4), Златоструй с Торжественником (РНБ. Ф.п.1.46), Пандекты Никона Черногорца (ЯИАМЗ. № 15583), Учительное Евангелие Константина, пресв. Болгарского (ГИМ. Син. № 262), Слова Ипполита, еп. Римского (ГИМ. Чуд. № 12), Университетское (НБ МГУ. 2. Ag. 80) и Спасское (ЯИАМЗ. № 15690) Евангелия. Ростовские рукописи 1-й трети XIII в. отличались большим форматом и особенностями в украшении. После суда над К. эти книги остались в Ростове, по-видимому, хранились в б-ке ростовского Успенского собора. При К. в Ростове продолжалась летописная работа, отразившаяся в Лаврентьевской летописи (великокняжеский свод 1305 г.). Большое внимание летописец уделял деятельности ростовских князей: Константина Всеволодовича и его старших сыновей Василька и Всеволода. Летописец времени К. порицал князей Георгия и Ярослава Всеволодовичей за отказ признать старейшинство их брата Константина, к-рого он в обширном некрологе прославил как устроителя и просветителя Ростовской земли.

Имя К. было записано в синодиках, в к-рых он иногда поминается как Кириак, что породило путаницу в ряде источников. В неск. летописцах (ПСРЛ. Т. 27. С. 296; Т. 28. С. 258; Т. 42. С. 165), в синодиках Вологодского архиерейского дома 80-х гг. XVI в., Ростовского архиерейского дома 1656 г. и ростовского Успенского собора сер.— 2-й пол. XVII в.



среди Ростовских архиереев XIII в. упоминаются Кириак и дважды Кирилл (РНБ. Погод. № 1596. Л. 163; ЯИМЗ. № 15585. Л. 98 об., 99; ГМЗ «Ростовский Кремль». Р–225. Л. 93; Там же. Р–226. Л. 9 об.— 10 и др.). В Вологодском соборном синодике 1-й трети XVI в., одним из источников к-рого, очевидно, был несохранившийся Ростовский соборный синодик, К. назван «бл[а]же[н]ным и пр[и]снопамятным еп[и]с[ко]пом Ростовским» (РНБ. Погод. № 1596. Л. 163).

Ист.: ПСРЛ. Т. 1. Вып. 2. Стб. 439, 441, 442, 447, 452–454, 458; Т. 18. С. 22, 49, 52–54; Т. 23. С. 66; Т. 24. С. 87, 91, 92; Т. 25. С. 114, 121, 123, 126; Т. 42. С. 165; *Присёлков М. Д.* Троицкая летопись: Реконструкция текста. М.; Л., 1950. СПб., 2002². С. 302, 304–305, 308, 309.

Лит.: *Соболевский А. И.* Остатки библиотеки XIII в. // Библиограф. СПб., 1889. № 6/7. С. 144–145; *он же.* Мат-лы и исследования в области слав. филологии и археологии. СПб., 1910. С. 205–207. (СБОРЯС; Т. 88. № 3); *Ухова Т. Б.* Миниатюры, орнамент и гравюры в собр. В. М. Ундольского // Зап. ОР ГБЛ. М., 1956. Вып. 18. С. 115; *Бережков Н. Г.* Хронология рус. летописания. М., 1963. С. 21, 26, 96, 104, 316; *Гольищенко В. С.* К гипотезе о ростовской библиотеке XIII в. // Исследования по лингвистическому источниковедению. М., 1963. С. 45–64; *Лимонов Ю. А.* Летописание Владимиро-Суздальской Руси. Л., 1967. С. 108, 109, 174–175; *Князевская О. А.* О ростовских рукописях нач. XIII в. // Проблемы истории и диалектологии славянских языков: Сб. ст. к 70-летию В. И. Борковского. М., 1971. С. 145–153; *она же.* Рукопись Евангелия XIII в. из собрания Московского ун-та // Рукописная и печатная книга в фондах НБ Московского ун-та. М., 1973. Вып. 1. С. 5–18; *она же.* Об одной рукописи ростовской книгописной мастерской XIII в. // АЕ за 1973 г. М., 1974. С. 183–187; *Вздорнов Г. И.* Искусство книги в Др. Руси: Рукописная книга Сев.-Вост. Руси XII – нач. XV в. М., 1980. С. 22–29; СКРК, XI–XIII. № 174. С. 194–197; № 196. С. 221–222; № 204. С. 227–228; *Творогов О. В.* Кирилл (ум. 1230 г.) // СККДР. 1987. Ч. 1. С. 221–222 [Библиогр.]; *Шапов Я. Н.* Государство и Церковь Др. Руси, X–XIII вв. М., 1989. С. 52, 186, 202, 211; *Столярова Л. В.* Древнерус. надписи XI–XIV вв. на пергаменных кодексах. М., 1998. С. 91, 96, 99, 222–233, 294–296; *она же.* Свод записей писцов, художников и переплетчиков древнерус. пергаменных кодексов XI–XIV вв. М., 2000. № 99–100. С. 108–113, 449; *Турилов А. А.* К истории ростовского владычного скриптория XIII в.: Старые факты и новые данные // Хризограф. М., 2009. Вып. 3. С. 238–252; *Столярова Л. В., Кашианов С. М.* Книга в Др. Руси (XI–XVI вв.). М., 2010. С. 10, 48, 59, 160, 207–209, 212, 213, 215, 216, 219–223, 366; *Анхимова Ю. В., Кузьмин А. В., Рыков Ю. Д.* Опыт выявления региональных рукописей в фондах РГБ и создания «Перечневой описи рукописей ростово-ярославского происхождения в [не] территориальных собраниях РГБ» // Рукописные памятники Ростово-Ярославской книжности: Методика взаимодействия столичного и регион. библиотеч. центров по выявлению и описанию рукописей регион. книжно-рукоп. традиции. Ярославль, 2011. С. 26, 64–65.

А. В. Кузьмин

КИРИЛЛ II († 21.05.1262, Ростов), свт. (пам. 23 мая — в Соборе Ростово-Ярославских святых, 23 июня — в Соборе Владимирских святых), еп. Ростовский. Сведения о святителе сохранились в летописных памятниках Сев.-Вост. Руси, прежде всего ростовских. Вероятно, К. принял постриг во *владимирском* в честь *Рождества Пресв. Богородицы мон-ре*.



Свт. Кирилл II, епископ Ростовский.
Фрагмент иконы
«Собор Ростовских святых».
Кон. XIX — нач. XX в.
(ц. Толгской иконы Божией Матери,
Ростов)

После того как 14 марта 1227 г. настоятель обители сщмч. *Митрофан* был хиротонисан во епископа Владимирского и Суздальского, К. стал игуменом мон-ря. При К. Рождественский мон-рь получил статус *архимандритии*, его настоятель стал главой черного духовенства Владимира-на-Клязьме. В качестве владимирского архимандрита К., по всей видимости, вместе с Владимирским еп. Митрофаном, Владимирским вел. кн. мч. *Георгием (Юрием) Всеволодовичем*, черным и белым духовенством и горожанами в 1230 г. участвовал в торжественной встрече во Владимире-на-Клязьме перенесенных из Волжской Булгарии мощей мч. *Авраамия Болгарского*.

В сент. 1229 г. Ростовский еп. *Кирилл I* оставил кафедру. В нач. апр. 1230 г. ростовские князья святые *Василий (Василько)*, *Всеволод (Иоанн)* и *Владимир (Димитрий)* Константиновичи обратились к Владимир-

скому вел. кн. Георгию, чтобы он «пустил на епископство Ростову» К., «игумена и архимандрита монастыря святых Богородица Рождества» (ПСРЛ. Т. 1. Вып. 2. Стб. 453). В Типографской летописи кон. XV в. события, предшествовавшие поставлению К., описываются иначе. 25 февр. 1230 г. в Ростове состоялась перенос мощей свт. *Леонтия* Ростовского из ц. св. Иоанна Предтечи в Успенский собор, в тот же день «причетник» К. в присутствии кн. Василька Константиновича и ростовских бояр освятил собор. Затем К. вернулся во Владимир-на-Клязьме, 14 апр. 1230 г. был отпущен вел. князем в Ростов, где его встретили княжеская семья, бояре, духовенство и горожане (Там же. Т. 24. С. 92). Летом 1230 г. во Владимир-на-Клязьме прибыли Киевский митр. *Кирилл I (II)*, Черниговский еп. *Порфирий II*, игум. киевского Спасо-Преображенского монастыря на Берестове *Петр Акеревич* и «ин муж». К. не назван в летописи среди представителей черного духовенства, встречавших митрополита (Там же. Т. 1. Вып. 2. Стб. 455–456).

Весной 1231 г. К. был послан для совершения епископской хиротонии в Киев. В сообщении об этом событии летописец назвал К. духовником ростовского кн. Василька Константиновича. 6 апр. в киевском Софийском соборе состоялась хиротония К.; в ней участвовали митр. *Кирилл I*, епископы *Порфирий Черниговский*, *Алексий Полоцкий*, неизвестные по именам *Белгородский* и *Юрьевский (Алексий?)* архиереи. В это время в Киеве был съезд рус. князей; на хиротонии К. присутствовали Киевский вел. кн. *Владимир (Димитрий) Рюрикович*, южнорус. князь и бояре, настоятели киевских мон-рей и «от Чернигова *Иоанн*, игумен мученичьи». Большой пир состоялся в Киево-Печерском монастыре (см. *Киево-Печерская лавра*). Вскоре митрополит отпустил К. в Сев.-Вост. Русь «со многою честью», 18 мая 1231 г. в Ростове торжественно встречали новопоставленного епископа.

Летописец сообщает, что К. как «истинный пастырь пас стадо люди земля Ростовская с кротостью», управлял Ростовской епархией, подражая своим предшественникам, не только «словом уча, но и делом кажа... многы добродетели показа, якоже истинный святитель» (Там же.

Стб. 476, 456–459). 14 авг. 1231 г. К. «великим священем» освятил Успенский собор в Ростове и устроил празднование, на котором присутствовали все правители Ростовской земли с семьями. Архиерей приложил много усилий к украшению собора. Сравнивая заслуги свт. Леонтия Ростовского и К., летописец отмечал, что первый «просвети святым крещением град Ростов», а второй украсил Успенский собор «иконами многоценьными, ихже несть мощи и сказати, и спред полы, рекше пелены». Тщанием К. в храме появились «кивота 2 многоценна», а «индитью многоценну» епископ «доспе на святей тряпезе, ссуди ж и рипидьи, ино много множество всяких оузорочей». Помимо этого епископ «причини же двери церковныя прекрасны, яже наричются Златыя, сушая на полуденной стране» (Там же. Стб. 457–458). Возможно, к изготовлению золоченых дверей в ростовском Успенском соборе могла быть причастна артель мастеров, которая в 30-х гг. XIII в. работала над воротами в суздальском соборе Рождества Пресв. Богородицы, расписанными по меди техникой «огневого золочения». Между 1231 и 1236 гг. К. вложил в Успенский собор «кресты честныя, многы мощи святых в раках прекрасных в заступленье, и покров, и оутверженье граду Ростову, и христороубцю князю Василькови, и княгине его, и сынови его Борису» (Там же. Стб. 458). Вероятно, часть чудотворных икон и мощей Ростовский епископ мог получить в 1231 г. в Киеве от митрополита и в Киево-Печерском мон-ре.

В нач. 30-х гг. XIII в. К., по-видимому, участвовал в семейных торжествах ростовских князей: 24 июля 1231 г. у кн. Василька Константиновича и кнг. Марии Михайловны родился сын Борис, вскоре он был крещен, летом 1236 г. родился и был крещен св. *Глеб Васильевич*, летом 1232 г. состоялась свадьба угличского кн. Владимира Константиновича.

В февр.—марте 1238 г., во время монг. нашествия, К. укрылся на Белоозере. Весной этого года на месте битвы рус. войск с монголами на р. Сить (4 марта) по инициативе К. были предприняты поиски останков вел. кн. Георгия Всеволодовича, погибшего на поле боя. После обнаружения тела вел. князя К. совершил его погребение в ростовском Успенском соборе. По повелению К. и кнг.

Марии Михайловны в Ростов также было привезено обнаруженное в Шеренском лесу тело ростовского кн. Василька Константиновича, плененного монголами во время битвы



Обретение еп. Кириллом II останков вел. кн. Георгия. Миниатюра из Лицевого летописного свода. 70-е гг. XVI в. (РНБ. F.IV.225. Л. 333 об.)

на Сити и вскоре убитого. Останки князя были похоронены в Успенском соборе. Несомненно по благословению К. в городах и селах Сев.-Вост. Руси весной 1238 г. было организовано отпевание и погребение погибших во время нашествия монголов. В Ярославле массовые захоронения совершались во 2-й пол. апр.—мае 1238 г. (*Эгволатова А. В. и др.* Массовое средневековое захоронение в Ярославле: (Предварительные результаты) // КСИА. 2010. Вып. 224. С. 106–114).

Осенью 1239 г. по приказу Владимирского вел. кн. св. *Ярослава (Феодора) Всеволодовича* состоялся перенос останков Георгия Всеволодовича во Владимир-на-Клязьме. Погребение князя во владимирском Успенском соборе совершили К., архим. владимирского Рождество-Богородицкого мон-ря Дионисий, «игумени, и попове, и черноризци». На похоронах вел. кн. Георгия присутствовали его братья вел. кн. Ярослав и суздальский кн. *Святослав (Гавриил) Всеволодович*, а также «князи рустии» и «весь град Володимерь» (ПСРЛ. Т. 1. Вып. 2. Стб. 467; Т. 25. С. 130). Роль Ростовского епископа в этих событиях не была случайной. После гибели 7 февр. 1238 г. Владимирского еп. Митрофана К. в 1238–1251 гг. управлял Владимирско-Суздальской епархией и восстанавливал

правосл. приходы в Сев.-Вост. Руси (в частности, летом 1239 освятил ц. Бориса и Глеба в Кидекше).

После смерти в 1246 г. Ярослава Всеволодовича Владимирский великокняжеский стол занял его брат Святослав. Сыновья Ярослава были недовольны полученными от него уделами. В 1247 г. св. *Александр Ярославич Невский* вслед за братом Андреем отправился к хану Батю, затем в ставку вел. ханов в Каракорум, откуда вернулся в кон. 1249 г., получив ярлык на «Кыев и всю Русскую землю», вел. князем Владимирским стал Андрей Ярославич. Возможно, в 1248 г. К. венчал в ростовском Успенском соборе кн. Бориса Васильковича и муромскую кнг. Марию Ярославну, двоюродную сестру по матери кн. Александра Невского (*Кузьмин А. В.* Генеалогия муромских князей в XIII—сер. XIV вв.: Факты и гипотезы // Уваровские чт., 8-е: Мат-лы Всерос. науч. конф. Владимир, 2012. С. 164–168). Зимой 1248/49 г. К. возглавил отпевание во владимирском Успенском соборе погибшего в битве с литовцами на р. Протве кн. Михаила Ярославича Хоробрига. К. участвовал в отпевании там же умершего 27 дек. 1249 г. угличского кн. Владимира Константиновича, в нач. янв. 1250 г.— в его погребении в Спасо-Преображенском соборе Углича. В нач. февр. 1250 г. К. отпел скончавшегося во Владимире-на-Клязьме ярославского кн. св. *Василия Всеволодовича*, 20 февр. участвовал в его похоронах в Успенском соборе Ярославля.

Вместе с Киевским митр. св. *Кириллом II*, в 1250 г. прибывшим во Владимир-на-Клязьме, К. зимой 1250/51 г. венчал важный политически, но сомнительный с канонической т. зр. брак Владимирского вел. кн. Андрея Ярославича и дочери галицко-волынского кн. *Данила Романовича*, бывших двоюродными братом и сестрой. В мае 1251 г. вместе с митр. Кириллом II К. приехал в Новгород, 25 мая оба архиерея приняли участие в хиротонии *Далмата* во архиепископа Новгородского. Летом 1251 г., во время тяжелой болезни кн. Александра Невского, его «Бог помилова... и молитва отца его Ярослава, и блаженнаго митрополита, и епископа Кирила» (*Присёлков*. 2002. С. 323). В мае 1252 г., во время «Неврюевой рати», К. находился в Ростове, 2 мая в присутствии князей Бориса и Глеба Васильковичей



Ростовский еп. Кирилл II в Орде
исцеляет ханского сына.
Клеймо иконы «Прп. Петр,
царевич Ордынский, в житии».
Кон. XVII – 1-я четв. XVIII в. (ГМЗРК)

освятит ц. во имя святых Бориса и Глеба. По-видимому, К. принял участие в торжествах по случаю рождения у кн. Бориса сыновей Дмитрия (11 сент. 1253) и Константина (30 июля 1254). Зимой 1257 г., вероятно, К. крестил в Ростове знатную монголку, жену белозерского кн. Глеба Васильковича, с к-рой князь приехал на Русь из Монголии; в крещении она получила имя Феодора. В том же году монголы переписали население Сев.-Вост. Руси и обложили его налогами, от к-рых было освобождено духовенство. К. благословил кн. Александра Невского на поездку в Новгород вместе с ордынскими чиновниками для проведения переписи.

Осенью 1258 г. князья Борис и Глеб Васильковичи вернулись из Орды на Русь и были торжественно встречены ростовцами и К. В летописи не отмечены поездки К. в Орду, но о них сообщается в составленном не позднее посл. трети XV в. Житии св. Петра, царевича Ордынского (*Мельник А. Г.* К вопросу о времени возникновения «Повести о Петре, царевиче Ордынском» // ТОДРЛ. 2003. Т. 53. С. 626–627). К. ездил к хану Берке (1257–1266). Хан предоставил К. «ежего требует» и наложил на ярославских князей обязанности давать «годовые оброки на гроб его» (гробницу св. Леонтия Ростовского в ростовском Успенском соборе). После того как К. исцелил ханского сына, Берке приказал «давати владыче оброки годовнии в дом Святыя Богородица». Послушав поучения К., принял крещение племянник хана (см. *Петр*, прп., царевич Ордынский).

В «Повести...» содержится указание, что в ростовском Успенском соборе при К. за богослужением один клирос пел по-славянски, второй – по-гречески. К. не всегда мог противодействовать переходу из Православия в ислам подчиненных ему людей. Мусульманином стал бывш. мон. Зосима, в нач. 1262 г. он был убит во время восстания в Ростове против ордынских сборщиков дани.

В 1259 г., возвращаясь из Новгорода, кн. Александр Ярославич посетил в Ростове князей Бориса и Глеба Васильковичей и К. В среду на Страстной неделе они вместе молились в Успенском соборе, где вел. князь «кляняся святеи Богородици, и целова крест честный, и кляняся епископу Кирилу», благодаря его за молитвы о здоровье; перед отъездом во Владимир-на-Клязьме вел. князь дал ростовским правителям и архиерею «честь и дары многы» (ПСРЛ. Т. 1. Вып. 2. Стб. 475; Вып. 3. Стб. 524). В Тверской летописи сохранились уникальные сведения о том, что вел. князь «десятину дасть святей Богородици, тако бе ему обычай» (Там же. Т. 15. Стб. 401). Очевидно, речь идет о десятине с владений кн. Александра Ярославича на территории Ростовской епархии.

В 1261 г. вел. кн. Александр Ярославич и ростовские князья Борис и Глеб Васильковичи назначили в помощь К., к-рый был «исполнен днями, в старости в глубоце и в честней добродетелней седине» (Там же. Т. 1. Вып. 2. Стб. 475–476), «причетником» Ростовской кафедры архим. *Авраамиева ростовского в честь Богоявления муж. мон-ря свт. Игнатия*. Князья «взведоша» Игнатия «благословением» митр. Кирилла II и К.

К. прославился как проповедник и духовный наставник. Чтобы послушать его поучения, в ростовский Успенский собор приходили не только миряне, но и «попы, и игумены, и весь черноризьцьскыи чин», ростовчане и жители «из окрестных градов». Одни люди, как утверждает ростовский летописец, желали слушать «оученья его еже от святых книг», другие шли, чтобы увидеть «украшенья святыя церкви Пречистыя Владычица нашея Богородици».

В годы архиерейства К. продолжалось ростовское владычное летописание, одним из центров к-рого стал Успенский собор. Уже уникальный рассказ в Лаврентьевской летописи

о поставлении К. в Киеве дает основание искать в этом памятнике следы ростовского летописания. Следует отметить и указание в Лаврентьевской летописи о том, что уцелевшие от монг. нашествия члены княжеского рода были спасены «молитвой святыя Богородицы и блаженаго епископа Кирилла» (в последующих текстах эпитет «блаженный» повторяется). Значение ростовского летописания для истории Сев.-Вост. Руси велико, особенно начиная с из-



Ростовский еп. Кирилл II
оставляет епископию свт. Игнатию.
Миниатюра из Лицевого летописного
свода. 70-е гг. XVI в.
(БАН. 31.7.30-1. Л. 25)

вестий 1246/47 г., когда после смерти Владимирского вел. кн. Ярослава Всеволодовича прекратилось великокняжеское летописание до правления вел. кн. св. *Димитрия Александровича* (1276–1294).

Вопрос о лит. деятельности К. остается открытым. В XIX в. ученые атрибутировали К. ряд древнерус. «слов» и поучений, составленных от имени «святого отца Кирилла» (*Горский А. В., прот.* Кирилл II, митр. Киевский и всея России // ТСОП. 1843. Ч. 1. С. 414–432; Поучения Кирилла, еп. Ростовского // ПС. 1859. Ч. 1. № 2. С. 244–258; *Филарет (Гумилевский)*. Обзор. 1884³. С. 56–58; *Петухов Е. В.* К вопросу о Кириллах – авторах в древней рус. лит-ре. СПб., 1887. С. 3–4, 13–16. (СБОРЯС; Т. 42. № 3); *Никольский Н. К.* К вопросу о проповеди Кирилла II, еп. Ростовского // Библиогр. летопись. СПб., 1914. Т. 1. С. 122–124). Однако совр. исследователи не видят убедительных свидетельств авторства

К. в отношении к.-л. произведений (Творогов. 1987; Старостина И. П. Поучение к собору духовенства // Письменные памятники истории Др. Руси: (Летописи, повести, хождения, поучения, жития, послания): Аннот. кат.-справ. / Ред.: Я. Н. Шапов. СПб., 2003. С. 164–166). Несомненно лишь участие К. в устройении по инициативе кнг. Марии Михайловны почитания в Ростове ее отца, Черниговского вел. кн. мч. *Михаила Всеволодовича*, погибшего в Орде в 1246 г., в связанных с этим работе над Житием князя и в строительстве посвященной Черниговским мученикам церкви.

Почитание. В Лаврентьевской летописи К. охарактеризован как «святыи» и «блаженный учительный епископ» (ПСРЛ. Т. 1. Вып. 2. Стб. 475), в Ростовском владычном своде 1419 г. он назван «блаженный... епископ» (Там же. Вып. 3. Стб. 524). Для поминания имя К. было записано в синодики Ростовской епархии (РНБ. Погод. № 1596. Л. 163; ЯИАМЗ. № 15585. Л. 98 об., 99; ГМЗ РК. Р–225. Л. 93; Р–226. Л. 10; и др.). В Вологодском соборном синодике 80-х гг. XVI в., протографом к-рого, очевидно, был несохранившийся Ростовский соборный синодик, К. назван «блаженным и приснопамятным епископом Ростовским» (РНБ. Погод. № 1596. Л. 163). «Вечная память» К. читается в пергаменном Вселенском синодике новгородского Софийского собора 2-й пол. XVI в. (РНБ. ОСПК. Фл. IV. 1. № 1). Во 2-й пол. XVII в. имя К. стали помянуть на богослужении в ц. Введения во храм Пресв. Богородицы в Ближних пещерах *Киево-Печерского* монастыря (НКПМКЗ. № 907. Л. 5). К. назван в «Описании о российских святых» (списки известны с кон. XVII в.). Архим. *Леонид (Кавелин)* включил К. в число почитавшихся в Сев.-Вост. Руси святых (*Леонид (Кавелин)*). Св. Русь. С. 160). Архиеп. *Сергий (Спасский)* указал имя святителя среди неканонизированных рус. святых (*Сергий (Спасский)*). Месяцеслов. Т. 3. С. 563); имя К. отсутствует в составленном архиеп. Сергием «Верном месяцеслове всех русских святых, чтимых молебнами и торжественными литургиями общецерковно и местно» (М., 1903). Канонизацией К. следует считать включение его имени в Собор Ростово-Ярославских святых, празднование которому было установлено в 1964 г. по инициативе Ярославско-

го и Ростовского архиеп. *Никодима (Ротова)*. Имя святителя вошло также в Собор Владимирских святых, учрежденный в 1982 г. по благословению Владимирского и Суздальского архиеп. *Серапииона (Фадеева)*. Ист.: ПСРЛ. Т. 1. Вып. 2. Стб. 453, 456–459, 465–469, 471–477; Вып. 3. Стб. 80, 304, 474, 520–521, 524; Т. 4. Ч. 1. С. 219, 230, 381; Т. 6. Вып. 1. Стб. 295, 296, 326, 327; Т. 15. Стб. 354, 359, 372, 393, 396, 401, 481; Т. 18. С. 22, 54, 57–60, 69–71; Т. 21. Вып. 1. С. 265–267, 287; Т. 25. С. 124, 125, 129, 130, 139, 141, 144, 226; НПЛ. С. 80, 304, 474; Повесть о Петре, царевиче ордунском // ПЛДР: Кон. XV – 1-я пол. XVI в. М., 1984. С. 20–37; Описание о российских святых. С. 95; *Присёлков М. Д.* Троицкая летопись: Реконструкция текста. СПб., 2002². С. 312, 317–320, 322–324, 326, 327; Путь к граду Китежу: Кн. Георгий Владимирский в истории, житиях, легендах / Исслед. и подгот. текста: А. В. Сиренов. СПб., 2003; Степенная книга царского родословия по древнейшим спискам / Ред.: Г. Д. Ленхофф, Н. Н. Покровский. М., 2007. Т. 1 (по указ.).

Лит.: *Бережков Н. Г.* Хронология рус. летописания. М., 1963. С. 90, 91, 114; *Лимонов Ю. А.* Летописание Владимиро-Суздальской Руси. Л., 1967. С. 116, 137–138, 149–151, 181; *Насонов А. Н.* История рус. летописания XI – нач. XVIII в. М., 1969. С. 123–127, 131, 193, 194, 198, 200; *Творогов О. В.* Кирилл (ум. 1262 г.) // СККДР. Вып. 1. С. 223–225 [Библиогр.]; *Шапов Я. Н.* Государство и Церковь Др. Руси, X–XIII вв. М., 1989 (по указ.); *Подскальски Г.* Христианство и богосл. лит-ра в Киевской Руси (988–1237). СПб., 1996² (по указ.); *Присёлков М. Д.* История рус. летописания XI–XV вв. СПб., 1996. С. 147–150, 155; *Муравьева Л. Л.* Рогожский летописец XV в. М., 1998. С. 47, 48; *Столярова Л. В.* Древнерус. надписи XI–XIV вв. на пергаменных кодексах. М., 1998. С. 231–232; она же. Свод записей писцов, художников и переплетчиков древнерус. пергаменных кодексов XI–XIV вв. М., 2000. С. 112; *Столярова Л. В., Кастанов С. М.* Книга в Др. Руси (XI–XVI вв.). М., 2010. С. 220–222.

А. В. Кузьмин

Иконография. Наиболее ранний известный в иконописи образ К. представлен на иконе «Прп. Петр, царевич Ордунский, с 18 клеймами жития» кон. XVII – 1-й четв. XVIII в. (ГМЗРК; из ц. Похвалы Пресв. Богородицы Петровского мон-ря в Ростове – *Вахрина В. И.* Иконы Ростова Великого / ГМЗРК. М., 2006². С. 374–380. Кат. 114). Святитель изображен в 4 клеймах: К. в Орде исцеляет сына хана Берке («[...] освятя воду и прише[д] в татары и изцели сына царева»); царевич приходит с К. в Ростов («[...] Господи святыи Божий аз размышлях о бозех царевах и родительских»); царевич в Ростове молит К. о крещении (надпись не сохр.); крещение царевича с именем Петр («И крести сего отрока святыи владыка Кирилл и нарече ему имя Петр»). В клеймах верхнего ряда фигура К. доминирует в композиции: он выше всех ростом, широкая архиерейская мантия, красная ряса, черный клобук и большой золотой нимб придают образу монументальность. В последнем клейме К. в фелони, омо-



Царевич приходит с еп. Кириллом II в Ростов. Клеймо иконы «Прп. Петр, царевич Ордунский, в житии». Кон. XVII – 1-я четв. XVIII в. (ГМЗРК)

форе и митре, слева от купели, у него длинная узкая на конце темно-русовая борода. Очевидно, икона была написана с более древней, к-рая могла появиться в ростовском Петровском мон-ре в сер. XVI в., после канонизации прп. Петра.

Неск. миниатюр, иллюстрирующих основные события жизни К., помещены в Голицынском (РНБ. F.IV. 225. Л. 333 об., 335 об., 346, 354), Лаптевском (РНБ. F.IV. 233. Л. 996–996 об.) и 1-м Остермановском (БАН. 31.7.30–1. Л. 15 об., 25, 27) томах Лицевого летописного свода 70-х гг. XVI в., где святой изображен убежденным седиными старцем, тип облачения варьируется.

На иконе «Собор Ростовских святых» кон. XIX – нач. XX в. из ц. Толгской иконы Божией Матери в Ростове изображены мн. местночтимые святители. К. в фелони и омофоре, с благословляющей двуперстно правой рукой и с Евангелием в левой представлен во 2-м ряду в центральной части слева. Его облик (руся с проседью борода, немного сужающаяся на конце) близок к изображению на иконе кон. XVII – 1-й четв. XVIII в. Голова не покрыта, волосы короткие и волнистые, над нимбом надпись: «св. Кирилл епископ[п]».

Кроме того, К. изображался в житийной иконографии блгв. вел. кн. Георгия (Юрия) Всеволодовича – в сцене обречения его тела после сражения 4 марта 1238 г. на р. Сить, когда рус. войска потерпели поражение от монголо-татар. Возвращаясь с Белоозера, К. пришел на поле сражения и предал земле погибших православных воинов, отыскал тело блгв. вел. кн. Георгия и перенес его в Ростов. Этот сюжет представлен, в частности, в росписи Успенского собора во Владимире (1882–1884; палехская артель Н. М. Софонова): К. в светлых епископских одеждах, окруженный духовенством

и народом, стоит над группой почивших ратников. Иначе эта композиция решена в графических книжных иллюстрациях, наиболее ранний пример — литография И. С. Шедровского, отпечатанная по рисунку Б. А. Чорикова ок. 1836 г.: «Тело убитого вел. кн. Георгия найдено еп. Кириллом, 1238 г.» (Живописный Карамзин, или Рус. история в картинах / Изд.: А. Прево. СПб., 1836. Ч. 1. Ил. 60). Здесь К. изображен фронтально в архиерейской мантии и клобуке с кадиллом в руке. Один из листов в альбоме рисунков худож. В. П. Верещагина «История Государства Российского в изображе-



Крещение царевича.
Клеймо иконы «Прп. Петр,
царевич Ордынский, в житии».
Кон. XVII — 1-я четв. XVIII в. (ГМЗРК)

ниях державных его правителей» (СПб., 1890. Л. 27) имеет сопроводительный текст: «По смерти брата, Константина Всеволодовича, вернув великокняжеский престол, Юрий Всеволодович пал в битве на берегу Сити, при вторичном нашествии Монголов, и найден Епископом Ростовским Кириллом в куче тел обезглавленным». Художник изобразил момент, когда К. в монашеских одеждах стоит на коленях перед обезглавленным телом св. князя.

Лит.: Вахрина В. И. Икона «Преподобный Петр, царевич Ордынский, в житии» // ПКНО, 2002. М., 2003. С. 332–350; она же. Изображения местночтимых ростовских святых в иконописи // ИКРЗ, 2002. Ростов, 2003. С. 214–223.

В. И. Вахрина

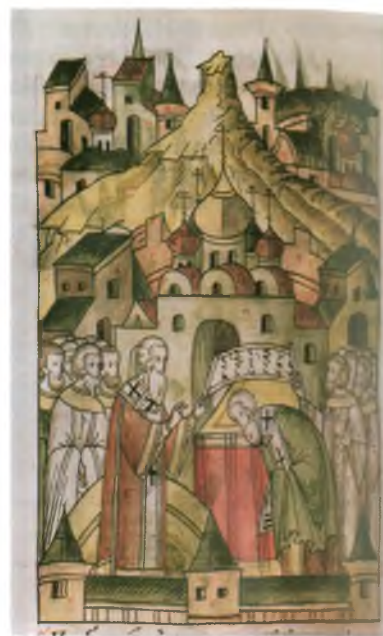
КИРИЛЛ III († зима 1538/39 (?), Ростов), архиеп. Ростовский и Ярославский. Ок. 1511 г. К. стал архимандритом *Евфимиева суздальского в честь Преображения Господня муж. мон-ря*. В его настоятельство в мон-ре велось каменное строительство, обитель пользовалась по-

кровительством вел. кн. *Василия III Иоанновича*. При копании рвов для фундамента Преображенского собора были обретыены мощи прп. *Евфимия Суздальского*, о чем К. известил Суздальского еп. Симеона (Стремоухова (Безбородого)). Это произошло, вероятно, 4 июля 1514 г. О начале возведения каменного Преображенского собора в 1514 г. косвенно свидетельствует выданная 14 мая этого года жалованная льготная грамота вел. кн. Василия III, на год освобождающая ряд владений мон-ря от выплаты податей в великокняжескую казну (АСЕМ. С. 25–26. № 8). Большой объем привилегий, предоставленных на краткий срок, говорит о том, что мон-рь нуждался в средствах для проведения работ. Аналогичная грамота была выдана К. вел. князем 22 июля 1523 г., накануне начала возведения в Евфимиевом мон-ре каменной ц. во имя прп. Иоанна Лествичника (Там же. № 20. С. 49). Окончание строительства Преображенского собора следует отнести к 1517–1518 гг.; после освящения в храме была сооружена рака для мощей прп. Евфимия, К. позаботился и о написании в кон. 10-х — нач. 20-х гг. XVI в. краткой редакции Жития прп. Евфимия.

27 янв. 1512 г. митр. *Варлаам* выдал льготную жалованную грамоту о невзимании митрополичьей дани с приписного к Евфимиеву суздальскому монастырю храма во имя свт. Василия Кесарийского в Гороховецком у. (РИБ. Пг., 1915. Т. 32: Архив П. М. Строева. Т. 1. Стб. 139–140. № 83; АСЕМ. С. 24–25. № 7). Братия мон-ря во главе с К. спорила с соседями, отстаивая границы монастырских владений, получала при этом поддержку вел. князя; во владениях мон-ря происходило межевание угодий (АСЕМ. С. 27. № 10; С. 28–31. № 12, 13; С. 47–48. № 18; С. 51–52. № 23). По просьбе К. вел. кн. Василий III вступился за мон-рь в связи с притязаниями со стороны приказчика кн. Б. И. Горбатого (РИБ. Т. 32. С. 26. № 9). Все эти документы говорят как о расположении вел. князя к архимандриту и мон-рю, так и о том, что К. принадлежал к тем кругам духовенства, к-рые были сторонниками сохранения у мон-рей земельной собственности (см. *Иосифляне*).

11 марта 1526 г. Московский и всея Руси митр. *Даниил* возглавил хиротонию К. во архиепископа Ростовского и Ярославского; в хиротонии,

вероятно, принял участие и поставленный 4 марта в архиепископа Новгородского и Псковского свт. *Макарий* (впосл. митрополит Московский и всея Руси). Другие иерархи, по-



Митр. Даниил
поставляет Кирилла III
во архиепископа Ростовского.
Миниатюра
из Лицевого летописного свода.
70-е гг. XVI в.
(РНБ. F.IV.232. Л. 864 об.)

ставленные в 1525–1526 гг. (*Васиан (Топорков)*, свт. Макарий), были иосифлянами, в этом ряду следует, возможно, рассматривать и поставление К. В пользу этого говорят хлопоты *Васиана (Патрикеева)*, видного представителя *нестяжателей*, об освобождении *Ниловой Сорской пуст.* от власти Ростовского архиепископа; 14 сент. 1526 г. вел. кн. Василий III вывел Сорскую пуст. из юрисдикции Ростовского владыки (ААЭ. Т. 1. С. 145. № 173; РИБ. Т. 32. № 181).

5 февр. 1531 г. К. вместе с др. иерархами ходатайствовал перед государем за кн. Ф. М. Мстиславского, который обвинялся в том, что хотел отъехать к польск. королю (ДРВ. 1788². Ч. 3. С. 76; СГД. Ч. 1. С. 439–443). Пребывание К. в Москве позволяет предположить его участие в Соборе, заседания к-рого начались 11 мая. Собор был созван для осуждения *Васиана (Патрикеева)* и его нестяжательских взглядов; на нем же произошло вторичное осуждение прп. *Максима Грека*. 3 сент. 1532 г. К. принял участие в соборном

освящении новопостроенной *Вознесения Господня церкви в Коломенском*, подмосковной резиденции Московских вел. князей; освящение возглавил митр. Даниил, присутствовали вел. кн. Василий III, 2-летний наследник *Иоанн IV Васильевич*, вел. кнг. *Елена Васильевна*, братья вел. князя, члены Боярской думы.

Известен ряд грамот К. времени его архиерейства. 25 июня 1526 г. архиепископ дал жалованную грамоту Феодосию, игум. *Кириллова Белозерского в честь Успения Пресв. Богородицы муж. мон-ря*, к-рой освободил приписные к обители сельские храмы от уплаты владычных податей (РИБ. Т. 32. Стб. 180. № 110). В янв. 1533 г. К. дал аналогичную жалованную грамоту Ферапонту, игум. *Ферапонтова Белозерского в честь Рождества Пресв. Богородицы муж. мон-ря*, об освобождении от дани священнослужителей и приписных к мон-рю сельских храмов и о неподсудности их владычным десятиникам (ААЭ. Т. 1. С. 145. № 176). 29 дек. 1534 г. К. подписал ставленную священническую грамоту Василию Евстафьевичу (РИБ. Т. 32. Стб. 239–240. № 132). В июне 1535 г., находясь на Ростовском подворье в Дорогомилове под Москвой, К. выдал жалованную грамоту причту Афанасиевского храма в Усолье (ныне Сольвычегодск) (ГАВО. Науч.-справ. б-ка. № 7846. Л. 8 об.). Архиепископ отправил грамоту в Вел. Устюг протопопу Успенской ц. Дементию о том, что «попом церкви не свящати без соборнаго протопопа, и без священника, и без диакона без соборнаго» (РИБ. 1890. Т. 12. Ч. 1. Стб. 123–125). Годами архиерейства К. датируется владычная отпись митр. Даниилу с обязательством не вступаться в митрополичьи езы (рыболовные угодья) на р. Шексне (АФЗХ. Ч. 1. С. 253–254. № 303). По благословению К. инок Пахомий составил в 1526–1533 гг. Житие св. ярославских князей Василия и Константина Всеволодовичей. Имя К. встречается в приписках к рукописям того времени (Кюсс. 2001. С. 181, 301; Востоков А. Х. Описание. Рус. и словенских рукописей Румянцевского музея. СПб., 1842. С. 245).

В 1535, 1536 и 1538 гг. К. сделал неск. вкладов деньгами и драгоценной утварью в Троице-Сергиев мон-рь (см. *Троице-Сергиева лавра*) (ВКТСМ. С. 38), передал в обитель Следованную Псалтирь. Вклады в Троице-Сер-

гиев мон-рь, по-видимому, указывают на московские связи К. Вероятно, благодаря этим связям К. смог занять Ростовскую кафедру (2 его предшественника на Ростовской кафедре были настоятелями *Симонова Нового Богородицы мон-ря*).

Отсутствие К. на поставлении Московского митр. *Иоасафа (Скрипицына)* 9 февр. 1539 г., где собрались все рус. епископы, говорит о том, что к тому времени Ростовский архиепископ, возможно, был болен или скончался. В марте 1539 г. в архиепископа Ростовского был поставлен игум. Кириллова Белозерского мон-ря Досифей.

Ист.: ААЭ. Т. 1. С. 145. № 173; С. 148. № 176; ПСРЛ. Т. 8. С. 271, 280; Т. 13. Ч. 1. С. 45, 65; Т. 20. Ч. 1. С. 404; Т. 22. Ч. 1. С. 520; АФЗХ. Ч. 1. С. 253–254. № 303; РИБ. Т. 12. Ч. 1. Стб. 123–125; ДРВ. 1775. Ч. 8. С. 24.

Лит.: Иерархи Ростовско-Ярославской паствы в преемственном порядке с 992 г. до настоящего времени. Ярославль, 1864. С. 106; *Титов А. А.* Ростовская иерархия: Мат-лы для истории Рус. Церкви. М., 1890. С. 55; *Зимин А. А.* Россия на пороге Нового времени: Очерки полит. истории России 1-й трети XVI в. М., 1972. С. 292; *Прохоров Г. М.* Пахомий (XVI в.) // СККДР. Вып. 2. Ч. 2. С. 177–178; *Кюсс Б. М.* Избр. тр. М., 2001. Т. 2. С. 355–364; *он же.* Святыни Ярославского Успенского собора в житийном сборнике XVI в. // Успенский собор в Ярославле. Ярославль, 2007. С. 181–185; *Попеску Т. А.* Рукописные книги, хранившиеся в книгохранильнице Троице-Сергиева мон-ря в 1-й пол. XVI в.: Частичная реконструкция // Троице-Сергиева лавра в истории, культуре и духовной жизни России: Мат-лы IV междунар. конф. 29 сент.–1 окт. 2004 г. М., 2007. С. 105; *Макарий (Веретенников)*, архим. Ростовский архиеп. Кирилл III (1526–1538) // ИКРЗ, 2008. Ростов, 2009. С. 115–123.

Архим. Макарий (Веретенников)

КИРИЛЛ IV (Завидов; † 7.05. 1619, Ростов), митр. Ростовский и Ярославский. Вероятно, происходил из Новгородской земли; в синодиках XVII–XVIII вв. ростовского Успенского собора указан род К. В 1580 г. стал игуменом новгородского *Антония Римлянина в честь Рождества Пресв. Богородицы муж. мон-ря*, к-рый был разорен царем *Иоанном IV Васильевичем* при разгроме Новгорода в 1570 г. При К., прибывшем в Новгород из Москвы, в обители была возобновлена монашеская жизнь по общежительному уставу; К. получал для мон-ря грамоты от царя *Феодора Иоанновича*. По преданию, камень, связываемый церковной легендой с прп. *Антонием Римлянином*, исцелил К. от отравления ядом. В игуменство К., ок. 1591 г., в Антониевом монастыре инок Нифонт составил

Похвальное слово прп. Антонию. В 1589 г. К. присутствовал на Соборе в Москве в связи с учреждением в Русской Церкви Патриаршества, когда патриархом Московским и всея Руси был избран свт. *Иов*.

31 июля 1594 г. К. стал архимандритом Троице-Сергиева мон-ря (см. *Троице-Сергиева лавра*), первой по значимости рус. обители. Многочисленные жалованные грамоты Троицкому мон-рю периода настоятельства К. (как новые, так и подтверждавшие предыдущие пожалования) несомненно свидетельствуют о царском покровительстве. 8 мая 1595 г., после челобитья К. с братией, по указу царя *Феодора Иоанновича Троице-Сергиев мон-рь*, ведший оживленную торговлю, получил право сбора таможенных пошлин в с. Клементьеве Московского у. и в г. Радонеже с уездом, пошлины были подробно регламентированы по видам товаров; 19 мая 1599 г. грамота была подтверждена царем *Борисом Феодоровичем* (ААЭ. Т. 1. С. 445–448. № 363; см. также о др. пожалованиях: ААЭ. Т. 2. С. 62. № 12 (26.02.1599); С. 69–70. № 19 (7.11.1601)). Троицкие суда, возившие рыбу с Волги, были освобождены от уплаты пошлин, освобождались от пошлин и соляные варницы монастыря в Балахне. В ряде грамот содержатся распоряжения о возвращении мон-рю отобранной у него слободы в Казани, владений во Владимирском, Дмитровском и Муромском уездах. Троицкий монастырь при К. не получал новых земельных пожалований, его владения не освобождались от налогов.

Новые трудности для обители были связаны с тем, что гос-во в 90-х гг. XVI в. предприняло писцовое описание огромной (13,5 тыс. дворов) троицкой вотчины. Хотя в нарушение уложения 1580 г. обитель продолжала получать земельные вклады, эти приобретения мон-рь при переписи смог сохранить. Ряд владений, переданных мон-рем на разных условиях светским лицам, были отобраны. Проблема возникала, когда такие земли записывались как часть троицкой вотчины и мон-рь должен был платить с них налоги. 27 нояб. 1594 г. К. и «все старцы соборные» обратились к царю с просьбой прекратить подобную практику, царь удовлетворил их просьбу. Интересы Троицкого мон-ря затрагивали и проводившиеся в 1595–1597 гг. обмена, когда у мон-ря отбирались



и раздавались в поместья заселенные и освоенные земли, а мон-рю передавали пустоши (свыше 3 тыс. четв.) с расчетом на то, что он их освоит. Важных преимуществ монастырю удалось добиться в кон. 1598 г., когда, став царем, Борис Годунов «обелил» (освободил от уплаты налогов) монастырскую пашню, а на территории Московского у. подати с нее следовало взимать по более низкой ставке, установленной для поместных земель. От нового царя Троице-Сергиев мон-рь получил ряд жалованных грамот. Владения мон-ря во мн. уездах были освобождены от губной повинности, соляные варницы в Соли Галицкой (ныне Солигалич) — от пошлин, «обелены» монастырские дворы в Свяжске и Костроме. В нач. XVII в. К. удалось вернуть мон-рю часть земель, утраченных по обмену в 1595–1597 гг.

Подпись К. стоит под утвержденной грамотой 1 авг. 1598 г. об избрании Бориса Годунова на российский престол (ААЭ. Т. 2. С. 41, 46. № 7). В настоятельство К. царь Борис неоднократно посещал Троице-Сергиев мон-рь в дни памяти прп. Сергия, делал в обитель богатые вклады деньгами и церковной утварью (не земельными владениями); в 1603 г. из Москвы в сопровождении царя был торжественно доставлен 625-пудовый колокол для монастырской звонницы.

18 марта 1605 г. патриарх Иов возглавил хиротонию К. в митрополита Ростовского и Ярославского. Возведение К. на Ростовскую кафедру в разгар 1-го этапа *Смутного времени* говорит о его близких отношениях с царем и патриархом. В 1606 г. *Лжедмитрий I* удалил К. с кафедры, архиерей вернулся в Троице-Сергиев мон-рь; по всей видимости, К. пережил осаду Троице-Сергиева мон-ря в 1608–1610 гг. польско-литов. войсками и рус. «воровскими» отрядами. На Ростовскую митрополию в мае 1606 г. был поставлен *Филарет (Романов)*; в посл. патриарх Московский). В церемонии бракосочетания Лжедмитрия I и Марины Мнишек 8 мая 1606 г. участвовал не названный в источниках по имени Ростовский митрополит, по-видимому митр. Филарет. В 1609 г. Ростов был razoren польско-литовским войском, митр. Филарет был взят в плен, сгорел архив Ростовского архиерейского дома.

В 1611–1612 гг. К. вернулся на Ростовскую кафедру по приглашению из Ярославля, к-рый стал центром 2-го ополчения. К. прибыл сначала в Ростов, через нек-рое время (не позднее 24 авг. 1612, когда он выдал ставленную грамоту) сделал своей резиденцией Ярославль, где пользовался большим авторитетом. По «Новому летописцу» (30-е гг. XVII в.), там К. «люди Божия укрепляше, и которая ссора учинитца, и начальники во всем докладываху его» (ПСРЛ. Т. 14. С. 120). Митрополит участвовал в переговорах с новгородской делегацией о признании рус. царем швед. принца Карла Филиппа (условием было выдвинуто принятие им Православия). В 1612 г. К. в Ярославле благословил 2-е ополчение на освобождение Москвы (сам он не был в походе). На рубеже 1612 и 1613 гг. он участвовал в работе правительства ополчений. «По приговору митрополита Кирилла Ростовского и Ярославского и всего освященного Собора и по совету всеа земли» было принято решение отписывать «на государев обиход» дворцовые села (Дворцовые разряды. СПб., 1850. Т. 1. Прил. № 12. Стб. 1081–1086).

После мученической кончины патриарха *Ермогена* (17 февр. 1612) К. наряду с Казанским митр. *Ефремом*, находившимся в Казани, стал одним из наиболее авторитетных рус. иерархов. В 1613 г. Ростовский митрополит принял участие в приглашении на царство *Михаила Феодоровича* Романова, находившегося в Костроме, и в его торжественной встрече в столице. Грамота, приглашавшая Михаила Феодоровича на царство, была написана от имени К. и освященного Собора. Ответные грамоты от Михаила Феодоровича и его матери инокини Марфы были адресованы «великому господину преосвященному Кириллу, митрополиту Ростовскому». К. председательствовал на прошедшем в нач. 1613 г. избирательном Земском соборе. При его участии в янв. 1613 г. была составлена грамота о пожаловании кн. Д. Т. Трубецкому Ваги (ныне г. Шенкурск) за его заслуги в освобождении страны; грамота была торжественно вручена в Успенском соборе. К. подписал грамоты о сборе доходов на содержание войска и Уложенную грамоту об избрании на царство Михаила Феодоровича. От имени К. и членов Боярской думы 25 февр. рассылались грамоты об избрании

на царство Михаила Романова. В качестве главы освященного Собора К. указан в 2 грамотах от 27 февр. 1613 г. о сборе доходов воеводами и приказными людьми на местах и о присылке денег в Москву (*Веселовский С. Б.* Акты подмосковных ополчений и Земского собора 1611–1613 гг. М., 1911. С. 128. № 106; С. 129–130. № 107).

Венчание на царство Михаила Феодоровича в Успенском соборе Московского Кремля 11 июля 1613 г. совершил не К., а Казанский митр. Ефрем, отсутствовавший в Москве во время выборов и приехавший туда вместе с новым царем. Во время венчания К. подносил митр. Ефрему крест и скипетр для вручения царю. Показательно, что власти 2-го ополчения, наметив кандидата на епископские кафедры (Суздальскую, Крутицкую), направляли их на поставление в Казань. Митр. Ефрем в кон. 1613 г. скончался, и управление Церковью перешло местоблюстителю Патриаршего престола Крутицкому митр. *Ионе (Архангельскому)*, поставленному в кон. мая 1613 г. в Москве; главой Русской Церкви официально именовался находившийся в польском плену митр. Филарет. В этих условиях К. мог удалиться в Ростовскую епархию, подвергшуюся разорению в Смутное время. В книгах Печатного приказа 1613–1615 гг., где фиксировалось взимание пошлин при выдаче жалованных грамот, никаких жалованных грамот на имя К. не отмечено. 20 сент. 1615 г. митрополит получил от царя грамоту «на домовые вотчины» (*Виденеева А. Е.* Ростовский архиерейский дом и система епархиального управления в России XVIII в. М., 2004. С. 156, 205 (Прил.: Опись Ростовского архиерейского дома 1763 г.)).

По благословию К. в 1616 г. был основан *ярославский во имя святителей Афанасия и Кирилла муж. мон-рь* в память о прекращении в Ярославле в 1612 г. эпидемии после молитв перед чудотворной иконой Нерукотворного образа Спасителя. При К. в ростовском *Борисоглебском на Устье муж. мон-ре* подвизался затворник прп. *Иринарх*; по преставлении преподобного 26 янв. 1616 г. К. благословил игум. Петра совершить погребение в ископанной прп. Иринархом при жизни пещере около Борисоглебского собора. К. похоронен в ростовском Успенском соборе у юж. стены, погребение сохранилось.



Ист.: *Титов А. А.* Синодики XVII и XVIII вв. Успенского собора. Ростов, 1903.

Лит.: Иерархи Ростовско-Ярославской паствы, в преемственном порядке, с 992 г. до наст. времени. Ярославль, 1864. С. 120–124; *Толстой М. В.* Святыни и древности Ростова Великого. М., 1866². Прил. 1. С. 12, 13; *Горский А. В., прот.* Ист. описание Св.-Троицкой Сергиевой лавры. М., 1890¹⁰. Ч. 1. С. 97–99; Летописец о Ростовских архиереях / Примеч.: А. А. Титов. СПб., 1890. С. 13; *Титов А. А.* Ростовская иерархия: Мат-лы для истории Рус. Церкви. М., 1890. С. 64–70; Ростовско-Ярославские иерархи (992–1893) // Ярославские ЕВ. 1894. № 11. Ч. неофиц. Стб. 174–176; *Любомиров П. Г.* Очерки истории нижегородского ополчения 1611–1613 гг. М., 1939⁹; *Соловьёв. История.* 1989. Кн. 4. С. 651, 655–656, 663; *Черкасова М. С.* Землевание Троице-Сергиева мон-ря в XV–XVI вв. М., 1996. С. 162–191; *Вахрина В. И.* Успенский собор Ростова Великого. М., 2012. С. 79.

В. И. Вахрина, М. В. П.

Иконография. Известны неск. изображений К., где показано его исцеление от гроба ростовского блж. Иоанна Власатого. Наиболее раннее из них представлено на иконе «Блж. Иоанн Власатый, с деисусом и клеймами чудес» 3-й четв. XVII в., находящейся у раки подвижника в ростовской ц. Толгской иконы Божией Матери. В основе сюжетных композиций — описание исцелений перед кратким Житием блж. Иоанна 2-й пол. XVII в. (Месяца ноевриа в 12 день о чудесах блж. Иоанна Милостивого, Власатого, Ростовского чудотворца // Ярославские ЕВ. 1877. № 23. Ч. неофиц. С. 179–182). О 1-м чуде сказано, что у К. в старости «отяся рука и нога, и всею плотию не владе и ослабе». К., «от места на место не могий двинутися», повелел отнести его к образу св. Иоанна Предтечи и гробу блж. Иоанна Власатого. Во время молебна при чтении Евангелия митрополит «пременился от недуга и нача в себе всем владети... и отыде от гроба здрав и радуясь». Во 2-м клейме иконы К. изображен в земном поклоне перед гробом блаженного. Митрополит облачен в малиновую архиерейскую мантию, на голове белый клобук; у него длинная коричневая борода, более узкая на конце, и широко поставленные крупные глаза. За гробом стоят мужчина-средовек в княжеском одеянии, диакон и священник. Житие с чудесами от гроба блж. Иоанна и эта икона были созданы по заказу ярославского «государева гостя» купца Михаила Гурьева (*Вахрина В. И.* К истории создания иконы «Блж. Иоанн Власатый Милостивый с чудесами от гроба святого» XVII в. // XV науч. чт. памяти И. П. Болотцевой (1944–1995): Сб. ст. Ярославль, 2011. С. 111–124).

Другое изображение с исцелением К. представлено среди 5 накладных клейм (медь, чеканка, гравировка, канфарение с серебрением и позолотой) на раке блж. Иоанна, вероятно оформленной к освящению храма в 1767 г. Клеймо размеще-

но с левой стороны в овальном картуше с надписью: «Чудо с[вя]таго Иоанна исцеление митрополита Ростовскаго Кирилла». Иконография разработана с использованием текста о чудотворениях от гроба блж. Иоанна, но мастер самостоятельно решил композицию, не ориентируясь на житийный образ. В центре представлен гроб с мощами блж. Иоанна, в ногах к-рого сидит К. с небольшой кудрявой бородой, прижимая к груди левую руку, складки его архиерейской мантии спускаются на пол. В правой части композиции в изголовье гроба стоят священник с Евангелием и диакон, над ними — Казанская икона Божией Матери. За гробом и за К. изображены др. диакон и монахи, перед митрополитом — большая дымящаяся кадильница.

Сюжет исцеления К. запечатлен также на нек-рых гравированных листах с образом блж. Иоанна с 12 чудесами. Напр., в коллекции Д. А. Ровинского хранились 2 подобных эстампа: работа П. Н. Чуваева 2-й пол. XVIII в. и ее повторение 1800 г. (*Ровинский.* Народные картинки. Кн. 4. С. 758. № 1474 А, 1474 Б; *Он же.* Словарь граверов. Стб. 749–750. № 74). Возможно, К. изображен также на некоторых картинах, эстампах и книжных иллюстрациях, посвященных событиям Смутного времени и избранию династии Романовых (см., напр.: *Ровинский.* Словарь гравированных портретов. Т. 2. Стб. 1080).

В. И. Вахрина

КИРИЛЛ II († после 1183), свт. (пам. 28 апр., в 3-ю Неделю по Пятидесятнице — в Соборе Белорусских святых), еп. Туровский, автор проповедей, поучений, молитв и канонов.

Житие. В летописях К. не упоминается. Сведения о нем содержатся в кратком Проложном житии (под 28 апр.), некоторые известия биографического характера приведены в его произведениях. Проложное житие К. сохранилось в 2 редакциях. Текст 1-го вида является первоначальным, редакция 2-го вида дополняет его рядом небольших вставок. (Важнейшие отличия редакции 2-го вида: пояснение, что г. Туров «в Русстей стране тако нарецема»; именование св. кн. *Андрея Юрьевича* «Боголюбским» (а не «Боголюбивым»); указание, что К. «канон великий о показание створе к Господу по главам азбукии».) Время написания Жития определяется по-разному. Большинство исследователей датируют памятник сер.—2-й пол. XIII в., Сон Джонг Со относит его к рубежу XII и XIII вв.,

Б. М. Клосс — к кон. XIV — нач. XV в. На послемонг. период составления Жития указывает просьба автора к святому молиться об избавлении «от безбожных агарян, присно мучащих нас». Н. В. Поньрко обосновала предположение, что Житие писалось за пределами Туровской земли. Возможно, местом его составле-



Свт. Кирилл Туровский.
Фрагмент иконы
«Собор русских святых».
Нач. XIX в. (НКПИКЗ)

ния была Сев.-Вост. Русь, на что, по видимому, указывают упоминания о кн. Андрее Боголюбском и нареченном Владимирском митр. *Феодоре* (Феодорце). По мнению О. В. Лосевой, написание Жития на Владимирско-Суздальской земле следует связывать с лит. славой К. Неслучайно, что автор Жития, хорошо знакомый с произведениями К., называет его вторым Златоустом: «Радуися, святителю честный и учителю, другии златословесный учитель нам в Руси восия паче всех!» (*Лосева.* 2009. С. 353).

Биография. К. род. и был воспитан в Турове в семье состоятельных родителей. Богатству и славе он предпочел изучение Божественного Писания. Приняв иноческий постриг, К. в мон-ре не только удручал свое тело постом и служением, но иставлял монахов во всем слушаться игумена. Спустя нек-рое время он уединился в «столпе». Подвиг затворничества и труды по «изложению Божественных писаний» принесли К. известность. Вскоре по просьбе князя (имя в Житии не названо) и горожан он был хиротонисан во епископа Туровского. По мнению А. А. Мельникова, поставление К. было инициировано туровским кн. *Георгием* (Юрием) *Ярославичем*



Памятник свт. Кириллу Туровскому в Турове. Скульптор М. М. Иньков, архит. Н. И. Лукьянчик. 1993 г.

и произошло в 1159 г. (Святитель стал 2-м Туровским епископом с именем Кирилл — Кирилл I управлял Туровской епархией в 1114 — ок. 1120; см.: *Щапов Я. Н.* Гос-во и Церковь Древней Руси. X—XIII вв. М., 1989. С. 208.)

В Житии сообщается, что К. обличал «ересь» Феодора, нареченного по воле кн. Андрея Боголюбского Владимирским митрополитом. По всей видимости, К. выступал против незаконного изгнания с Ростовской кафедры еп. *Леонтия II* (Леона, Леонта) и учреждения во Владимире на-Клязьме особой митрополии, управлять к-рой должен был Феодор. На это указывает сообщение Жития о том, что наряду с обличениями в адрес Феодора К. «много посланья написа» кн. Андрею Боголюбскому (не сохр.) — главному виновнику изгнания еп. *Леонтия II* и инициатору создания независимой от Киева митрополии. В «Притче о человечестей души и о телеси» К. осуждает Феодора как «лжеепископа», к-рый «имени деля высока и славна жития на епископский взыти дерзну сан», а также его светского покровителя (т. е., очевидно, кн. Андрея Юрьевича). (Феодор высказывался за отмену поста в среду и пятницу, если они приходятся на Господские праздники, во время суда в Киеве «похулил» Богородицу; летом 1169 по приговору Киевского митр. *Константина II* Феодор был подвергнут казни: ему отрезали язык, отрубили правую руку и ослепили.)

Упоминание в Ипатьевской летописи под 6690 (1182) г. Туровского еп. Лаврентия послужило основанием для некоторых исследовате-

лей отнести кончину К. ко времени до 1182 г. (*И. П. Ерёмин*, *Т. А. Алексеева*, *О. В. Творогов* и др.). Однако существование 2 посланий К. к настоятелю *Киево-Печерского* мон-ря Василию (управлял мон-рем с 31 июля 1183) свидетельствует, что К. оставил кафедру и продолжал свою деятельность проповедника. В заголовке 1-го послания назван автор: «Кирила, многогрешнаго мниха, к Василию, игумену печерьскому»; 2-е произведение, сохранившееся в единственном списке (ГИМ. Син. № 935, XVI в.), озаглавлено «Послание некоего старца к богоблаженному Василию архимандриту о схиме». Возможно, местом, где подвизался К. после оставления кафедры, был мон-рь во имя свт. Николая в Турове. На это указывает название одного из списков молитвенного цикла К.: «Молитвы умиленные Кирилла, мниха недостойна и многогрешна... сушаго у святого Николы в Турове» (ЦАМ КДА. № 108, XVIII в.).

Сочинения. Творческое наследие К. по меркам домонг. рус. лит-ры обширно и многообразно, полного каталога его сочинений нет. К несомненным произведениям К. можно отнести послания: адресованное некоему иноку «Сказание о черноризьчьем чину от Вьтхаго Закона и Новаго», обращенные к настоятелю *Киево-Печерского* мон-ря Василию «Повесть о белоризце человеце, и о мнишьстве, и о души, и о покаянии» и «Послание... о схиме», а также «Притчу о человечестей души и о телеси», в которой обличается Феодор и, возможно, кн. Андрей Боголюбский. Наибольшую славу К. принесли торжественные Слова, посвященные двенадцатым праздникам: Входу Господню в Иерусалим, Пасхе и Вознесению, а также воскресным дням послепасхальных седмиц (Фоминой, Жен-мироносиц, О расслабленном, О слепом, Св. отцов Первого Вселенского Собора). К. является автором ок. 30 молитв (в т. ч. «седмичных») и 2 канонов («Канон молебен Кюрила грешнаго», «Канон и стихиры на успение княгини Ольги, бабы Владимира»). Некоторые сочинения К. не сохранились, напр. упоминаемые в Житии послания к кн. Андрею Боголюбскому.

Принадлежность К. ряда произведений остается спорной. К ним относятся (по изданию *М. И. Сухомянова*): «В неделю Пятидесятную

поучение на Пришествие Святаго Духа и на святых апостолы», «Того же Кюрилла наказанье», «В неделю пятую по Пасхе слово о поучении церковном», «В неделю 23-ю поучение некоего человека верна к духовному брату», «В неделю 19-ю слово святаго Кирила философа о исходе души и восходе на небо», «В неделю 28-ю слово святаго Кирила о небесных силах: чего ради создан бысть человек на земли», «Слово святаго отца Кирила о страхе Божии», «Слово святаго отца Кирила, архиепископа Александрийскаго, о страхе Божии», «Слово святаго Курила епископа о том, яко не забывати учителей своих», «Кирила мниха о преступлении и изгнании и заповеди Божиа Одамле из раю», «Слово святого Кирила отца о первозданнем».

К. был выдающимся проповедником и писателем, для его сочинений характерны глубина богословской мысли, высокий уровень художественного мастерства. Руководствуясь визант. образцами христ. учительской лит-ры, он создавал оригинальные произведения, созвучные времени. К. хорошо знал и использовал сочинения *Иоанна Златоуста*, *Григория Богослова*, *Епифания Кипрского*, *Евсевия Александрийского*, *Григория Никомидийского*, *Феофилакта Болгарского*, *Симеона Метафраста*, *Георгия Амартола* и др. К лит. особенностям творений К. можно отнести введение в повествование диалогов, интерес к аллегориям и притчам, использование различных стилистических приемов (аллюзия, амплификация, антитеза и др.). Свидетельством широкой известности сочинений К. является факт их включения (наряду с творениями отцов Церкви) в состав *Торжественника*.

Ю. А. Артамонов

Почитание К. началось, вероятно, сразу же после его смерти первоначально в Туровской епархии. В Проложном житии К. имеется молитвенное обращение к нему как к святому. В составе Пролога 2-й редакции Житие К. получило широкую известность на территории всей Киевской митрополии. При составлении в XIV в. древнерус. редакций сборников уставных чтений (ГИМ. Чуд. № 20; Увар. № 589; РГБ. Троиц. № 9) в них включаются поучения К., которые почти полностью вытесняют переводные Слова на послепасхальный цикл. В указанных рукописях в заглавиях проповедей

К. наряду с покаянными эпитетами: «грешного Кюрила мниха», «Кюрила, недостойного мниха» к имени К. добавляются и определения автора как святого: «святого Кирилла», «блаженного Кюрила», а в сб. ГИМ. Увар. № 589 уже во всех гомилиях к имени К. прилагаются эпитеты «блаженный» и «святой» (см.: *Сон Джонг Со*. 2004. С. 236–237).

Память К. под 28 апр. приведена в месяцеслове «святых Великой и Малой России» в «Палинодии» *Захарии (Копыстенского)* 1621 г. (РИБ. Т. 4. С. 4), в святцах нач. XVII в.; в святцах Коряжемского монастыря (1621) она указана под 30 апр. (ГИМ. Унд. № 237) (см.: *Сергий (Спаский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 124). Житие К. 1-го вида вошло в издание Пролога 1643 г.

В 1878 г. по инициативе Минского и Туровского еп. *Евгения (Шерешилова)* состоялось торжественное празднование памяти К. как покровителя Минской епархии, было издано собрание его сочинений. К освящению придела во имя К. в соборе апостолов Петра и Павла в Минске еп. Евгений составил тропарь и величание святителю. К. упоминается как общецерковночтимый святой в составленном архиеп. *Сергием (Спаским)* «Верном месяцеслове всех русских святых, чтимых молебнами и торжественными литургиями общецерковно и местно» (М., 1903. С. 14). В 1984 г. по инициативе Минского и Белорусского митр. *Филарета (Вахромеева)* и по благословию патриарха Московского и всея Руси *Пимена (Извекова)* было установлено празднование Собору Белорусских святых (в неделю 3-ю по Пятидесятнице), в состав которого включен и К.

Наряду с прп. *Евфросинией Полоцкой* К. является наиболее почитаемым святым в Белоруссии. Ежегодно 11 мая в Турове проходит торжественное празднование памяти святителя с крестным ходом. В последние годы в честь К. было освящено неск. храмов в Туровской, Гомельской и Гродненской епархиях. В Нью-Йорке (в Бруклине) действует ц. во имя К. В 1996 г. открылась Минская ДА им. свт. Кирилла Туровского. В Белорусском Экзархате МП учреждены орден и медаль К.

В 1993 г. начало работу Гомельское областное об-во Кирилла Туровского. Благодаря деятельности об-ва были установлены памятники К. в Ту-



Орден свт. Кирилла Туровского.
1996 г.

рове 11 мая 1993 г. и в Гомеле 4 сент. 2004 г., проведено более 20 международных научных конференций. При активном участии об-ва в 1999 г. была создана Гомельская специализированная Славянская б-ка. Славянская б-ка и об-во Кирилла Туровского награждены орденами К. (в 2007 и 2008 соответственно). В деятельности об-ва активно участвовал Гомельский и Жлобинский архиеп. *Аристарх (Станкевич; † 2012)*.

В. И. Галко

Соч.: *Сухомлинов М. И.* Рукописи гр. А. С. Уварова. СПб., 1858. Т. 2; Творения св. отца нашего *Кирилла, еп. Туровского* // Изд.: еп. Евгений (Шерешилов). К., 1880; *Пономарёв А. И., ред.* Памятники древнерус. церковно-учительной лит-ры. СПб., 1894. Вып. 1. С. 88–198; *Ерёмин И. П.* Лит. наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ. 1955. Т. 11. С. 342–367; 1956. Т. 12. С. 340–361; 1957. Т. 13. С. 409–426; 1958. Т. 15. С. 331–348; *Поньрко Н. В.* Эпистолярное наследие Др. Руси, XI–XIII вв.: Исслед., тексты, пер. СПб., 1992. С. 166–170; *Роговачевская Е. Б.* Цикл молитв Кирилла Туровского: Тексты и исслед. М., 1999; БЛДР. 1997. Т. 4. С. 142–170.

Ист.: *Мельникаў А. А.* Кірыл, епіскап Тураўскі: Жыццё, спадчына, светапогляд. Мінск, 2000; *Лосева О. В.* Жития рус. святых в составе древнерус. Прологов XII – 1-й трети XV в. М., 2009. С. 350–354.

Лит.: *Сухомлинов М. И.* О сочинениях Кирилла Туровского // СБОРЯС. 1908. Т. 85. С. 273–349; История рус. лит-ры. М.; Л., 1941. Т. 1. С. 358–362; *Ерёмин И. П.* Ораторское искусство Кирилла Туровского // ТОДРЛ. 1962. Т. 18. С. 50–58; *Алексеева Т. А.* К лингвотекстологическому изучению произведений Кирилла Туровского // Памятники рус. языка: Вопр. исслед. и издания. М., 1974. С. 157–170; *Черторицкая Т. В.* О начальных этапах формирования древнерус. лит. сборников «Зластоуст» и «Торжественник» (триодного типа) // Источниковедение лит-ры Др. Руси. Л., 1980. С. 96–114; *Колесов В. В.* К характеристике поэтического стиля Кирилла Туровского // ТОДРЛ. 1981. Т. 36. С. 37–49; *Творогов О. В.* Кирилл // СККДР. 1987. Вып. 1. С. 217–221 [Библиогр.]; *Левшин Л. В.* Позиция Кирилла Туровского в деле Феодора Ротостовского и ее отражение в «Слове на Собор

святых отец» // ГДРЛ. 1989. Сб. 1. С. 106–122; она же. Молитвы на всю седмицу св. Кирилла Туровского: К проблеме взаимодействия категорий жанра, стиля и творческого метода в поэтике средневековой восточнославянской книжности // *Rossica Antiqua: Исследования и материалы*, 2006. СПб., 2006. С. 145–155; *Макарий.* История РЦ. 1995. Кн. 2. С. 342–369; *Подскальски Г.* Христианство и богословская лит-ра в Киевской Руси, 988–1237. СПб., 1996. С. 166–168, 171–176; *Голубинский.* Канонизация святых. С. 220; *К[лосс] Б. М.* Житие Кирилла Туровского // Письменные памятники истории Др. Руси / Ред.: Я. Н. Шапов. СПб., 2003. С. 205; *С[таростина] И. П.* Притчи и слова Кирилла Туровского // Там же. С. 124–142 [Библиогр.]; *Сон Джонг Со.* Житие Кирилла Туровского в составе Пролога // ТОДРЛ. 2004. Т. 55. С. 228–239; *Поньрко Н. В.* Покаянные каноны Кирилла Туровского: Вопросы атрибуции // Там же. С. 240–263; она же. Покаянные каноны Кирилла Туровского: Вопросы текстологии // ТОДРЛ. 2007. Т. 58. С. 254–281; *Лосева О. В.* Какой редакцией Пролога пользовался Кирилл Туровский? // История: Дар и долг: Юбил. сб. в честь А. В. Назаренко. М.; СПб., 2010. С. 137–151.

Ю. А. Артамонов, В. И. Галко

Иконография. Иконописные подлинники описывают облик К. под 28 апр., напр.: «...подобием надсед, власы с ушей, брада с Николину, но не курчевата, проста, ризы святительския, во омофоре, в руках книга» (*Филимонов*. Иконописный подлинник. С. 331). В пособия для иконописцев, составленном В. Д. Фартусовым, отмечено, что святой «...типа русскаго, преклонных лет, очень умен и кроток; с малою круглою бородой, волосы просты, лицом худ; в фелони и омофоре, на голове шапка с вышитым крестом, в руках книга»; на хартии предлагается писать изречение: «Чернец, иже не имеет послушания ко игумену, какоже обещался, не может быти спасен» (*Фартусов*. Руководство к писанию икон. С. 262–263). Характеристика К. как человека преклонных лет (не средовека, но еще не старца) в святительском облачении и с Евангелием в руке сохраняется в большинстве дошедших до нас памятников, варьируются форма волос и бороды, жесты рук.

Несмотря на раннее формирование почитания К., первые сохранившиеся изображения святого относятся к XIX в. На иконе «Собор русских святых» нач. XIX в. (происходит из Черновицкой обл. Украины, хранится в НКПИКЗ) изображен средовек с короткой бородой в архиерейской мантии, омофоре и белом клобуке, правой рукой благословляет, в левой держит свернутый свиток; надпись на нимбе: «Прп(д) Кирилла Туро(в)».

В соборе во имя святителей Кирилла и Лаврентия в Турове находится икона 1-й пол. XIX в. в золоченом окладе с образами 2 Туровских святых. У К. — волосы чуть ниже плеч и округлая борода средней длины; правой рукой он благословляет, в левой держит Евангелие.

К рекомендациям Фартусова близок облик К. на иконе «Собор русских святителей» 60-х гг. XIX в. (собор во имя равноап. кн. Владимира в С.-Петербурге), где он изображен в клейме со свт. Стефаном, архиеп. Сурожским, и со свт. Симеоном, архиеп. Новгородским. Облачен в охристые фелонь и омофор, расширенную камнями шапку; у него пышные, русые, слегка выющиеся волосы и борода до середины груди, едва тронутая сединой. Перстом правой руки он указывает на раскрытую книгу в левой.

Изображение К. сохранилось в группе рус. подвижников XII в. в стенописи галереи рус. святых, ведущей в пещерную ц. прп. Иова Почаевского в Почаевской Успенской лавре (живопись в академической манере кон. 60-х – 70-х гг. XIX в.



Святители Стефан Сурожский, Кирилл Туровский и Симеон Новгородский. Фрагмент иконы «Собор русских святителей». 60-е гг. XIX в. (собор во имя равноап. кн. Владимира в С.-Петербурге)

работы иеродиаконів Паисия и Анатолия, поновление 70-х гг. XX в. и ок. 2010).

Редкий извод с образами 3 святых, прославившихся на белорусских землях, представлен на иконе «Свт. Кирилл Туровский, мч. Гавриил Белостокский, свт. Лаврентий Туровский» нач. XX в. письма В. П. Гурьянова (собрание И. В. Возякова). Серебряный оклад исполнен московским ювелиром К. И. Коновым. Др. икона такой иконографии (кон. XIX – нач. XX в. (?)) находится в минском соборе апостолов Петра и Павла. Она возвращена в 90-х гг. XX в. прихожанами после возобновления богослужений в соборе (возможно, была написана для освященного в 1878 придела во имя К. этого храма).

На созданных по благословию свт. Афанасия (Сахарова), еп. Ковровского, иконах «Собор святых, в земле Российской просиявших» письма мон. Иулиании (Соколовой) 1934 г. и 50-х гг. XX в.



Свт. Кирилл Туровский, мч. Гавриил Белостокский, свт. Лаврентий Туровский. Икона. Нач. XX в. Москва (собрание И. В. Возякова)

(ризица ТСЛ, СДМ) К. представлен в группе западнорус. чудотворцев.

Образ К., как одного из самых почитаемых белорус. святых, широко распространен в совр. белорус. церковном искусстве. После того как в 1984 г. по инициативе митр. Минского Филарета (Вахромеева) было установлено празднование Собору Белорусских святых, возник соответствующий иконографический извод, в к-рый обязательно включался образ К. Напр., он изображен слева в 1-м ряду на иконе кон. XX в., где белорус. святые представлены на фоне минского кафедрального собора в честь Сошествия Св. Духа (ПЭ. Т.: РПЦ, С. 359; Ярашэвіч А. А. Мінскі Свята-Духаў кафедральны сабор. Мінск, 2006. Ил. 43); его образ присутствует на аналойной иконе кон. XX – нач. XXI в. письма витебского мастера Е. Триханкиной; на иконе нач. XXI в. из гродненского кафедрального собора Покрова Пресв. Богородицы К. – крайний справа во 2-м ряду. В 1985 г. в храме блгв. вел. кн. Александра Невского на военном кладбище в Минске на своде после реставрации были написаны образы белорус. святых К., прп. Евфросинии Полоцкой и прмч. Афанасия Брестского. Существует большое количество совр. единоличных икон К., поясных и ростовых. Образ святого неоднократно воспроизводился в совр. живописи, графике (напр., на белорус. почтовых марках) и скульптуре (бронзовая статуэтка 1999 г. скульптора А. В. Ботвинёнка). К. установлены памятники в Турове (1993, скульптор М. М. Иньков, архит. Н. И. Лукьяничко), в Минске, на территории Белорусского гос. ун-та (2001,

скульптор И. Голубев), и в Гомеле (2004, скульпторы Л. Н. и С. Л. Гумилевские, архит. Н. Жлоба). Традиц. поясное изображение святого помещено на лицевой стороне ордена К., учрежденного Белорусским Экзархатом.

Лит.: Маркелов. Святые Др. Руси. Т. 2. С. 146–147; Алдошина Н. Е. Благословенный труд. М., 2001. С. 231–239; Рус. икона XV–XX вв.: Из колл. И. Возякова. М.; СПб., 2009. С. 280.

А. А. Климова

КИРИЛЛ И МАРИЯ (2-я пол. XIII в., Ростов – нач. 40-х гг. XIV в., Хотьковский Покровский мон-рь), преподобные (пам. 18 янв., 28 сент. (К.), 6 июля – в Соборе Радонежских святых, 23 мая – в Соборе Ростово-Ярославских святых), Радонежские, схимонахи, родители преподобных Стефана и Сергия Радонежских. Основными источниками сведений о К. и М. являются сохранившиеся в неск. редакциях Жития прп. Сергия Радонежского (авторы – прп. Епифаний Премудрый и Пахомий Логофет), службы преподобному, а также синодики. К. и М. происходили из боярских семей («от славных и нарочитых бояляр»), живших в Ростовском княжестве. Согласно позднему (не ранее XVII в.) преданию, прп. Сергей род. в вотчине К. – в с. Варницы, в 3 верстах к северо-западу от Ростова, где позднее в память о прп. Сергии Ростовский архиеп. Ефрем основал Варницкий Сергиев во имя Св. Троицы муж. мон-рь. К. мог начать службу при дворе ростовских князей Василия Константиновича († после 1316) и Юрия Александровича († 1320); перед переездом К. и М. в Радонеж в Ростове правили братья князья Федор († 1331) и Константин († 1365) Васильевичи. В Ростове у К. и М. родились дети: Анна, Стефан, Варфоломей (мирское имя прп. Сергия) и Петр. Согласно Житию прп. Сергия, К. и М. «бьяста Божии угодници, правдиви пред Богом и пред челоуеки, и всячьскими добродетelmi испльнени же и украшени... разум имуща Святого Писания не худе» (Клосс. 1998. С. 290, 292). Вероятно, супруги были грамотны и отдавали детей на учение. Долгое время грамота не давалась Варфоломею, за что он «много браним бываше от родителю своею» (Там же. С. 297–298).

В старости К. «обнища и оскуде». Его материальное положение было подорвано «частыми хожеными еже с князем в Орду, частыми ратьми

татарскими, частыми послы татарскими, тяжкими данми и выходы», а также вслед эпидемий, голодных и неурожайных годов в Сев.-Вост. Руси в 1-й трети XIV в. (Там же. С. 303). О бедности семьи ярко свидетельствует эпизод из Жития прп. Сергия. Однажды К. послал разыскивать пропавших жеребят («ключать») не слугу, а своего среднего сына Варфоломея. Преподобный встретил некоего старца, к-рый чудесным образом наставил юношу в изучении грамоты. К. и М. пригласили старца к себе (в связи с этим упом. бывшая на их дворе часовня), долго беседовали с ним, приняли «благословение и словеса его положиша на сердце своем» (Там же. С. 298–301). По-видимому, К. должен был сопроводить ростовских князей во время их поездок к ханскому двору (известна поездка к хану Узбеку в 1316 ростовского кн. Василия Константиновича, в Орде в 1307 скончался ростовский кн. Константин Борисович). Летописи подтверждают слова Епифания Премудрого о том, что для населения Ростова и окрестных сел весьма разорительными были частые приезды ордынских послов, грабивших ростовцев. Эти события имели место в 1315, 1316, 1318, 1320 гг. и, по-видимому, в 1322 г. В 1-й пол. XIV в. в Сев.-Вост. Руси эпидемии, неурожайные и голодные годы пришлось на 1302, 1304, 1308, 1321, 1330 и 1332 гг. (Пауто В. Т. Русь. Прибалтика. Папство: Избр. ст. М., 2010. С. 312–314. (ДГВЕ, 2008)). Особенно сильный мор случился в 1332 г., когда была «меженина», «глад хлебный» и «скудота всякого жита» (ПСРЛ. Т. 1. Вып. 3. Стб. 531; Т. 18. С. 91; Т. 23. С. 104; Т. 24. С. 116; Т. 25. С. 170). Вероятно, именно этот голод стал решающей причиной, к-рая подтолкнула семью К. и его родственников к переселению из Ростова в Радонеж в Московском княжестве.

Епифаний отмечает, что материальное положение К. и М., как и мн. ростовчан, особенно ухудшилось вслед монголо-татар. набегов на Сев.-Вост. Русь зимой 1327/28 г. («Федорчукова», «Туралыкова» рати), после к-рых ярлык на Владимирское вел. княжение в Орде получил московский кн. Иоанн Калита. Новый вел. князь стал энергично собирать на рус. землях предназначившиеся для хана Узбека недоимки, вслед. чего у правителей Ростовского княжества фактически были



*Преподобные Сергий,
Кирилл и Мария Радонежские.
Икона. Кон. XIX в. Холуй (?)
(собрание В. М. Федотова, Москва)*

отняты «власть, и княжение, и имение, и честь, и слава, и вся проча потягну к Москве» (Клосс. 1998. С. 303–304). Перед московскими наместниками в Ростове Василием Кочевой и Миной и их сборщиками налогов и недоимок беззащитными оказались служившие ростовским князьям люди, включая бояр.

Переселенцы из Ростова получили в Радонеже от великокняжеского наместника Терентия Ртище налоговые льготы на неск. лет. Радонежский двор К. и М. находился недалеко от ц. Рождества Христова, за пределами Радонежского городища. (По мнению С. З. Чернова, усадьба могла располагаться в урочище Белые Боги, к северо-востоку от Радонежа, вблизи дороги из Москвы в Переяславль.) В Радонеже Стефан и Петр женились. К. и М. продолжали жить скромно, пребывая «в старости, и в скудости, и в болести». Некому было позаботиться о них и им «послужити», кроме Варфоломея (Там же. С. 305). Неженатый сын, мечтавший о монашестве, жил вместе с родителями. Вскоре К. и М. решили принять постриг. К., по всей видимости, принял монашество в Хотьковском в честь Покрова Пресв. Богородицы мон-ре, место пострижения М. неясно. В историографии XIX – нач. XX в. иногда встречается утверждение, что К. и М. были основателями Хотьковского мон-ря, однако эта т. зр. ошибочна. Вслед за родителями захотел принять монашество Варфоломей, но К. и М. упросили его, чтобы он «послужил» им «до гроба». Сын исполнил их волю, «и тако пребысть неколико время, служа и угаждаа родителема своим

всею душою и чистою съвестию». К. и М. скончались, «мало поживша лет в чернчестве» (Там же). Варфоломей похоронил их в Хотьковском мон-ре, мощи К. и М. почивают под



*«Икона рода Сергиева».
1994 г. Иконописец А. А. Шульгина
(Покровский собор
Хотьковского мон-ря)*

спудом в монастырском Покровском соборе.

В Хотьковском монастыре существовало почитание родителей прп. Сергия. В 1770–1771, 1848 и 1871 гг. по молитвам насельниц монастыря (в 1-й пол. XVI в. стал женским) к Божией Матери и к К. и М. обитель не затронула эпидемия холеры. Местное духовенство зафиксировало случаи исцеления от болезней по молитвам к родителям прп. Сергия. В XVIII – нач. XX в. через Хотьковский мон-рь проходила паломническая дорога в Троице-Сергиеву лавру, по существовавшей традиции перед посещением лавры следовало поклониться родителям прп. Сергия.

Имена К. и М. отсутствуют в составленном архиеп. Сергием (Спаским) «Верном месяцеслове всех русских святых, чтимых молебнами и торжественными литургиями общецерковно и местно» (М., 1903). К. и М. были канонизированы на Архиерейском Соборе 31 марта – 5 апр. 1992 г. Их имена вошли в Собор Ростово-Ярославских святых, празднование к-рому было установлено в 1964 г. по инициативе Ярославского и Ростовского архиеп. Никодима (Ротова), и в Собор Радонежских святых, память включенных в него святых отмечается с 1981 г. по благословению патриарха

Московского и всея Руси *Пимена*. Существуют молитва, тропарь, кондак и величание К. и М.

Ист.: Службы и жития и описания преподобных отец наших Сергия Радонежского чудотворца и ученика его преподобного отца и чудотворца Никона и о чудесах. М., 1646, 1653²; Житие св. прп. Сергия Радонежского / Изд.: митр. Платон (Левшин). М., 1782; Житие прп. и богоносного отца нашего Сергия Радонежского и всея Руси чудотворца. Серг. П., 1853; ВМЧ. Сент. Дни 25–30. 1883. Стб. 1408–1563, 1563–1578; *Леонид (Кавелин)*, архим. Житие прп. и богоносного отца нашего Сергия Радонежского и Похвальное ему слово, написанное учеником его Елифаном Премудрым в XV в. СПб., 1885. (ПДПИ; 58); ПСРЛ. Т. 1. Вып. 3. Стб. 529–531; Т. 4. Ч. 1. С. 256–258; Т. 16. Стб. 60–62; Т. 18. С. 89; Т. 23. С. 99; Т. 24. С. 107–108, 114; Т. 25. С. 161, 166–167; *Тихонравов Н. С.* Древние Жития прп. Сергия Радонежского. М., 1892, 1916²; *Клосс Б. М.* Избр. труды. М., 1998. Т. 1: Житие Сергия Радонежского. С. 271–543; *Шибанов М. А.* Авторский вариант Жития Сергия Радонежского // ТОДРЛ. 2007. Т. 58. С. 290–319.

Лит.: Описание крестного хождения из Троице-Сергиевой лавры в Хотьков мон-рь. М., 1850; *Леонид (Кавелин)*. Св. Русь. С. 140–141; *Голубинский Е. Е.* Прп. Сергий Радонежский и созданная им Троицкая лавра: Жизнеописание прп. Сергия и путей. по лавре. Серг. П., 1892; *Зверинский Т. Г.* С. 399; Родина прп. Сергия. М., 1898; *Дробленкова Н. Ф.* Житие Сергия Радонежского // СККДР. 1988. Вып. 2. Ч. 1. С. 330–336 [Библиогр.]; *Чернов С. З.* Природа и быт в «Житии Сергия Радонежского» // ГДРЛ. 1989. Сб. 1. С. 333–348; *Борисов Н. С.* И свеча бы не угасла... [Ист. портрет Сергия Радонежского]. М., 1990; *он же.* Сергий Радонежский. М., 2001, 2004³. (ЖЗЛ); *Кучкин В. А.* Сергий Радонежский // ВИ. 1992. № 10. С. 75–92; *Назаров В. Д.* К истории «земной жизни» Сергия Радонежского: Биограф. заметки // Троице-Сергиева лавра в истории, культуре и духовной жизни России: Тез. докл. междунар. конф. Серг. П., 1998. С. 8–9; *Городилин С. В.* Ростовское боярство 1-й трети XIV в. // ИКРЗ. 2002. С. 86–93; *Кузьмин А. В.* Генеалогия и поминание представителей рода Сергия Радонежского в XIV–XV вв.: По данным древнерус. синодиков // «Честному и грозному Ивану Васильевичю»: К 70-летию И. В. Левочкина. М., 2004. С. 35–40; *Аверьянов К. А.* Сергий Радонежский: Личность и эпоха. М., 2006; *Макарий (Веретенников)*, архим. Прп. Сергий, игум. Радонежский // АиО. 2009. № 2(55). С. 139–162; Житие Сергия Радонежского // СККДР. 2012. Вып. 2. Ч. 3. С. 156–166 [Библиогр.]; *Крючков Т. О.* Прп. Сергий Радонежский и его окружение: Ист. очерк. М., 2012. С. 35–86.

А. В. Кузьмин

Иконография. Наиболее ранние изображения К. и М. встречаются на житийных иконах прп. Сергия Радонежского, прежде всего на иконе с 19 клеймами из местного ряда иконостаса Троицкого собора ТСЛ (по мнению исследователей, является произведением Дионисия 80–90-х гг. XV в.; см.: Троицкий образ прп. Сергия Радонежского. М., 2010). В клейме «Рождество Варфоломея», соответствующем подобным композициям, М. изображена в красном плаще возлежа-



Рождество Варфоломея.

Клеймо иконы

«Прп. Сергий Радонежский, в житии».
Ок. 1510 г. Иконописец Феодосий (?)
(ЦМиАР)

щей на ложе. Образы К. и М. представлены также в 3-м клейме верхнего ряда «Варфоломей приводит старца-монаха в дом родителей». Композиция безупречно выстроена на фоне здания с полуциркульным сводом: К. и М., показанные средовеками, обращены в полупоклоне навстречу пришедшему. К. изображен в зеленой одежде с округлой, не очень длинной русской бородой, руки протянуты к старцу; за ним — М. в такой же красной одежде, как и в клейме «Рождество Варфоломея».

Эти клейма достаточно точно воспроизводятся на др. житийных иконах прп. Сергия, написанных в Москве на основе Жития авторства Пахомия Логофета: кон. XV в. из Успенского собора Московского Кремля (ГММК), 1-й трети XVI в. из ц. Благовещения Пресв. Богородицы Чудова мон-ря (ГММК), ок. 1510 г. (работа сына Дионисия Феодосия) из Успенского собора Дмитрова (ЦМиАР); всего 17 клейм, нет изображения посещения старцем дома родителей), нач. XVI в. из надвратной ц. прп. Сергия Радонежского ТСЛ (СПГИАХМЗ; всего 18 клейм), 1-й пол. XVI в. с поновлениями XVIII–XIX вв. из собора Зачатья Пресв. Богородицы Высоцкого монастыря в Серпухове (ГТГ), сер. XVI в. из старообрядческой молельни в Токмаковом пер. в Москве (ГТГ; см.: 1000-летие рус. худож. культуры. М., 1988. С. 75, 341–342. Кат. 93), посл. четв. XVI в. из ц. преподобных Зосимы и Савватия Соловецких ТСЛ (СПГИАХМЗ; см.: Иконы Сергиево-Посадского музея-заповедника: Новые поступления и открытия реставрации: Альбом-кат. / Сост.: Л. М. Воронцова. Серг. П., 1996. Кат. 12), 1586 г. из Троицкого собора Ипатьевского монастыря в Костроме (вклад Д. И. Годунова; ЦИАМ

Костромской епархии; см.: *Конашко Н. И., Каткова С. С.* Костромская икона XIII–XIX вв. М., 2004. С. 475. Кат. 20. Ил. 28). По основному составу клейм к этой группе относятся и 2 иконы работы мон. *Евстафия (Головкина)* — 1591 г. и кон. XVI в. (СПГИАХМЗ, ПЗИХМЗ; всего 20 клейм). Одежания святых, их позы и жесты немного варьируются: напр., на иконе письма Феодосия на голове М. белый плат. Здесь и в 1-м клейме образа прп. Сергия с 12 клеймами жития 1-й трети XVI в. (Собрание рус. икон при поддержке Фонда св. всехвального ап. Андрея Первозванного; см.: Иконы из частных собр.: Рус. иконопись XIV — нач. XX в.: Кат. выст. / ЦМиАР. М., 2004. С. 42, 199. Кат. 17) она изображена с нимбом.

Рождество, крещение, воздержание (отказ от молока матери) святого, приведение его к еп. Ростовскому Прохору и встреча старца-монаха с родителями были представлены в росписи домового ц. во имя прп. Сергия Радонежского в новгородском Детинце (между 1459 и 1463; см.: *Лифшиц Л. И.* Монументальная живопись Новгорода XIV–XV вв. М., 1987. С. 517). На иконах 1-й пол.—сер. XVI в. из ц. прп. Сергия Радонежского Борисоглебского на Устье мон-ря (ГМЗРК; см.: *Вахрина В. И.* Иконы Ростова Великого / ГМЗРК. М., 2006². С. 204–209. Кат. 57) и 2-й четв.—сер. XVII в. (в окладе XVII в.; из собрания Г. А. Покровского, ЦМиАР) сцены «Рождество Варфоломея» и «Варфоломей приводит старца-монаха в дом родителей» решены традиционно. На иконе с 12 клеймами XVI в. из собрания Н. П. Лихачева (ГРМ; см.: Святыне земли Русской: [Кат. выст.] / ГРМ. СПб., 2010. С. 96–97. Ил. 50. Кат. 114) имеется только композиция рождества (М. в темном сине-зеленом плаще), а на иконе с 16 клеймами 2-й пол. XVII в. из Троицкого собора Варницкого мон-ря под Ростовом (ГМЗРК; см.: *Вахрина В. И.* Иконы Ростова Великого. М., 2006. С. 304–307. Кат. 86) — композиции рождества и крещения. Имена родителей прп. Сергия в клеймах подписывались редко.

В XVII в., после распространения новой редакции Жития прп. Сергия, составленной Симоном (Азарыным), появились иконы с расширенным количеством сюжетов. К ним можно отнести, напр., поволжскую икону с 30 клеймами кон. XVII в. (ЦМиАР). К. и М. изображены в 4 клеймах верхнего ряда: «Рождество Варфоломея» (М. на одре, К. восседает в арочном проеме), «Крещение Варфоломея», «Приведение старца-монаха в дом родителей» и «Переселение семьи Варфоломея из Ростова в Радонеж». В изображении крещения пресв. Михаил с младенцем на руках предвещает его великое будущее родителям, стоящим по др. сторону купели. К. в боярской одежде, он держит в руках белый плат для принятия младенца после

совершения таинства. М. в красном плаще и белом головном уборе. В клейме со старцем-монахом родители выходят ему навстречу в таких же одеждах, причем изображены дважды — и стоящими, и колелопреклоненными, что характерно для иконописи этого времени. В композиции «Переселение семьи Варфоломея из Ростова в Радонеж» К. и М. с 3 сыновьями и со слугами направляются к воротам города.

Одной из наиболее полных по количеству сюжетов, связанных с К. и М., является икона прп. Сергия Радонежского с 24 клеймами жития и сюжетами Сказания о Мамаевом побоище кон. XVI — нач. XVII в. с дополнениями ок. 1680 г. и после 1684 г. (происходит из ц. Св. Троицы в Ярославле, ЯХМ; см.: Иконы Ярославля XIII — сер. XVII в.: Шедевры древнерус. живописи в музеях Ярославля / ЯХМ, ЯИАМЗ. М., 2009. Т. 1. С. 500–517. Кат. 95). Так, здесь проиллюстрирован редкий сюжет — отказ Варфоломея в постные дни от молока матери. За столом напротив друг друга сидят К. и М., младенец на руках у матери отворачивается от груди. В сцене крещения в отличие от др. изображений младенца держит М. Чудесное воздержание младенца показано также на житийных иконах с 14 клеймами нач. XVII в. из Музея икон в Реклингдаузене (Хауштайн-Барч Е., Бенчев И. Музей икон в Реклингдаузене, Германия. М., 2008. С. 286–287. № 308) и с 24 клеймами 1-й пол. XVII в. из придела прп. Сергия Радонежского ц. Св. Троицы череповецкого Воскресенского мон-ря (ЧерМО; см.: Куликова О. В. Древние лики Рус. Севера: Из музейного собр. икон XIV–XIX вв. г. Череповца. М., 2009. С. 98–99, 227–228. Кат. 42. Ил. 43).

Житийный цикл из 22 клейм на иконе 1-й пол. XVII в. (средник — 3-я четв. XVII в., Покровский собор при Рогожском кладбище в Москве; см.: Древности и духовные святыни старообрядчества. М., 2005. С. 96–97. Кат. 58) начинается с изображения чуда прп. Сергия до его рождения — троекратного возглашения младенца в утробе матери во время литургии. На этой иконе К. и М. в большинстве клейм написаны с нимбами. На московской иконе с 20 клеймами сер. XVII в. (собрание К. В. Воронина) добавлен сюжет «Обучение Варфоломея грамоте»: К. и М. одеты одинаково — в зеленые туники и красные плащи. На иконе с 36 клеймами нач. XVIII в. (собрание А. Д. Липницкого; см.: Иконы из частных собр. М., 2004. С. 85, 212–213. Кат. 54) в сцене переселения в Радонеж К. и М. изображены верхом на конях. В состав клейм введен новый сюжет — представление К. (без М.) с традиц. композицией погребения преподобных: в центре стоит гроб с телом К. в монашеской одежде, вокруг — родственники и близкие.



Чудо прп. Сергия Радонежского прежде его рождения. Икона. Кон. XVIII в. (старообрядческий Покровский собор при Рогожском кладбище в Москве)

В Новое время житийные циклы прп. Сергия отличаются разнообразием. Напр., верхний ряд клейм иконы кон. XVIII в. из ц. вмч. Георгия Победоносца в урочище Ст. Георгий Галичского р-на Костромской обл. (ЦИАМ Костромской епархии; см.: Комашко Н. И., Каткова С. С. Костромская икона. М., 2004. С. 611. Кат. 263. Ил. 420) начинается с композиции, представляющей чудо троекратного возглашения младенца на литургии в утробе М., изображенной, как и К., в неких сюжетах с нимбом. В 5-м клейме рассказано о том, как Варфоломей после смерти родителей (написан в гробу только К.) раздал свое имение нищим. Как святые, с нимбами (в мирской одежде), К. и М. изображались и на старообрядческих иконах, напр. в сюжете «Приведение святого для обучения грамоте» на ветковском образе прп. Сергия с 12 клеймами жития 1-й пол. XIX в. (ЦМиАР; см.: Из новых поступлений: Кат. выст. из фондов Музея им. Андрея Рублева, 1988–1992. М., 1995. С. 42–43. Кат. 67. Ил. 71). Редчайшим является комплекс краснофонных икон кон. XVIII в. с отдельными композициями из Жития прп. Сергия, к-рые первоначально составляли, возможно, праздничный ряд иконостаса (на оборотах надписи: «Алтарь Сергиевского придела»; находятся в Покровском соборе при Рогожском кладбище в Москве). Так, одна из них иллюстрирует чудо прп. Сергия прежде его рождения, причем рядом с М. в храме изображен К. (Древности и духовные святыни. М., 2005. С. 140. Кат. 93).

В Лицевом летописном своде 70-х гг. XVI в. в начале «Повести о прп. Сергии» неск. миниатюр посвящено разорению ростовских бояр и переселению К. с семьей в Радонеж (2-й Остерма-

новский том — БАН. 31.7.30–2. Л. 380–382 об.; см.: Лицевой летописный свод: Факс. изд. рукописи XVI в. М., 2006. Кн. 7). К. и М. в боярских одеждах изображены также беседующими с Варфоломеем о выборе монашеского пути (Л. 385 об.). Завершает ряд композиция погребения преподобных: священник с кадиллом в руке совершает перед гробами панихиду, а Варфоломей молится, заказывает поминование и раздает ми-



Варфоломей спрашивает у родителей благословение на монашество.

Миниатюра из Лицевого летописного свода. 2-й Остермановский том.

70-е гг. XVI в.

(БАН. 31.7.30–2. Л. 385 об.)

лостыню (Л. 386 об.). Обширный цикл миниатюр с изображениями К. и М. содержится в лицевых рукописях Жития прп. Сергия Радонежского: в троицком списке 80-х — нач. 90-х гг. XVI в. (РГБ. Ф. 304/III. № 21) и в его копии кон. XVII в., сохранившейся в составе 6-ки имп. Петра I (БАН. П I. А 38). Здесь проиллюстрированы дела благочестия К. и М., чудо возглашения младенца в церкви до его рождения (в неск. клеймах), рождение Варфоломея, воздержание его от молока матери, обучение грамоте, духовные добродетели и др. Подробно рассказано о чудесной встрече отрока со старцем-монахом (в виде ангела) и о его пребывании в доме К. и М., о переселении семьи из Ростова. Святые изображены в мирской одежде (цвета варьируются, М. в белом плаще, у К. борода средней величины, более узкая и раздвоенная на конце), нередко с нимбами, над к-рыми написаны имена. Последняя композиция посвящена постригу святых в монашество и погребению: сцены с К. и М. представлены отдельно, на фоне разных храмов (Л. 58).

Наиболее распространенным иконографическим изводом с образами К. и М., появившимся до их канонизации, является композиция «Прп. Сергий Радонежский из гробов родителей», связанная с их местным почитанием в Хотьковском

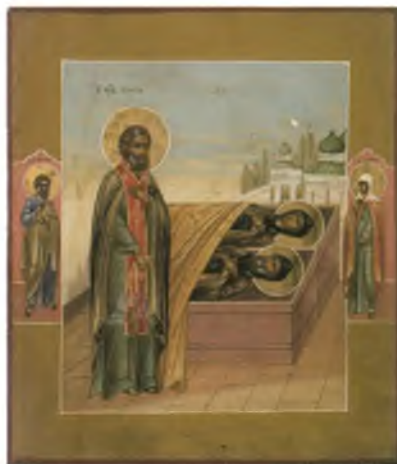


Покровском мон-ре (Кириянова С. А. Прп. Сергей Радонежский у гробов родителей: История и варианты иконографии // Прп. Сергей Радонежский: Тезисы докладов. 2013. С. 41–46). Прп. Сергей, служащий панихиду с кадиллом в руке, изображен слева или реже справа перед 2 гробницами, покрытыми в нижней части общим покровом; К. и М. облачены в схи́му, обычно руки сложены крестообразно на груди, глаза закрыты. Они написаны с нимбами; в надписях, как правило, именуется преподобными. Композиция отчасти восходит к миниатюре из Лицевого летописного свода, но там святой представлен юношей в мирской одежде, а здесь — седобородым старцем в мантии и епитрахили. В клейме гравированной житийной иконы мастера И. Т. Шелковникова, напечатанной в 1808 г. (РГБ), сцена под названием «Панихида по родителям прп. Сергия» воспроизведена так же, как на миниатюрах из рукописей, но с большим числом персонажей.

Создание первых икон скорее всего относится к 90-м гг. XVIII в. и связано с 400-летним юбилеем преставления прп. Сергия. В это время в лавре писали большое количество образов разной иконографии, посвященных ее основателю. В Покровском соборе Хотьковского мон-ря в сер. XIX в. хранилась икона Божией Матери «Знамение» «во весь рост старинного письма», на к-рой внизу была изображена гробница К. и М. и по сторонам от нее их дети — Варфоломей и Петр и Стефан с женами (Смирнов С. К., прот. Покровский Хотьков девичий мон-рь. М., 1885⁶. С. 29). Одним из ранних образцов является прорись с иконы XVIII — 1-й пол. XIX в. (ГРМ; см.: Маркелов. Святыне Др. Руси. Т. 1. С. 478–479, 634; Т. 2. С. 146) с подписью имен: «Кириль» и «Марія» (изображены с нимбами); в облачном сегменте над монастырскими храмами — образ Св. Троицы. Распространению этой иконографии способствовали молебны прп. Сергию и панихиды по его родителям, к-рые служились в Хотьковском мон-ре во время эпидемии холеры в 40-х гг. XIX в. (М. А. Описание крестного хождения из Троицко-Сергиевой лавры с иконой прп. Сергия, изображенной на гробовой его доске, в Хотьков. мон-рь, в с. Радонеж и др. окрестные места, по случаю эпидемической болезни. М., 1849). Чудотворную ростовую икону прп. Сергия, написанную на гробовой доске, ставили напротив мощей К. и М. так, будто, по словам современника, сам преподобный служил панихиду (Церк. летопись Хотьковско-Покровского мон-ря — РГАДА. Ф. 1449. Оп. 1. Ед. 458. Л. 44–44 об.).

Согласно архивным документам, в разработке иконографии и написании икон скорее всего участвовали лаврские мастера. В одном из рапортов живописца

Игнатия Басова сообщается о создании им в 1795–1796 гг. икон и рисунков для произведений, выполнявшихся в лавре и для Хотьковского мон-ря (РГАДА. Ф. 1204. Оп. 1. Ед. 1904. Л. 4). В книге



Прп. Сергей Радонежский
у гробов родителей.

Икона. Кон. XIX — нач. XX в. Мстёра
(ц. Благовещения Пресв. Богородицы
в с. Павловская слобода)

описи монастырского и церковного имущества Покровского мон-ря за 1821 г. среди икон, находившихся в Покровском соборе, указан «образ малой Преподобного Сергия с родителями, венчик вызолочен, риза и поля чеканные серебряные» (РГАДА. Ф. 1449. Оп. 1. Ед. 227. Л. 4 об.). К 1854 г. относятся сведения о создании иером. Симеоном, руководителем лаврской иконописной мастерской, иконы «Прп. Сергей перед гробницей родителей» небольшого размера для Варницкого Троицкого мон-ря по заказу одного из благодетелей этой обители (Виденеева А. Е. К истории Ростовского Троице-Варницкого мон-ря // Троице-Сергиева лавра в истории, культуре и духовной жизни России: Мат-лы междунар. конф. М., 2000. С. 204). Иконографические особенности этих произведений, по-видимому утраченных, неизвестны.

Вместе с тем в Троице-Сергиевой лавре в кон. 50-х гг. XIX в. создавались рисунки и печатались литографированные иконы с таким сюжетом. Поскольку образцы выполнялись мастера иконописной мастерской, то литографии в определенной мере повторяют иконы. К 1858 г. относится рисунок карандашом (СПГИАХМЗ), сделанный лаврским иконописцем И. С. Болдыревым: прп. Сергей представлен стоящим слева на облаках с кадиллом в руке перед накрытой покровом гробницей К. и М., изображенных с нимбами; за ними — 2 храма Покровского мон-ря без детализации пространства, а в небе — 2 парящих ангела с иконой Покрова Пресв. Богородицы. Этот образец использовался

и на иконах-образках малых размеров, и на литографированных картинах сер. «Житие и чудеса прп. Сергия Радонежского». На тоновой литографии 1865 г. (СПГИАХМЗ) вид монастырских храмов с въездными воротами показан в облаках. К кон. 60-х гг. XIX в. облака перестали изображать и в пространство икон и картин ввели натурные элементы. Так, на литографии 1869 г. (СПГИАХМЗ) композиция расположена на поверхности естественного холма. На литографированных иконах такой извод сохранялся до кон. XIX в., варьируясь в деталях — напр., на тоновой литографии 1882 г. И. И. Старченкова (СПГИАХМЗ) пейзажный фон приобрел условный характер, фигуры помещены в ложбине среди холмов. Мн. литографии лаврской мастерской использовались для изготовления дешевых икон: наклеивались обычно на липовую или кипарисовую доску, реже на картон, раскрашивались акварелью и покрывались лаком, более дорогостоящие дополнительно пропечатывались золотой краской, фон мог быть с тиснением.

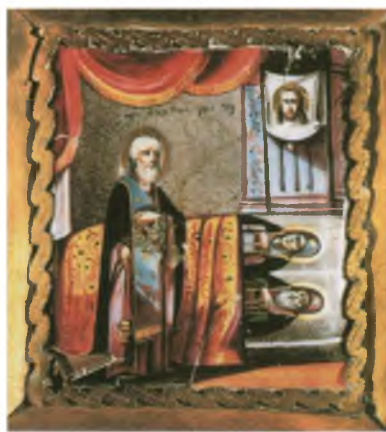
Традиц. иконы этого извода, предназначавшиеся в основном для раздачи и продажи паломникам, выполнялись в небольших размерах в лавре, Хотьковском мон-ре и заказывались в иконописных слободах Владимирской губ. (Мстёра, Холуй). Сохранившиеся иконы из собраний ЦМиАР (см.: Прп. Сергей Радонежский. 1992. С. 115, 266. Ил. 61; на обороте штамп ТСЛ), ГЭ (Косцова А. С., Побединская А. Г. Рус. иконы XVI — нач. XX в. с изображением мон-рей и их основателей: Кат. выст. / ГЭ. СПб., 1996. С. 84, 167. Кат. 100), ГИМ (из ц. Св. Троицы в Никитниках в Москве; см.: Тысяча лет рус. паломничества: [Кат. выст.] / Сост.: Е. М. Юхименко. М., 2009. С. 244–245. Кат. 704), РГИАХМЗ (со штампом ТСЛ и с указанием цены на обороте), ЦАК МДА, частных собраний датируются в пределах 2-й пол. XIX — нач. XX в. Действие представлено на фоне пейзажа с видом Хотьковского мон-ря или интерьера с колонной; в верхней части изображалась икона Покрова Пресв. Богородицы, поддерживаемая ангелами, или Нерукотворный образ Спасителя. В 2008 г. редкая икона большого размера (2-я пол. XIX в., 108×72 см) была передана из Толгского мон-ря в Хотьковский (находится на хорах Никольского собора обители). На полях могли помещаться приписные святые, тезоименитые заказчикам иконы. Так, на иконе кон. XIX в. (СПГИАХМЗ; см.: Черкашина Г. П. Образ прп. Сергия в иконописи, шитье и мелкой пластике // Прп. Сергей Радонежский — великий подвижник земли Русской: Альбом-кат. М., 2004. С. 101. Кат. 84) прп. Сергий у гробов показан на фоне условной архитектуры, на полях написаны арх. Михаил,





мч. Косма, свт. Антипа Пергамский, ап. Марк, мч. Дамиан, вмч. Пантелеимон. На одной из икон, с мч. Тимофеем на поле (кон. XIX — нач. XX в., частное собрание), монашеское имя М. подписано как «Ефросініа». Редким примером совмещения этого сюжета с образами избранных святых является икона сер.—2-й пол. XIX в. (ТОКГ): в левой части композиции написаны свт. Арсений и блгв. кн. Михаил Тверские, причём стоящий справа прп. Сергий обращен к ним, а не к гробам К. и М. под Казанским образом Божией Матери.

В произведениях прикладного искусства изображение прп. Сергия у гробов родителей не получило широкого распространения, за исключением сергиевпосадской резьбы и ростовских эмалей (см., напр.: Давыдова Е. В. Образ прп. Сергия Радонежского в произведениях резчиков Сергиева Посада 2-й пол. XIX — нач. XX в. // Прп. Сергий Радонежский: Тезисы докладов. 2013. С. 23–24). Прежде всего этот сюжет появился в резьбе мастеров Сергиевского посада (ныне г. Сергиев Посад), работавших по заказу Троице-Сергиевой лавры. Самое раннее обнаруженное упоминание о нем в монастырских документах относится к 1830 г. (РГАДА. Ф. 1204. Оп. 1. Ед. 9456. Л. 92), но резные иконы такого извода этого времени неизвестны. На овальной иконке сер. XIX в. (частное собрание) и в среднике 3-створ-



Прп. Сергий у гробов родителей.
Эмалевая икона.
2-я пол. XIX в. (ЦМиАР)

(круглая икона кон. XIX в. и средник складня 2-й пол. XIX в., ЦМиАР). Судя по плоскостной резьбе, изображены не тела усопших, а их живописные иконы, лежавшие на подлинных гробницах, и покрывавшие их ткани; интерьер храма обозначен массивным столбом, размещенным в центре композиции. В более подробной редакции извода добавлялись образ Спаса Нерукотворного, контурно намеченный рельефом или карандашом, аналог с раскрытой книгой и подсвечник со свечой (средник складня, ЦМиАР).

При изготовлении ростовских эмалевых образков использовались обе иконографические редакции, краткая и подробная, и те же детали. Если на резных иконах действие представлено в интерьере храма, то на эмалях аналогичная сцена мо-

Прп. Сергий Радонежский у гробов родителей, свт. Николай Чудотворец и прп. Никон Радонежский.
Складень. 2-я пол. XIX в.
(ЦМиАР)

жет быть размещена на фоне условного пейзажа с видом Хотьковского мон-ря; в облачном сегменте — голубь, символ Св. Духа (возможно, использовалась литография Старченкова; напр., эмалевый образ 2-й пол. XIX в., ЦМиАР; см.: Русская эмаль XVII — нач. XX в. из собр. Музея им. Андрея Рублева. М., 1994. С. 139, 230. Кат. 180). Если действие происходит внутри церкви, в верхней части иногда писали велум (2-я пол. XIX в., ЦМиАР; см.: Прп. Сергий Радонежский. 1992. С. 117, 266. Ил. 63). Образцами резчикам и художникам-эмальерам, как правило, служили печатные листы. На рубеже XIX и XX в. изготавливались и небольшие «расхожие» иконки, отпеча-



чатого складня 60-х гг. XIX в. (ГИМ; см.: Тысяча лет рус. паломничества. М., 2009. С. 252. Кат. 728) иконография не отличается от изводов произведений, созданных в посл. четв. XIX — нач. XX в. (напр., 2 образка и средник складня, ЦМиАР). В среднике одного из 3-створчатых складней 60-х гг. XIX в. (ГМИР; см.: Монастырская резьба по дереву в собр. ГМИР; СПб., 2012. Кат. 41) написаны имена святых («Пр. Ма», «Пр. Ки»). Иногда руки К. и М. вытянуты вдоль туловища и, прикрытые покрывалом, не видны

танные на жести (частное собрание). Иногда этот сюжет вводился и в монументальные росписи храмов, напр. в нижнем приделе во имя свт. Николая Чудотворца ц. Казанской иконы Божией Ма-



Преподобные Кирилл и Мария Радонежские в молитве образу Божией Матери «Знамение». Икона. 1994 г.
Иконописец А. В. Зданович
(Покровский собор Хотьковского мон-ря)

тери в с. Скнятинове Ростовского р-на Ярославской обл. (кон. XVIII — нач. XIX в. с последующими поновлениями и дописями, к к-рым относится и данная композиция; см.: Алитова Р. Ф., Никитина Т. Л. Церковные стенные росписи Ростова Великого и Ростовского у. XVIII — нач. XX в.: Кат. М., 2008. С. 374–378).

Остается уникальным по иконографии образ «Преподобные Сергий, Кирилл и Мария Радонежские» кон. XIX в. (собрание В. М. Федотова, Москва; см.: Каталог иконописи В. Федотова / Сост.: Я. Э. Зеленина. М., 2013. Кн. 1: Иконогр. и худож. редкости. С. 360–361. Кат. 146), стилистически являющийся произведением одной из иконописных слобод Владимирской губ. (вероятно, Холуя, к-рый длительное время был вотчиной ТСЛ). Родители в схимнических куколях (у К. узкая и раздвоенная на конце борода) обращены в молитве к стоящему в центре прп. Сергию.

До причисления К. и М. к лику святых были написаны их ростовые прямолинейные образы при входе в Троице-Сергиеву лавру, на св. воротах. Изображения родителей прп. Сергия, исполненные в академической манере, появились здесь, по-видимому, в кон. 40-х гг. XX в., после открытия лавры. Они были переданы



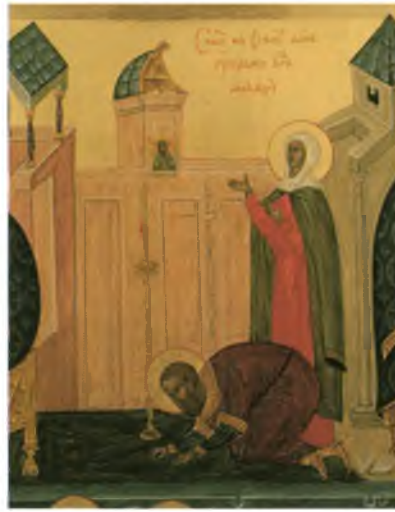
в Хотьковский мон-рь и находятся в зап. притворе Никольского собора. В наст. время на воротах лавры помещены работы иконописца архим. *Зинона (Теодора)*, созданные в 1980–1982 гг. (прописаны в 90-х гг. XX в.). Преподобные облачены в схиму, на голове куколи (у К. – островерхий, у М. – округлый). Между 1950 и 1952 гг. мон. *Иулианией (Соколовой)* была выполнена копия житийной иконы прп. Сергия из Троицкого собора (находится возле раки с мощами святого).

Новый этап в развитии иконографии К. и М. начался после их прославления в 1992 г. и открытия Хотьковского монастыря. На совр. иконах святые изображаются в монашеских одеждах, на головах куколи. В 1992 г. на раку мощей К. и М. иконописцем Т. Н. Горячкиной была написана золотофонная икона. В местном ряду иконостаса Покровского собора Хотьковского мон-ря находится икона преподобных в молении образу Божией Матери «Знамение» (1994, иконописец А. В. Зданович, дипломная работа в иконописной школе МДА). Над ракой св. мощей помещен образ «Икона рода Сергиева» (1994, иконописец А. А. Шульгина, иконописная школа МДА), к-рый создан на основе описания изображения, находившегося над гробницей в сер. 2-й пол. XIX в. Прп. Сергий с кадилом в руке предстоит перед гробом с возлежащими в нем К. и М., в изголовье стоят их сыновья Стефан и Петр, за гробом – свт. Феодор Ростовский, Анна и Екатерина. Архитектурным фоном является изображение Покровского собора обители с образом Божией Матери в медальоне, держащей в руках омофор. По



Преподобные Кирилл и Мария Радонежские, в житии. Икона. 2008 г. Иконописец Е. Комарова (Покровский собор Хотьковского мон-ря)

сторонам храма – К. и М.; они, исполняя монастырское послушание, звонят в колокола. В Никольском соборе на столпе помещен образ К. и М. (2008, иконописец Е. Осипенко, мастерская «Злата» в г. По-



«Святые на всяк день усердно Бога моляху». Клеймо иконы «Преподобные Кирилл и Мария Радонежские, в житии». 2008 г. Иконописец Е. Комарова (Покровский собор Хотьковского мон-ря)

кров), выполненный в академической манере: между фигурами святых, молящихся образу Божией Матери «Знамение», написан вид Хотьковского мон-ря. Еще одним типом иконографии является образ К. и М. по сторонам прп. Сергия (2005, иконописец А. Холопов).

В Покровском соборе возле раки находится единственный житийный образ К. и М. (2008, иконописец Е. Комарова, дипломная работа в иконописной школе МДА). В среднике К. и М. представлены в молении Св. Троице. Вокруг расположено 19 клейм: 1. Венчание К. и М. (священник держит их за руки, связанные платком); 2. К. и М. «скромно живяху» (М. прядет вместе со служанкой, К. стоит рядом); 3. «Святый Кирилл советник был еси князю»; 4. «Святые на всяк день усердно Бога моляху»; 5. «Святые милостыне и страннолюбию прилежаху»; 6. Троекратное возгласие Варфоломея во чреве матери (М. стоит в изумлении и трепете в окружении жен); 7. «Святые родители о чаде святом радовахуся» (К. и М. держат на руках младенца Варфоломея); 8. «Егда крестили отрока пророчество о нем услышали» (крещение Варфоломея); 9. «Святому отроку учение не давашеся» (в числе учеников – 3 сына К. и М.; Варфоломей в печали); 10. К. отправляет Варфоломея искать жеребят (сыновья Стефан и Петр за работой); 11. Встреча Варфоломея со старцем-схимником; 12. Варфоломей приводит старца-схимника в дом (К. и М. принимают схимника и вместе с сыновьями удивляются успехам Варфоломея в учении); 13. К. вместе с посольством князя едет в Орду (К. со спутниками верхом на конях); 14. «Ордынских вельмож подарками умилостивляша»; 15. Переселение из Ростова в Радонеж (М. с домашними на телеге, Варфоломей на лошади с К.,

Стефан идет за повозкой); 16. Варфоломей испрашивает благословение родителей на «житие иноческое» (К. и М. изображены в старческом возрасте); 17. К. и М. принимают постриг в Хотьковском мон-ре; 18. «Святые скончали дни свои в монастыре Покрова иже в Хотьково» (послушание К. и М. на монастырской звоннице); 19. Преставление К. и М. (священник служит литию перед гробом святых, к к-рому склоняются их сыновья). Состав клейм и сопроводительные надписи взяты в основном из текста Жития прп. Сергия, составленного прп. Епифанием Премудрым. В последних 3 клеймах К. и М. облачены в монашеские одежды, в остальных – в боярские. Стиль исполнения образа ориентирован на житийные иконы письма Дионисия.

Созданные после прославления иконы преподобных (иногда в руке К. свиток) хранятся также в Варницком мон-ре, в Троице-Сергиевой лавре. К. и М. изображаются в группе Радонежских чудотворцев на совр. иконах «Все святые, в земле Русской просиявшие» (1997, иконописец Н. Е. Алдошина, ц. свт. Николая в Клённыхах в Москве, и др.).

Лит.: *Воронцова Л. М., Зарицкая О. И., Шитова Л. А.* Прп. Сергей Радонежский в произведениях рус. искусства XV–XIX вв.: Кат. выст. / СПИИАХМЗ. М., 1992; Прп. Сергей Радонежский / Авт.-сост.: Н. Н. Чугреева. М., 1992; Житие преподобного и богоносного отца нашего игум. Сергия, чудотворца, написанное премудрейшим Епифанием: Факс. изд. Серг. П., 2010. 2 т.; Прп. Сергей Радонежский и образ Св. Троицы в древнерус. искусстве: Тез. докладов науч. конф., Музей им. Андрея Рублева, 11–12 дек. 2013 г. / Сост.: Н. И. Комашко. М., 2013; Прп. Сергей Радонежский и образ Св. Троицы в древнерус. искусстве: Кат. выст. / ЦМиАР; сост.: Г. В. Попов, Н. И. Комашко. М., 2013. С. 48–63. Кат. 10–16.

Свящ. Сергей Чураков, О. И. Зарицкая, Е. В. Давыдова

КИРИЛЛ ЛАВРИОТИС [Патрский; греч. *Κύριλλος Λαυριώτης*] (1741 (?), Патры, совр. Греция – после 1823, Бухарест), архим., богослов, толкователь Апокалипсиса (см.: *Иоанна Богослова Откровение*). Родителей К. Л. звали Димитрий и Трисевгена. Он получил начальное образование в родном городе, затем жил в монастыре *Святая Лавра* (Агия-Лавра) близ г. Калаврита (Пелопоннес; см. в ст. *Калавритская и Эйялийская митрополия*), в связи с чем получил прозвище Лавриотис. В обители он оставался до 1779 г. Подробности его пребывания в монастыре неизвестны, но, по-видимому, там он продолжил обучение. В 1779 г., вероятно по причине волнений албанцев на Пелопоннесе после подавления османскими войсками восстания греческих повстанцев



под предводительством А. Г. Орлова (1770; т. н. Пелопоннесское восстание или Восстание Орлова; греч. 'Ορλωφικά), К. Л. переехал в К-поль. Однако он пробыл там недолго и направился в Бухарест, где жил до своей кончины. Он вел скромную жизнь, зарабатывая преподаванием и певч. искусством. Из сохранившегося сочинения К. Л. известно, что ученые круги Бухареста относились к нему недоброжелательно и не содействовали ему в написании главного труда. Имеются также сведения, что в 1796 г. он с неизвестными целями посетил Вену, Триест и Венецию.

С 1792 г. в течение более 30 лет К. Л. работал над одним-единственным сочинением — толкованием на Апокалипсис св. ап. Иоанна Богослова. Труд, заверченный в мае 1823 г., по свидетельству автора 11 раз переписанный и дополненный, состоял из 8 томов. В виде рукописных переплетенных тетрадей он был обнаружен преподавателем богословия Афинского ун-та известным греч. богословом К. Диовуниотисом († 1943) и до сих пор хранится в б-ке богословского фак-та Афинского ун-та в качестве дара митр. Фессалиотидского и Фанариоферсальского Иезекииля (Веланидиотиса). Диовуниотис издал неск. наиболее значимых глав из труда К. Л. Др. сочинения и письма К. Л. не сохранились.

Толкование Апокалипсиса требовало усердия, знаний не только Свящ. Писания, но и исследований предшественников, хорошего владения лит. языком. Но, чтобы создать действительно значительное в богословском отношении произведение, научных ресурсов у К. Л. оказалось недостаточно: в толкованиях он допускал неточности, особенно в обличении ересей; его т. зр. часто зависела от внешних обстоятельств и современной автору политической обстановки, в частности от борьбы Греции за независимость от Османской империи.

Так, К. Л. считал, что антихристом можно назвать не только основателя ислама Мухаммада, но и папу Римского, лютеран и кальвинистов; в качестве эсхатологического противника рассматривался и совр. атеизм. К. Л. писал об установлении на земле до Второго пришествия Христа тысячелетнего царства во главе с правосл. царем. В это тысячелетие и будет, в частности, создан VIII Все-

ленский Собор, к-рый утвердит Православие в качестве единственной истинной веры и объединит всех христиан. Критически относился К. Л. к Российской империи, к-рую он отождествлял с Лаодикийской церковью (Откр 3. 14–22), чей ангел «ни холоден, ни горяч». В участии русских в борьбе Греции за независимость, в т. ч. и в восстании 1821 г., К. Л. видел их корыстный интерес, стремление к возвеличиванию Российской империи. Начало тысячелетнему царству, по К. Л., положит еще одно греч. восстание, к-рое не будет опираться на помощь каких бы то ни было внешних сил, в т. ч. и России. Вероятно, причиной такого отношения к России послужило то, что К. Л. был свидетелем тяжелых поражений повстанцев под командованием Орлова.

Труд К. Л. служит историческим источником сведений о положении дел на Пелопоннесе после разгрома восстания 1770 г. и содержит данные об эпидемиях, землетрясениях и др. стихийных бедствиях.

Изд.: Διοβουნიώτης Κ. Κυρίλλου Λαυριώτου ανέκδοτος έρμηνεία εις την 'Αποκάλυψιν // Πρακτικά της 'Ακαδημίας 'Αθηνών. 1931. Т. 6. Σ. 36–[56].

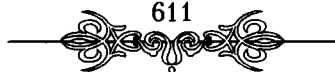
Лит.: Τεζεκλή (Βελανιδιώτης), μήτρ. Θεσσαλιώτης και Φανариοφερσάλων. Κύριλλος ο Λαυριώτης // Εκκλησιαστικός Φάρος. Αλεξάνδρεια, 1908. Т. 1. Σ. 341–347; Γριτσόπουλος Τ. Α. Κύριλλος // ΘНΕ. Т. 7. Ст. 1202–1204; Δρούλια Α. Λαυριώτης Κύριλλος από την Πάτρα και η βιβλιοθήκη του // Ο Ερανιστής. Αθήνα, 1974. Σ. 456–503; Αργυρίου Α. Les exégèses grecques de l'Apocalypse à l'époque turque (1453–1821). Thessaloniki, 1982. P. 587–645.

О. Н. А.

КИРИЛЛ МАРМАРИНСКИЙ [греч. Κύριλλος Μαρμαρινός] (нач. XVIII в., о-в Мармара в Мраморном м.— 60-е гг. XVIII в. (?)), еп. Ганоса и Хоры; греч. мелург и муз. теоретик. Вероятно, рос и воспитывался в церковной среде. В синодиках и др. патриарших документах 1736–1740 г. К. М. упоминается в качестве епископа Тиноса, в муз. рукописях — как бывш. епископ Тиноса; так же он называет себя в письме, датированном февр. 1742 г. Впосл. стал епископом Ганоса и Хоры.

К. М. систематически и успешно занимался певч. искусством, к-рому учился в К-поле у протопсалта Панаиотиса Халацоглу. Сочинил множество церковных песнопений, получивших широкое распространение, в частности «краткий» (συνοπτικός или σύντομος) полиелей на глас βαρύς

(7-й) (Ath. Cutl. 421. Fol. 107–119v, кон. XVIII в.; Ath. Xeropot. 330. Fol. 128v — 136, 1781–1782 гг.; 305. Fol. 89v — 94v, кон. XVIII — нач. XIX в.; 365. Fol. 77–86v, кон. XVIII в.; Meteor. S. Stephan. 66. Fol. 63–79v, 3-я четв. XVIII в.; Ath. Simon. Petr. 5. Fol. 54–71, 2-я пол. XVIII в.), 8 напевов Песни Пресв. Богородицы по гласам (Lesb. Leim. 250. Fol. 114–116v, ок. 1750 г.; Ath. Xeropot. 330. Fol. 161v — 163; известен также вариант, «украшенный» Петром Пелопоннесским: Ath. Pantel. 998. Fol. 201, 1815 г.), «Бог Господь» по гласам (Lond. Brit. Lib. Add. 19456. Fol. 53–53v, 2–3-я четв. XVIII в.), евангельские стихиры (Ath. Xeropot. 372. Fol. 294–301v, кон. XVIII в.; Ath. Doch. 350. Fol. 214v — 219, кон. XVIII в.), кратима к «святогорскому» «Δύναμις» на Трисвятом (Ath. Pantel. 1012. Fol. 154v, 1768 г.; Ath. Paul. 62. Fol. 501, кон. XVIII в.), 2 цикла херувимских по гласам (Taxiarch. 4. Fol. 122–127, 128–128v, 129v — 131, 132–132v, 70–90-е гг. XVIII в.; Athen. Bibl. Nat. S. Sepulcri. 804. Fol. 275–294v, кон. XVIII в.; Athen. Bibl. Nat. 962. Fol. 293v — 309v, XVIII в.; Ath. Xeropot. 330. Fol. 244–248; 305. Fol. 185–190; Ath. Laur. 1024. Fol. 79v — 80v, 1788 г.), причастны воскресные по гласам (Taxiarch. 4. Fol. 123v — 132v; Ath. Xeropot. 330. Fol. 267v, 271v, 276, 281–281v, 285v, 289, 293, 297v; 305. Fol. 213–215v; Ath. Doch. 350. Fol. 157–160; Ath. Ivir. 997. Fol. 56–85v, кон. XVIII в.), седмичные (Taxiarch. Fol. 103–105v; Ath. Xeropot. 330. Fol. 307) и праздничные (Taxiarch. Fol. 102v — 112, 123v — 132v; Ath. Paul. 132. P. 694–763, 1774 г.; Lond. Brit. Lib. Add. 19456. Fol. 58–62v, 65v — 69v; Ath. Xeropot. 330. Fol. 315–322; 321. Fol. 303v, кон. XVIII в.; 305. Fol. 250v, 252–269v), каллофонические ирмосы (Ath. Paul. 132. P. 817–865, 872–874; Ath. Xeropot. 330. Fol. 398–433; Ath. Pantel. 1012. Fol. 250v — 251, 261–273; 1000. Fol. 51–101v, нач. XIX в.), кроме того, пробовал себя в «экзегезисе» древних песнопений, в т. ч. Литургии свт. Василия Великого (Ath. Doch. 359. Fol. 169v — 171, кон. XVIII в.; Ath. Xeropot. 365. Fol. 150–151, кон. XVIII в.; 382. Fol. 113v — 114v, кон. XVIII в.) и Литургии Преждеосвященных Даров (Lond. Brit. Lib. Add. 19456. Fol. 56–57v; Ath. Xeropot. 321. Fol. 192v — 193v, 194v — 195; 365. Fol. 151–151v; Ath. Doch. 359. Fol. 223, 224v; 353. Fol. 315v — 316, нач. XIX в.). Последнее



прижизненное упоминание о К. М. относится к 1757 г.

Составленное К. М. музыкально-теоретическое руководство в 5 частях «Введение в музыку по вопро-соответнику...» — один из наиболее значительных текстов такого рода, содержащий помимо прочего сведения о стиле и ритмах арабо-персид. музыки. Х. Каракацанис издал это руководство по рукописи 1749 г. Athen. Soc. Hist. Ethn. 305 (*Καρακατσάνης*, 2004), в т. ч. впервые полностью 2-ю часть «Уточненная теория о гласах и фторах в музыке» (Ibid. С. 30–138).

Первая часть, включающая во многом типичную *протеорию* певч. искусства, была впервые опубликована К. Псахосом (*Ψάχος*, 1905; в данной публикации частично рассматривается и 2-я ч. руководства); критическое издание осуществлено Е. В. Герцманом (*Герцман*, 1994. С. 725–738 (греч. текст), 739–748 (рус. пер.)).

Третья часть — «Каталог тех, кто в различные времена преуспевал в этом [виде] музыки, по алфавиту» — одно из наиболее ранних, достоверных и полных исторических свидетельств о муз. деятелях визант. традиции; известна гл. обр. по списку Athen. Soc. Hist. Ethn. 305. Вопрос об атрибуции этой рукописи остается открытым. Одни исследователи, основываясь на примечании в конце руководства (Ibid. Fol. 103v) и на последующем дополнении, в к-ром упоминается имя К. М. («...1749 г. марта 17. Нижайший [епископ] Тина Кирилл Мармаринский»), считают эту рукопись автографом (*Διοβουνιώτης*, 1926. С. 276–278; *Popescu-Judet, Ababi-Sirli*, 2000. Р. 16–17; *Καρακατσάνης*, 2004. С. 9–10). Однако подобное указание встречается почти в таком же виде во всех списках (см.: *Χατζηγακουμής*, 1980. С. 44, 94 (ὑποσημ. 219); *Idem*, 1999. С. 71–72, 148–149 (ὑποσημ. 219)) как в заглавии руководства («...сочинено мной, Кириллом, архиереем Тина Мармаринского»), так и в записи позднейшего владельца рукописи («Кирилла Мармаринского список (χειρόγραφο) 1749 г. 13 марта [выполнен] В. Х. Л. (В. Х. А.)» — Athen. Soc. Hist. Ethn. 305. Fol. 9v). Мнение др. исследователей (*Χατζηγακουμής*, *Χειρόγραφα Τουρκοκρατίας*, Т. 1. С. 148; *Герцман*, 1994. С. 717–719) основывается на несоответствии либо времени написания рукописи (1749) упоминанию К. М. как «архиерея Тиноса» (а не «бывшего [архие-

рея] Тиноса»), либо времени его деятельности более поздней датировки его муз. сочинений, которые были добавлены (др. почерком) к содержанию наст. рукописного каталога.

Первое издание каталога в составе описания указанной рукописи было осуществлено К. Диовуниотисом (*Διοβουνιώτης*, 1926. С. 278–281), последнее — на основе той же рукописи — в составе полной публикации текста руководства, подготовленной Каракацанисом (*Καρακατσάνης*, 2004. С. 169–170).

В 70-х гг. XX в. М. Хадзиякумис установил, что каталог из сочинения К. М. послужил основой для аналогичного каталога, включенного (со схождениями и с дополнениями) в «Большой теоретикон» Хрисанфа из Мадима (*Χρύσανθος*, 1832. § 51–63. С. XXXIII–XLII; англ. пер.: *Chrysanthos of Madytos*, 2010. Р. 233–239). Этот факт стал известен из автографа сочинения Хрисанфа (Dimitis, 18. Р. XXIX, 1816 г.); рукописная версия этого каталога отличается от печатной (см.: Ibid. Р. XXX–XXXVII). Впервые рукопись Хрисанфа была описана Т. Грицопулосом (*Γριτσόπουλος*, 1952. С. 200–201); критическое издание его сочинения с параллельным изложением текстов рукописной и печатной версий подготовлено Г. Константину (*Χρύσανθος*, 2007. С. 100–123).

Герцман издал часть теоретического сочинения К. М., включая каталог, по рукописи БАН. РАИК. № 63 (*Герцман*, 1994. С. 780–782 (вводная статья), 786–793 (греч. текст), 794–814 (рус. пер. и коммент.)), указав на др. подобный перечень, к-рый ранее приписывали Никифору Кантуниарису Хиосскому (Там же. С. 781–782). Каталог Никифора известен по 2 спискам — автографу 1810 г. Vator. 1427 (изд.: *Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης), Ἀρκάδιος*, 1924. С. 226–227) и рукописи нач. XIX в. Херот. 318, также считавшейся автографом (изд.: *Στάθης*, *Χειρόγραφα*, Т. 1. С. 146–150); Герцман путем сопоставления каталогов К. М. и Никифора показал, что 2-й каталог по сравнению с 1-м был существенно расширен (в соответствии с новыми данными той эпохи; *Герцман*, 1994. С. 781–782). Подобная, но более осторожная оценка была дана Г. Статисом (*Στάθης*, 1977. С. 98. Ὑποσημ. 1); той же т. зр. придерживается К. Карангунис (*Καραγκούνης*, 2003. С. 475, 568).

Четвертая и пятая части руководства К. М. (озаглавленные соответственно «Начальное руководство по светской музыке, в котором также о так называемых сохбедах и макамах, а также нимиях и некоторых других категориях...» и «Ясное изложение того, из каких и скольких ихосов формируется каждый из макамов и какое у них существует начало вплоть до самого конца» (ἡ ἀπαρχὴ μέχρι τέλους ἔφοδος)) были опубликованы (с переводом и комментариями) Э. Попеску-Джудец и А. Абаби-Сирли (*Popescu-Judet, Ababi-Sirli*, 2000. Р. 49–124; см. также: Ibid. Р. 16–20 (о К. М.), 125–126 (коммент. к руководству)). Эти части теоретического сочинения К. М. также изучал А. Алигидзакис (*Ἀλιγιδάκης*, 1990. С. 9 (ὑποσημ. 6), 14–17, 21 (указание на заимствование частей этого сочинения в изд.: *Ἐρμενεῖα*, 1843), 33–34, 43–64 (приведены 22 факсимильных отрывка из 2 последних частей руководства К. М. по рукописи Athen. Soc. Hist. Ethn. 305)).

Согласно новейшим исследованиям, самым ранним списком (но не автографом, как считалось ранее; см.: *Χατζηγακουμής*, 1980. С. 94; *Герцман*, 1994. С. 704) каталога К. М. является кодекс Athen. Soc. Hist. Ethn. 305 (Fol. 86–87v); текст руководства найден и в др., более поздних муз. рукописях, в к-рых нет существенных отличий в содержании каталога: Bucur. Acad. Romana. 923. Fol. 21v–23, ок. 1780 г. (изд.: *Moiescu*, 1985; см. также: *Georghijă*, 2010. Р. 144–149), Athen. Univ. K. Psachou. 270. Fol. 16–18v, кон. XVIII в. (см.: *Ψάχος*, 1978. С. 113–114. Ὑποσημ. 60; см. также электр. ресурс: pergamos.lib.uoa.gr/dl/read?pid=uoadl:126538); БАН. РАИК № 63. Fol. 19–20v, кон. XVIII — нач. XIX в. (см. описание: *Герцман*, 1999; изд.: *Он же*, 1994, в т. ч. факсимиле каталога: С. XCV–XCVII).

Каталог представляет собой перечисление в алфавитном порядке (к-рый, однако, не всегда соблюдается) имен учителей муз. искусства кон. XIII — сер. XVIII в. В рукописи Athen. Soc. Hist. Ethn. 305 указано 118 имен (Fol. 86–87v), на последнем листе более поздней рукой добавлено еще 4 имени: «Петр Пелопоннесский, лампадарий Великой церкви, ученик Иоанна протопсалта, Петр Византийский, ныне лампадарий и ученик Петра Пелопоннесского, Иаков, ныне протопсалт и ученик Даниила протопсалта, Лазарь, наш



учитель, протопсалт Мега-Ревмы» (*Διοβουνιώτης*, 1926. Σ. 280–281; *Γερμαν*. 1994. С. 717–718; *Καρακατάνης*. 2004. Σ. 9–10). Имя Петра Пелопоннесского вписано, а затем зачеркнуто той же рукой в 2 строках после имен Панарета Патзады Прасина и *Петра Берекета*, откуда с помощью особого знака отсылки «перенесено» после имени Панайотиса Халацоглу (последнего, указанного на букву Π). Очевидно, личность последующего владельца и пользователя этого кодекса, дополнившего его, может быть определена по указанию его учителя – Лазаря, протопсалта Мега-Ревмы (ныне Арнауткёй в черте Стамбула). Певчий (ψάλλτης) по имени Лазарь засвидетельствован в ц. Архангелов с. Мега-Ревма в 1792 г. Так, митр. Илиупольский Геннадий (Арамбацоглу) называет его то певцом левого клироса (*Γεννάδιος (Αραμπαζόγλου)*. 1949. Σ. 52), то протопсалтом (*Ibid.* Σ. 57); с 1806 г. в той же церкви служил Никифор Кантуниарис (см.: *Πλεμμένου*. 2003. Σ. 215–225), очевидно в качестве протопсалта (см.: *Γεννάδιος (Αραμπαζόγλου)*. 1949. Σ. 51–52).

Как указано в рукописи «Большого теоретикона» Хрисанфа из Мадита, каталог был составлен «при Иоанне протопсалте» (Dimitis. 18. Ρ. XXIX). Во мн. пунктах каталога Иоанн представлен как «нынешний протопсалт», а перечисленные мелурги – Захария, протопсалт Кизика, Иоанн, протопсалт Редестский, Николай Андрианопольский, Хрисанф, иером. Кипрский, и др. – названы его учениками (Athen. Soc. Hist. Ethn. 350. Fol. 86–87v). Учителями К. М. названы тот же Иоанн и Панайотис Халацоглу (учеником которого в свою очередь назван Иоанн); Даниил упоминается в каталоге как «нынешний лампадарий и ученик Панайотиса Халацоглу» (о периоде служения Даниила в чине лампадария см.: *Πατρινέλης*. 1969. Σ. 84–85 (англ. пер.: Ρ. 161–162)). Поскольку наиболее раннее известное упоминание Иоанна в качестве протопсалта содержится в его автографе Пападики, датированном мартом 1743 г. (Meteor. S. Stephan. 5. Fol. 486; описание рукописи см.: *Σοφριανός*. 1986. Σ. 134–141; см. также: *Πατρινέλης*. 1969. Σ. 76–78 (англ. пер.: Ρ. 153–154)), а самый ранний датированный список его каталога восходит к 1749 г., К. М. составил каталог между 1743 и 1749 гг.

Особую ценность имеют содержащиеся в каталоге К. М. дополнительные сведения об упоминаемых в нем лицах: родственные связи (напр., «Агафон, брат Ксена Корониса»), отношения «учитель – ученик», места рождений, жизни и творчества перечисленных музыкантов. Изд.: *Ψάχος Κ. Α. Δημοσίευσις ἀρχαίων ἀνεκδότων χειρογράφων περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἡμῶν μουσικῆς // Φόρμιζ*. Ἀθήνα, 1905. Ν 1. Σ. 4; Ν 3/4. Σ. 6–7; Ν 6. Σ. 3; *Διοβουνιώτης Κ. Ι. Κατάλογος τῶν κωδίκων τῆς ἐν Ἀθήναις Ἰστορικῆς καὶ Ἐθνολογικῆς Ἐταιρείας // Νέος Ἑλληνομνήμων*. Ἀθήνα, 1926. Τ. 20. Σ. 276–281; *Moiescu T. A Catalog of those Engaged in the Art of Byzantine Music along Time (Ms. 923 BAR) // Revue Roumaine d'Histoire de l'Art. Ser.: Théâtre, musique, cinéma. Bucur.*, 1985. Τ. 22. Ρ. 67–75; *Γερμαν Ε. Β. Петербургский Теоретикон. Ол.*, 1994. С. 697–779. Табл. XCV–XCVIII; *Popescu-Judet E., Ababi-Sirli A. Sources of 18th Cent. Music: Panayiotis Chalathzoglou and Kyrillos Marmarinos' Comparative Treatises on Secular Music. Istanbul*, 2000; *Καρακατάνης Χ. Βυζαντινὴ Ποταμητῆς*. Ἀθήνα, [2004]. Τ. 11: Θεωρητικὸν Κυρίλλου τοῦ Μαρμαρινοῦ τοῦ Τηνίου, χειρόγραφο 305 Ι. Ε. Ε. Α. 1749.

Ист.: *Χρυσάνθος, ἀρχιεπ. Δυρραχίου ὁ ἐκ Μადύτου. Θεωρητικὸν Μέγα τῆς Μουσικῆς // Ἐκδ. Π. Γ. Πελοπίδης Πελοποννήσιος. Τεργέστη*, 1832; *Idem: Τὸ ἀνέκδοτο αὐτόγραφο τοῦ 1816: Τὸ ἔντυπο τοῦ 1832 // Ἐκδ. Γ. Ν. Κωνσταντίνου*. Ἀθήνα, 2007. (Βατοπαδινὴ Μουσικὴ Βίβλος. Μουσικολογικὰ Μελετήματα; 1) (англ. пер.: *Chrysanthos of Madytos. Great Theory of Music / Transl. K. Romanou. New Rochelle (N. Y.)*, 2010); *Ἐρμηνεία τῆς ἑξωτερικῆς μουσικῆς καὶ ἐφαρμογῆ αὐτῆς εἰς τὴν καθ' ἡμᾶς μουσικὴν // Ἐρανιστής. Στέφανος Α. Δομέστικος; ἐπιθεωρητής: Κωνσταντίνος Πρωτοψάλτης. Κωνσταντινούπολις*, 1843; *Σαφρόνιος (Ἐυστάτιαδης), μητρ., Ἀρκάδιος, ἱεροδ. Βατοπεδινός. Κατάλογος τῶν ἐν τῇ Ἱερᾷ Μονῇ Βατοπεδίου ἀποκεκμημένων κωδίκων*. Ρ. 1924. (Ἀγιορειτικὴ Βιβλιοθήκη; 1); *Γεννάδιος (Αραμπαζόγλου), μητρ. Ἱστορία τοῦ Μεγάλου Ρεύματος (Ἀρναούτ-κιόγι). Σταμπούλ*, 1949; *Γριτσόπουλος Τ. Α. Κατάλογος τῶν χειρογράφων κωδίκων τῆς βιβλιοθήκης τῆς Σχολῆς Δημητσάνης // ΕΕΒΣ*. 1952. Τ. 22. Σ. 183–226; 1954. Τ. 24. Σ. 230–274; *Στάθης. Χειρόγραφα*. Τ. 1–3 (по указ.); *Χατζηγηρακουμής. Χειρόγραφα Τουρκοκρατίας*. Τ. 1. Σ. 147–148, 338–339; *Σοφριανός Δ. Ζ. Τὰ χειρόγραφα τῶν Μετεώρων Κατάλογος*. Ἀθήνα, 1986. Τ. 3: Τὰ χειρόγραφα τῆς μονῆς ἁγίου Στεφάνου. Σ. 134–141; *Γερμαν Ε. Β. Греческие муз. рукописи Петербурга. СПб.*, 1999. Т. 2. С. 299–304.

Лит.: *Πατρινέλης Χ. Γ. Συμβολαὶ εἰς τὴν ἱστορίαν τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου*. 1: *Πρωτοψάλται, λαμπαδάριοι καὶ δομέστικοι τῆς Μεγάλης Ἐκκλησίας (1453–1821) // Μνημοσύνη*. 1969. Τ. 2. Σ. 64–93 (англ. пер.: *Patrinelis Ch. Protospaltai, Lamdarii, and Domestikoi of the Great Church during the Post-Byzantine Period (1453–1821) // Studies in Eastern Chant. L.*, 1973. Vol. 3. Ρ. 141–170); *Χατζηγηρακουμής Μ. Ἀυτόγραφο (1816) τοῦ «Μεγάλου Θεωρητικοῦ» τοῦ Χρυσάνθου // Ὁ Ἐρανιστής*. Ἀθήνα, 1974. Τ. 11. Σ. 310–322; *idem. Χειρόγραφα ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς: 1453–1820: Συμβολὴ εἰς τὴν ἔρευνα τοῦ νέου ἑλληνισμοῦ*. Ἀθήνα, 1980 (= *idem. Ἡ ἐκκλησιαστικὴ μουσικὴ τοῦ ἑλληνισμοῦ μετὰ τὴν ἄλωση (1453–1820): Σχεδίασμα ἱστορίας*. Ἀθήνα, 1999); *Στάθης Γ. Θ. Ἡ δεκαετιασούλλαβος ἡμνογραφία*

ἐν τῇ βυζαντινῇ μελοποιίᾳ καὶ ἔκδοσις τῶν κειμένων εἰς ἐν Corpus. Ἀθήνα, 1977; *Ψάχος Κ. Α. Ἡ παρασημαντικὴ τῆς βυζαντινῆς μουσικῆς // Ἐκδ. Γ. Χατζηθεωδώρου*. Ἀθήνα, 1978; *Αλυγιάκης Α. Ε. Ἐκκλησιαστικοὶ ἦχοι καὶ ἀραβοπερσικὰ μακάμια. Θεσσαλονίκη*, 1990; *Γόνις Δ. Β. Ἐγγραφα γιὰ μητροπολίτες τῶν Νέων Πατρῶν (τέλος 16^{ου} αἰώνα – 1662) // Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν*, 1997. Τ. 32. Σ. 386–387. Ὑποσημ. 65–66; *Καραγκούνης Κ. Χ. Ἡ παράδοση καὶ ἐξήγηση τοῦ μέλους τῶν χειρουβικῶν τῆς βυζαντινῆς καὶ μεταβυζαντινῆς μελοποιίας*. Ἀθήνα, 2003; *Πλεμμένου Γ. Τὸ μουσικὸ πορτρέτο τοῦ νεοελληνικοῦ Διαφωτισμοῦ*. Ἀθήνα, 2003; *Χαλδαϊκῆς Α. Γ. Ὁ πολυέλεος στὴν βυζαντινὴ καὶ μεταβυζαντινὴ μελοποιία*. Ἀθήνα, 2003. Σ. 246–247, 460–461; *idem (Chaldaeakes A. G.) «All Master Composers of Greek Ecclesiastic Music»: An Initial Step on a New History of Greek Sacral Music // Principles of Music Composing: Sacred Music: 10th Intern. Music Theory Conference. Vilnius*, Oct. 20–22, 2010. Vilnius, 2010. Ρ. 126–137; *idem. Πρὸς μίαν νέα Ἱστορία τῆς Βυζαντινῆς Μουσικῆς: Ὁ «κατάλογος» τῶν ὄσσι κατὰ διαφόρους καιρούς ἤκμασαν ἐπὶ τῇ μουσικῇ ταύτῃ, κατὰ ἀλάφβητον» // Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶδα Ἀνωτάτης Ἐκκλησιαστικῆς Ἀκαδημίας Ἡρακλείου Κρήτης*. Ἡράκλειο, 2012. Τ. 2. Σ. 565–594; *Georghizá N. Byzantine Chant between Constantinople and Danubian Principalities: Studies in Byzantine Musicology. Bucur.*, 2010.

А. Халдаекис

КИРИЛЛ ПАРОССКИЙ [Пападопулос; Кирилл Новый; греч. Κύριλλος ὁ Πάριος, ὁ Νέος] (1748–1833), прп., местночтимый святой (пам. греч. 11 июля). Род. в Марписе на о-ве Парос, юношей отправился на Св. Гору, где принял монашеский постриг. К. П. получил образование в церковной школе Афониада; его учителем был один из *колливадов*, прп. *Афанасий Паросский* (Парийский).

Монашеские добродетели К. П. стали известны К-польскому патриарху, к-рый назначил его проповедником на островах Эгейского м., что было необходимо из-за упадка духовной жизни в период османского господства. Переходя из одного населенного пункта в другой, он, подобно равноап. *Косме Этолийскому*, устанавливал на месте произнесения проповедей большой деревянный крест. Его пламенные речи оказывали сильное воздействие на правосл. жителей. К К. П. приходили и как к опытному духовному наставнику на исповедь. Он проповедовал и в др. регионах, в т. ч. в Аттике, в Кидонии (ныне Айвалык) и Кесарии Каппадокийской (ныне Кайсери) в М. Азии. Господь наделил его даром провидения и чудотворения. Помимо совершаемых им исцелений известны и др. чудеса: от его крестного знаменения тотчас же умерла змея, он путешествовал на расстеленной по воде





рясе, от удара его посоха в безводной местности забил источник и т. д. Несмотря на угрозы и даже покушения на его жизнь, К. П. всегда обличал несправедливость и незаконие. Не боясь запрета на обращение в христианство мусульман, в 1823 г. он крестил на Паросе мусульманку.

На Паросе К. П. восстановил монастыри вмч. Георгия Победоносца близ с. Лангада и Преображения Господня, или Христу-Дасус (в наст. время называется *Арсения Паросского мон-ря*), и способствовал возрождению иеромонахами Иерофеем (Восиниотисом) и Филофеем (Георгиу) мон-ря *Лонговардас* в честь иконы Божией Матери «Живоносный Источник», а также обители Пресв. Богородицы Фанеромени на Накосе.

К. П. окончил жизнь игуменом мон-ря вмч. Георгия Победоносца на Паросе; в этой обители хранится его честная глава.

Лит.: Μανσής Ἀγορείτης, μν. Βατοπαϊδινὸ Συναξάρι. Ἰερὰ Μονὴ Βατοπαϊδίου, Ἅγιον Ὄρος, 2007. Σ. 321–334; Μακάριος Σμῶνοπετρίτης, ἱερομόν. Νέος Συναξαριστής τῆς Ὀρθόδοξου Ἐκκλησίας, Ἀθήναι, 2008. Τ. 11: Ἰσόλιος, Σ. 119–120; Βενέδικτος Ἀγορείτης, ἱερομόν. Συναξαριστής 19^{ου} καὶ 20^{ου} αἰῶνος, Ἅγιον Ὄρος, 2013². Σ. 255–257.

КИРИЛЛ СКИФОПОЛЬСКИЙ

[греч. Κύριλλος ὁ Σκυθόπολεως] (ок. 525 — после 559, возможно, 90-е гг. VI в.), мон., пресв., визант. агиограф.

Жизнь. Единственным источником сведений о жизни К. С. являются его произведения. Излагая жития палестинских подвижников, своих старших современников, К. С. упоминает и о себе. Эти сведения были обобщены в критическом издании сочинений К. С. (*Schwartz*. 1939. P. 408–415). Хронологические неточности, допущенные в издании Э. Шварца, были исправлены Э. Штайном (*Stein*. 1944). Хронологическая таблица этапов жизни К. С. в контексте описанных им событий содержится в издании А. Фестюжера (*Festugière*. 1962. Vol. 3. Pt. 1. P. 17–26).

К. С. род. в Скифополе (ныне Бейт-Шеан, Израиль), столице визант. пров. Палестина Вторая (*Palaestina secunda*). В Житии прп. Саввы Освященного К. С. упоминает о визитах святого в дом его семьи. Первый визит состоялся еще до рождения К. С., в авг. 518 г., когда прп. *Савва Освященный* прибыл в Скифополь по поручению Иерусалимского патриарха *Иоанна III*, чтобы обнародовать указ имп. *Юстина I* (518–527),

воцарившегося после смерти имп. *Анастасия I* (491–518), к-рый подерживал монофизитство, о восстановлении в диптихах определений *Вселенского IV Собора* (451) (*Cyr. Scyth. Vita Sabae*. 61–63 // *Schwartz*. 1939. S. 162–164). Во время 2-го визита прп. Саввы в Скифополь, в сент. 531 г., отрок (παῖς) К. С. вместе с отцом участвовал в торжественной встрече святого, организованной митр. Скифопольским Феодосием. Благословив К. С., прп. Савва сказал его отцу: «Сей отрок отныне будет моим учеником и сыном пустынных отцов» — и, обращаясь к митр. Феодосию, добавил: «Великий господин! Сего отрока я препоручаю тебе, обрати на него внимание, потому что он нужен мне» (*Ibid.* 75 // *Ibid.* S. 179–181). Родители К. С. были людьми состоятельными и благочестивыми. Отец К. С., Иоанн, управлял епископским домом и входил в совет при митрополите (*Ibid.* S. 180). Фестюжьер предположил, что этот Иоанн — одно лицо с Иоанном схоластиком (см. *Иоанн Скифопольский*), к-рый упоминается в Житии прп. Саввы как Иоанн, сын компульсора (Ἰωάννης ὁ τοῦ ἐκπέλλευτοῦ в рус. переводе передано ошибочно как имя собственное: «сын Экпеллеветов»; компульсор (лат. compulsoг или sanonicarius) — высший чиновник, заведовавший сбором податей в провинции) (*Ibid.* 61 // *Ibid.* S. 162; *Festugière*. 1962. Vol. 3. Pt. 2. P. 91). Однако, когда речь идет об отце, К. С. всегда это уточняет.

В 532 г. К. С. принял пострижение во чтеца от митр. Скифопольского Феодосия (*Vita Sabae*. 75 // *Schwartz*. 1939. S. 181). В 543 г. К. С. был пострижен в монашество Георгием, основателем и игуменом мон-ря Веэлла (*Βεελλά*), расположенного недалеко от Скифополя (*Cyr. Scyth. Vita Euthym*. 74 // *Ibid.* S. 71). Игумен Георгий упоминается в одной из греч. надписей, найденных в Скифополе (*Fitzgerald G. M. A Sixth Century Monastery at Beth-Shan (Scythopolis)*. Phil., 1939. P. 16). В том же году с разрешения игумена К. С. покинул монастырь и направился в Иерусалим, чтобы посетить св. места и присутствовать на освящении построенной по повелению имп. св. *Юстиниана I* (527–565) базилики во имя Пресв. Богородицы (освящена 20 нояб. 543). Движимый желанием подвизаться в одном из мон-рей Иудейской пустыни, К. С. в 544 г. по наставлению ма-

тери обратился к прп. *Иоанну Молчальнику* (454–559), подвизавшемуся в *Саввы Освященного лавре*, с вопросом о возможном вступлении в эту обитель. Прп. Иоанн посоветовал К. С. поступить в киновию прп. *Евфимия Великого*, чтобы здесь подготовить себя к более строгой монашеской жизни лавры. Однако К. С. предпочел сразу начать жить отшельником в лавре *Каламон*, месте подвигов прп. *Герасима Иорданского* († 475) (*Vita Euthym*. 74 // *Schwartz*. 1939. S. 72). Здесь К. С. серьезно заболел. После 6 месяцев болезни ему явился во сне прп. Иоанн Молчальник и повелел отправиться в гостиницу в Иерихоне, принадлежащую мон-рю прп. Евфимия (*Cyr. Scyth. Vita Ioan. Hesyach*. 20 // *Ibid.* S. 217). К. С. проявил послушание и оставался в мон-ре прп. Евфимия более 10 лет, до февр. 555 г. Вероятно, в этот период К. С. начал собирать сведения о жизни преподобных Евфимия и Саввы, продолжая поддерживать отношения с прп. Иоанном Молчальником, доставляя иногда по его просьбе письма нек-рым отшельникам (*Ibidem*). Исполняя одну из таких просьб, К. С. познакомился с прп. *Кириаком Отшельником* и имел с ним продолжительную духовную беседу. Прп. Кириак сообщил К. С. много сведений о жизни святых Евфимия и Саввы и о смуте оригенистов (*Idem. Vita Cyriac*. 14–16 // *Ibid.* S. 229–231). 21 февр. 555 г. К. С. покинул мон-рь прп. Евфимия и в числе 120 монахов был направлен патриархом Иерусалимским *Евстохием* (552/3–563) в Новую лавру прп. Саввы, после того как из нее с помощью военной силы были изгнаны монахи-оригенисты (*Vita Sabae*. 89–90 // *Ibid.* S. 199–200). Ок. 2 лет после этого К. С. продолжал собирать сведения о святых Евфимии и Савве и по просьбам игум. Георгия из Веэллы и прп. Иоанна Молчальника приступил к составлению Житий (*Vita Euthym*. 83–85 // *Ibid.* S. 83–84). В 557 г. по совету тех же Георгия и Иоанна К. С. перешел в лавру прп. Саввы, где предположительно оставался до самой смерти (*Vita Ioan. Hesyach*. 20 // *Ibid.* S. 217; *Vita Sabae*. 75 // *Ibid.* S. 181, 187). В груз. версии Жития прп. Иоанна Молчальника указывается точная дата смерти святого — 8 янв. 559 г. К. С., следов., умер после этой даты (*Garitte*. 1954). Если признавать подлинность сохранившейся



только на слав. языке «Похвалы в честь преподобных Евфимия Великого и Саввы Освященного», то можно полагать, что К. С. дожил до 90-х гг. VI в.

Сочинения. К. С. является автором 7 Житий палестинских подвижников V–VI вв.: Евфимия Великого, Саввы Освященного, Иоанна Молчальника, Кириака Отшельника, Феодосия Великого, Феогния Витлийского, Авраама, еп. Кратейского. С преподобными Саввой, Иоанном и Кириаком К. С. был лично знаком, сведения о других он мог почерпнуть из рассказов очевидцев их жизни, это придает сочинениям К. С. большую историческую ценность. Хотя, по мнению некоторых исследователей, Жития не лишены тенденциозности, большинство ученых считают их надежными источниками сведений по истории палестинского монашества V–VI вв., а также по истории принятия IV Вселенского Собора в Палестине и т. н. вторых оригенистских споров (сер. VI в.). Относительно точно датируются Жития святых Евфимия, Саввы и Иоанна, время составления остальных Житий неизвестно. По мнению Б. Флюзена, они были написаны после 3 указанных Житий, в период пребывания К. С. в лавре прп. Саввы (*Flusin*. 1983. P. 34). Жития прп. Евфимия и прп. Саввы составляют основу корпуса Житий и значительно превосходят по объему 5 остальных. Оба жития написаны в одно время (в Житии прп. Евфимия К. С. указывает на скорое появление Жития прп. Саввы (*Cyr. Scyth. Vita Euthym.* 47, 84 // *Schwartz*. 1939. S. 50, 84)) и посвящены одному лицу — игумену мон-ря Везлла Георгию. Сам К. С. называет каждое из Житий Словом (*Ibid.* 85 // *Ibid.* S. 84; *Vita Sabae.* 2 // *Ibid.* S. 86; *Vita Ioan. Hesych.* 14 // *Ibid.* S. 212). Житие прп. Иоанна Молчальника, по мнению Флюзена, является лишь частью одного из Слов (*Flusin*. 1983. P. 34). Предполагать это позволяет начало Жития: «Первым я предлагаю для повествования авву Иоанна...» (*Cyr. Scyth. Vita Ioan. Hesych.* 1 // *Schwartz*. 1939. S. 201). Структурная композиция Жития прп. Кириака Отшельника говорит о том, что автор также не замыслил это Житие как отдельное произведение (*Vita Syriac.* 1 // *Ibid.* S. 222). По мнению Г. Узенера, все Жития (кроме Житий Евфимия и Саввы) являются частями неза-

конченного сочинения (*Usener H. Vita Theodosii a Cyrillo Scythopolitano scripta.* Bonn, 1890. S. XVIII). Эта гипотеза, однако, не имеет твердых оснований. В нек-рых рукописях собрание Житий, написанных К. С., именуется общим термином «Монашеские истории». Наиболее древние рукописи (X в.) (напр.: *Vat. Ottob. gr.* 373 и *Vat. gr.* 1589) содержат только 4 Жития: Евфимия, Саввы, Иоанна и Кириака. Флюзен высказал предположение, что К. С. намеревался составить более обширный сборник о жизни и подвигах палестинских подвижников, подобно тому как *Феодорит* Кирский описал подвиги сир. подвижников в «Истории боголюбцев» (*Flusin*. 1983. P. 35).

Критическое издание Шварца включает греч. текст 6 Житий и часть Жития свт. Авраама Кратейского. Данное издание не лишено недостатков: в нем использованы не все известные рукописи, не учтены должным образом предшествовавшие издания греч. оригинала, метафрастовские редакции Житий, а также древние вост. переводы (см. рецензию: *Thomsen*. 1940).

Сохранились древние переводы сочинений К. С. на лат., сир. (фрагменты), араб., груз. и слав. языки. Наименее изучена араб. традиция, древнейшим свидетельством к-рой является палимпсест, привезенный К. фон Тишендорфом из лавры прп. Саввы (*Codex rescriptus Tischendorf 2*; далее *Cod. Tischendorf 2*) и датированный 2-й пол. IX в. Одна часть рукописи хранится в Университетской б-ке Лейпцига (*Lips. gr.* 2 (*Tischendorf 2*): *Gardthausen V. E. Katalog der griechischen Handschriften der Universitätsbibliothek zu Leipzig.* Lpz., 1898. S. 4), а другая — в Российской национальной б-ке в С.-Петербурге (РНБ. Греч. № 26). Реконструкцию пагинации кодекса с учетом обеих частей предложил М. ван Эсбрук (см.: *Esbroeck*. 1986. P. 86). Груз. переводы по крайней мере нек-рых сочинений К. С. сделаны с араб. языка.

1. Житие прп. Евфимия Великого (*Συγγραφή περί τοῦ μεγάλου Εὐθυμίου*; *Vita Euthymii*; CPG, N 7535; BHG, N 647–648b; *Schwartz*. 1939. S. 3–85), первое по времени Житие, составленное К. С. Сведения о прп. Евфимии К. С. начал собирать приблизительно с 544 г., когда поселился в мон-ре, основанном этим подвижником; К. С. был свидетелем чудес, про-

исходивших при гробе святого (*Cyr. Scyth. Vita Euthym.* 82 // *Schwartz*. 1939. S. 82–83). К. С. записывал эти сведения на разрозненных листах и складывал их без порядка. Когда К. С. переселился в Новую лавру, он в течение 2 лет разбирал свои записи и тщетно пытался привести их в порядок, создавая нехватку навыка и собственное косноязычие. В 556 г. К. С. было видение: во сне ему явились святые Евфимий и Савва, ободрили его и даровали ему способность ясно выражать свои мысли, благодаря чему он смог закончить начатый труд (*Ibid.* 84 // *Ibid.* S. 83).

Греч. текст Жития издан трижды. Критическому изданию Шварца предшествовало издание Б. де Монфокона (*Montfaucon B., de. Analecta graeca, sive varia opuscula graeca hactenus non edita.* Parisiis, 1688. P. 1–99; по ркп. *Paris. gr.* 502, XII в.; рус. пер.: Житие иже во Святых отца нашего Евфимия Великого / Пер.: И. В. Помяловский // Палестинский патерик. СПб., 1898². Вып. 2) и мон. Августина Иорданского (*Κύριλλος Σκυθοπολίτης. Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου Πατρὸς ἡμῶν Εὐθυμίου* // *Νέα Σιών. Ἐν Ἱεροσολύμοις*, 1911. Т. 11. Σ. 880–893; 1912. Т. 12. Σ. 120–136, 232–250, 556–572, 647–664, 789–803; по ркп. *Sinait. gr.* 524, X–XI вв.).

Груз. версия Жития содержится в 5 рукописях: *Sinait. iber.* 43. Fol. 1r – 137r, X в.; *Sinait. iber.* N 94. Fol. 1r – 2v, X в.; *Brit. Lib. Add.* 11281. Fol. 162r – 210r, XI в. (копия из мон-ря Св. Креста близ Иерусалима); *Sinait. iber.* N 11p. Fol. 1r – 7v, XII в.; *Кекел.* A 188. Fol. 169r – 197r, XII в. Издание текста осуществлено только на основе рукописи из Британской б-ки (*Имнашвили*. 1975. С. 143–233).

Араб. версия Жития помимо *Cod. Tischendorf 2*. Fol. 152r – 157v, 161r – 164v, в к-ром текст имеет значительные пробелы, представлена десятком др. рукописей (*Graf*. 1944), самой древней из них является *Vat. arab.* 71. Fol. 40r – 76v (переписана в 885 в лавре прп. Саввы). Отрывки араб. версии, повествующие о сарацинах, изданы П. Петерсом (*Peters P. Versio antiqua Vitae sancti Euthymii* // *Al-Mašriq.* Beirut, 1909. Vol. 12. P. 344–353).

Существуют отрывки сир. перевода Жития прп. Евфимия, сохранившиеся в рукописях нового фонда мон-ря вмц. Екатерины на горе Синай (*Brock S. P. Catalogue of Syriac*



Fragments (New Finds) in the Library of the Monastery of S. Catherine, Mount Sinai. Athens, 1995. P. 32, 100–101, 222–227). Они остаются неизученными.

Латинский перевод Жития (ВНЛ, N 2778d) частично сохранился в рукописи XV в. Near. VIII B 9. Fol. 198v – 208v. Был выполнен неаполитанским диаком Иоанном, хронистом и агиографом X в. (*Dolbeau*. 1982). Возможно, благодаря этому переводу в Кампании распространилось почитание прп. Евфимия (в 956 ему был посвящен храм в Неаполе).

Слав. перевод Жития (без пролога) содержится в ряде южнослав. и рус. списков XIV–XVI вв.: Архив ХАЗУ. Z III с22. Л. 165–190, XIV в.; НБС. Собр. мон-ря Высокие Дечаны. 101. Л. 110 об.–154, XIV в.; РНБ. Погод. № 716 (дефектный) и ГИМ. Чуд. № 20 (оба 2-й пол. XIV в.); ГИМ. Хлуд. № 195. Л. 247–268 об. (посл. четв. XIV в., серб. список в составе Торжественника минейного); РГБ. Троиц. № 745. Л. 1 об.–59, кон. XIV в.; РГБ. Троиц. № 684. Л. 403–452, XVI в.; РНБ. Кир.-Бел. № 23/1262. Л. 519–571 об., нач. XVI в.; БПБ. 282. Л. 193–237, XVI в. Он входит также в Великие Минеи-Четвы митр. Макария (ВМЧ. Янв. 20 // ГИМ. Син. № 986–997 (Успенский список). Л. 696 об.–715) и в позднейшие комплекты Минеи-Четвух, в т. ч. старообрядческие. Текст издан в редакции прп. Нила Сорского по рукописи РГБ. Волок. 630 (*Лёнигерен*. 2004. С. 237–306).

В кон. X в. Житие прп. Евфимия было сокращено и адаптировано прп. Симеоном Метафрастом (ВНГ, N 649; РГ. 114. Col. 596–733). Вероятно, в посл. четв. XI в. болгарскими книжниками в Тырнове, в К-поле или на Афоне был сделан перевод метафрастовской версии Жития, известный в ряде южнослав. ресавских и славяно-молдав. списков начиная с XV в. (*Hannick Ch. Maximus Hologobolos in der kirchenslavischen homiletischen Literatur*. W., 1981. S. 186. N 180).

2. Житие прп. Саввы Освященного (Βίος τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Σάββα; Vita Sabae; СРГ, N 7536; ВНГ, N 1608; *Schwartz*. 1939. S. 85–200), завершено примерно в то же время, что и Житие прп. Евфимия (ок. 556). Материалы к Житию ок. 553 г. уже были собраны. В Житии прп. Евфимия К. С. сообщает, что к моменту окончания *Вселенского V Собора* (553) он

уже имел «начертанные хартии» (ἐγχευράριον χαρτῶν) о Евфимии и Савве (Vita Euthym. 83 // *Schwartz*. 1939. S. 83). После переселения в Новую лавру К. С. отредактировал эти записи.

Критическому изданию Шварца предшествовало издание Ж. Б. Котелье (*Cotelerius J.-B., ed. Ecclesiae graecae monumenta. Parisiis*, 1686. Vol. 3. P. 220–376; по ркп. Paris. gr. 1609, XI в.; рус. пер.: Жизнь прп. Саввы Освященного / Пер.: А. С. Красносельский // ХЧ. 1823. Ч. 12. С. 95–284). Груз. версия Жития содержится в 2 рукописях: Brit. Lib. Add. 11281. Fol. 57r – 144r, XI в. и Ath. Iver. georg. 40. Fol. 211r – 313v, XI–XII вв. Рукопись Sinait. iber. 36, 924–925 гг. представляет собой двойной лист, содержащий отрывок Жития прп. Саввы (*Garitte G. Catalogue des manuscrits géorgiens littéraires du Mont Sinai. Louvain*, 1956. P. 143. (CSCO; 165)). Текст груз. перевода издан дважды по рукописи Brit. Lib. Add. 11281 (*Кекелидзе К. Monumenta Hagiographica Georgica. Тбилиси*, 1946. Т. 2. С. 139–219 (на груз. яз.); *Имнашвили*. 1975. С. 56–125).

Лат. редакции Жития прп. Саввы (ВНЛ, N 7406) являются не переводами, а вольными парафразами греч. текста. Они получили распространение в итал. областях Лацио и Умбрия благодаря деятельности греч. монахов (*Ermini F. La leggenda di San Sabba nel lezionario Spoletino // Archivio della Reale Società Romana di Storia Patria. R., 1917. Vol. 40. N 1/2. P. 117–131*).

Араб. перевод Жития (Cod. Tischendorf 2. Fol. 165r – 166v, 175r – 182v, 191r (с лакунами); Vat. arab. 71. Fol. 77r – 115v, 885–886 гг., и др.) остается неизданным и неизученным.

В одной из рукописей нового фонда мон-ря в мц. Екатерины на Синае (Sinait. syr. M 11 N, IX–X вв., палимпсест на христиано-палестинском араб. яз.) содержится отрывки сир. перевода глав 68 и 86 Жития прп. Саввы (*Nouveaux Manuscrits syriaques du Sinai Catalogués par Philothée du Sinai. Athènes*, 2008. P. 301–304).

Житие прп. Саввы получило широкое распространение в древнерус. книжности. Согласно общепринятому мнению, оно было переведено на болг. язык и стало известно на Руси не позже 2-й пол. XI в., его текст в это время использовал прп. *Нестор* Летописец при написании Жития прп. Феодосия Печерского (*Мочульский*.

1894; *Шахматов*. 1896; *Виноградов*. 1928; *Он же*. 1968). Древнейший из сохранившихся полных списков Жития (РНБ. ОЛДП. Q. № 106, XIII в.) был привезен П. П. Вяземским из Палестины, где он хранился в лавре прп. Саввы (изд.: *Помяловский И. В. Житие св. Саввы Освященного*, составленное св. Кириллом Скифопольским, в древнерус. переводе с присоединением греческого подлинника. СПб., 1890). Фрагменты той же слав. версии Жития сохранились в более древнем рус. списке (нач. XII в.) из собрания Матенадарана (Матен. № 1351). Д. Е. Афиногенов оспаривает болг. происхождение этого перевода. По его мнению, в том виде, в котором он сохранился в перечисленных 2 рукописях, перевод не был известен у юж. славян. Слав. текст данной редакции Жития прп. Саввы отличается от сохранившегося греческого, причем эти отклонения не могут быть приписаны переводу (напр., хронологические уточнения). Не исключена возможность того, что данная редакция имеет отношение к переводческой деятельности иноков Киево-Печерского мон-ря (*Афиногенов*. 2007. С. 28–29; *Он же*. 2008. С. 40–42). Известны мн. древнерус. списки Жития XIV в. (ГИМ. Чуд. № 23), XV в. (РГБ. Троиц. № 749; РГБ. ОИДР. № 189; РНБ. Погод. № 548), XVI в. (РНБ. Соф. № 1500) и последующих веков. Большинство из них, несомненно, отражает черты болг. архетипа и содержит неск. редакций, отличных от редакции древнейшего полного списка XIII в. Одной из особых редакций Жития является рукопись РГБ. МДА. № 90, XVI в. Этот же извод сохранился в рукописи РГБ. Троиц. № 684 (агиографический сборник прп. Нила Сорского). Эта особая редакция восходит, как заключил И. В. Помяловский, к рукописи РГБ. Троиц. № 749, XV в., но имеет отличия от нее (*Помяловский И. В. Житие св. Саввы Освященного*. СПб., 1890. С. СХVIII). Редакция РГБ. Троиц. № 749 образовалась в результате сличения слав. архетипа с греч. оригиналом. В более поздней редакции (РГБ. МДА. № 90; РГБ. Троиц. № 684; РНБ. Кир.-Бел. № 23/1262) слав. архетип был вновь пересмотрен, но при этом редактор (теперь известно, что им был прп. Нил Сорский) не руководствовался греч. оригиналом, по собственному произволению варьируя выражения,



дополняя и сокращая текст. По мнению Т. П. Лёнгрен, редакторская работа прп. Нила носила сложный характер: он имел неск. слав. списков и греч. оригинал. Сначала он исправлял имеющиеся слав. списки, сличал их между собой и с греч. текстом. Затем составлял «свой» текст, отдавая предпочтение слав. спискам, к-рые появились на Руси во время т. н. второго южнослав. влияния и содержали много грецизмов (Лёнгрен Т. П. Житийный текст в «Соборнике» Нила Сорского: перевод или пересказ? // Полярный вестник. Тромсё, 2003. № 6. С. 27–32). Редакция прп. Нила Сорского издана по рукописи РГБ. Троиц. № 684 (Лёнгрен. 2002. С. 359–483).

Житие вошло в состав Великих Миней-Четых митр. Макария (ВМЧ. Дек. 5. Стб. 444–451) в редакции древнерусских списков XIV–XV вв., несколько отличных от редакции прп. Нила.

3. «Похвала Кирилла монаха святых и преподобных отец наших Евфимия Великого и отца нашего Саввы Освященного» (нач.: «Светла и просвещенна нам всечестных наших отец в сея память»; изд: ВМЧ. Дек. 5. Стб. 552–578 с учетом неопубликованного Успенского списка: ВМЧ. Янв. 20 // ГИМ. Син. № 986–997. Л. 715–725), памятник, сохранившийся только на церковнослав. языке, греч. прототип пока не обнаружен. Вопрос о принадлежности «Похвалы...» К. С. остается нерешенным. Помимо надписания на авторство К. С. указывают многочисленные отсылки к подлинным сочинениям К. С. Нек-рые намеки в «Похвале...» говорят о том, что автор располагал более широкой информацией, по крайней мере о прп. Савве, чем та, к-рую можно почерпнуть из греческого Жития прп. Саввы. Афиногенов предположил, что «Похвала...» была приурочена к забытому в посл. местному празднованию общего дня памяти прп. Евфимия Великого и прп. Саввы Освященного. Этот праздник мог появиться не раньше 557 г., когда К. С. закончил те сочинения, к-рые сохранились в греч. оригинале и которые не упоминают о существовании общей памяти подвижников. Тот факт, что о празднике молчат более поздние источники, свидетельствует о раннем исчезновении этой памятной даты. Прекращение местного празднования могло быть связано с разорением лавры прп.

Саввы в 614 г. арабами-бедуинами. Ряд косвенных признаков указывает на правление имп. Маврикия (582–602) как на возможное время написания «Похвалы...»: упоминание о царствующих императорах в двойственном числе (в 590 имп. Маврикий объявил соправителем своего сына Феодосия), намеки на некое родство между преподобными Евфимием и Саввой, с одной стороны, и царствующей династией — с другой (прп. Савва и Маврикий принадлежали к высшей каппадокийской знати). Если К. С. действительно был автором «Похвалы...», следует признать, что это сочинение было написано значительно позднее остальных произведений К. С. (в 90-х гг. VI в., когда К. С. было ок. 70 лет).

По мнению Афиногенова, дублирование «Похвалы...» в ВМЧ (5 дек. — память прп. Саввы; 20 янв. — память прп. Евфимия) косвенно свидетельствует о том, что на Русь это сочинение попало не в составе Миней-Четых, т. к. в противном случае оно имело бы точную календарную фиксацию. Тот факт, что Жития преподобных Евфимия и Саввы отсутствуют в древнейшем рус. четки-минейном собрании — Волоколамской минее посл. четв. XV в. (РГБ. Ф. 113. № 198), косвенно указывает на то, что существовал некий некалендарный (без указания дат памяти святых) корпус сочинений К. С. на церковнослав. языке, в к-рый входили Жития Саввы и Евфимия, Похвала этим святым и, возможно, Житие прп. Иоанна Молчальника. Отсутствие греч. оригинала корпуса в таком составе также увязывается Афиногеновым с исчезновением общего праздника Евфимию и Савве в VII в. (Афиногенов. 2007. С. 28–29; Он же. 2008. С. 40–42).

4. Житие прп. Иоанна Молчальника ($\beta\iota\omicron\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \epsilon\nu\ \acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\iota\varsigma\ \pi\alpha\tau\rho\varsigma\ \eta\mu\acute{\omega}\nu\ \text{I}\omega\acute{\alpha}\nu\eta\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \epsilon\pi\iota\sigma\kappa\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \kappa\alpha\iota\ \eta\sigma\upsilon\chi\alpha\sigma\tau\omicron\upsilon\ \tau\eta\varsigma\ \lambda\alpha\upsilon\rho\alpha\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \epsilon\nu\ \acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\iota\varsigma\ \pi\alpha\tau\rho\varsigma\ \eta\mu\acute{\omega}\nu\ \Sigma\acute{\alpha}\beta\beta\alpha$; Vita Ioannis Hesychnastae; SPG, N 7537; BHG, N 897; Schwartz. 1939. S. 201–222), закончено между 8 янв. 557 и 8 янв. 558 г., поскольку прп. Иоанн родился 8 янв. 454 г., а на момент завершения его жизнеописания ему шел 104-й год (Cyr. Scyth. Vita Ioan. Hesychn. 28 // Schwartz. 1939. S. 222). Почти все греч. рукописи Жития содержат приписку о том, что прп. Иоанн умер 7 дек. (без указания года). Однако перевод Жития на груз. язык (Кекелидзе К. Monumenta Na-

graphica Georgica. Тбилиси, 1918. Т. 1. С. 15–27 (на груз. яз.); изд. по ркп. Brit. Lib. Add. 11281. Fol. 319r–333v; *Имнашвили*. 1975. С. 273–284; др. ркп.: Sinait. iber. N 17. Fol. 114r–127v, X в.) содержит указание, что он скончался в среду, 8 янв. 559 г. По мнению Ж. Гаритта, эту приписку сделал сам К. С. после смерти прп. Иоанна (Garitte. 1954. P. 75–84). При написании Жития К. С., вероятно, использовал несохранившееся пространное Житие прп. Иоанна, на что косвенно указывает реплика К. С.: «Это немного выбрав, я предал письму, опустив повествование об его подвигах за веру, которые он оказал в борьбе с учениями и поборниками Оригена и Феодора Мопсуестийского, и гонения, которые он претерпел, по Евангелию, за Апостольские заповеди» (Cyr. Scyth. Vita Ioan. Hesychn. 27 // Schwartz. 1939. S. 221). Следы этого жития, возможно, следует видеть в синаксарной заметке ВМЧ под 5 дек. (ВМЧ. Дек. Дни 1–5. Стб. 88–91). Греч. текст Жития был издан болландистами по рукописи Vat. gr. 866, XI в. (ActaSS. Mai. T. 3. Append. Col. 16–21; рус. пер.: Житие иже во святых Отца нашего Иоанна, епископа и Молчальника / Пер.: И. В. Помяловский // Палестинский патерик. СПб., 1893. Вып. 3).

Древний перевод Жития прп. Иоанна на старославянский язык содержится в Супрасльской Минее-Четге XI в. (НБВ. Собр. Замоиских. № 21; НУБС. Собр. Е. Б. Копитара. 2; РНБ. Q. п. 72 (текст Жития находится в варшавской части: Л. 5 об.— 17 об. Изд.: Супрасльски или Ретков сборник: В 2 т. / Изд.: Й. Заимов. София, 1983. Т. 2. С. 278–302). Др. редакция слав. Жития вошла в состав агиографического сборника прп. Нила Сорского (РГБ. МДА. № 207. Л. 2–17, XVI в., — автограф прп. Нила Сорского; листы с Житием прп. Иоанна первоначально входили в ркп. РГБ. Троиц. № 684; РНБ. Кир.-Бел. № 23/1262. Л. 230–247, 1508–1509 гг.). Редакция прп. Нила Сорского издана по рукописи РГБ. МДА. № 207 (Лёнгрен. 2002. С. 484–509). Хотя память прп. Иоанна в древних русских месяцесловах отсутствует, его Житие вошло в состав ВМЧ под 30 марта (изд.: Die Grossen Lesemenaen des Metropolitan Makarij: Us-penskijs spisok. März / Hrsg. E. Weiher, S. O. Smidt, A. I. Skurko. Freiburg i. Br., 2001. Bd. 3: 26–31. Col. 824a–831d).



Неизданный араб. перевод Жития содержится в рукописи Lips. orient. 1063, XIII в., а также в 2 араб. си-найских минологиях XIII в.: Sinait. arab. 398 и 400, в к-рых прп. Иоанн назван «Иоанном монахом».

5. Житие прп. Кириака Отшельника (Βίος τοῦ ἁββᾶ Κυριακοῦ τῆς λαύρας τοῦ Σουκᾶ; Vita Cyriaci; CPG, N 7538; BHG, N 463; Schwartz. 1939. S. 222–235), составлено предположительно в то же время, что и Житие прп. Иоанна Молчальника. Критическому изданию Шварца предшествовало издание болландистов, выполненное по рукописи Vat. gr. 866, XI в. (ActaSS. Sept. T. 8. Col. 147–158; рус. пер.: Житие Кириака Отшельника / Пер.: И. В. Помяловский // Палестинский патерик. СПб., 1891. Вып. 7). Груз. перевод Жития издан дважды по рукописи Brit. Lib. Add. 11281. Fol. 286r – 299v (Garitte. 1962. P. 399–440; *Имнашвили*. 1975. С. 244–253). Он содержит ряд пассажей, отсутствующих в греч. тексте. Из них наиболее важным является отрывок, повествующий о рукоположении во епископа некоего Фомы, духовного наставника прп. Кириака, и о миссии Фомы в Эфиопию (Cyr. Scyth. Vita Cyriac. 6 // Schwartz. 1939. S. 226; Garitte. 1962. P. 415). Груз. текст во мн. местах (структура фразы, порядок слов и фонетика нек-рых имен собственных) отличается от греч. оригинала. Это дало Гаритту основание предполагать, что груз. перевод был сделан с араб. языка (Garitte. 1962; *Idem*. 1971). Араб. версия Жития сохранилась в единственной рукописи – Sinait. arab. 395. Fol. 126r – 134r, 1328–1329 гг. В этой версии также содержится прибавление о миссии мон. Фомы в Эфиопию (Sinait. arab. 395. Fol. 127r – 128v).

Слав. перевод Жития сохранился в составе Минеи-Четьей за сент. из 6-ки Кириллова Белозерского монастыря (РНБ. Кир.-Бел. 16/1255, кон. XV – нач. XVI в.), а также в агрографическом сборнике прп. Нила Сорского (РГБ. Троиц. № 684, XVI в.) и ВМЧ под 29 сент. (ВМЧ. Сент. Дни 25–30. Стб. 2200–2210). Список прп. Нила представляет собой иную редакцию, чем список ВМЧ, и часто дает иные чтения, чем кирилловская Минея (изд.: *Лёнгрен*. 2000. С. 62–67).

6. Житие прп. Феодосия Велико-го (Κυρίλλου μοναχοῦ καὶ πρεσβυτέρου περὶ τοῦ βίου τοῦ ἐν ἁγίοις Θεοδοσίου; Vita Theodosii; CPG, N 7539;

BHG, N 1777; Schwartz. 1939. S. 235–241), очень краткое повествование о жизни основателя палестинского общежительного монашества. Греч. текст Жития впервые был издан Узенером (Usener H., Hrsg. Der heilige Theodosius: Schriften des Theodoros und Kyrillos. Lpz., 1890. S. 105–113; *Idem*. Vita Theodosii a Cyrillo Scythopolitano scripta. Bonn, 1890; рус. пер.: Житие иже во святых отца нашего аввы Феодосия Киновиарха / Пер.: И. В. Помяловский // Палестинский патерик. СПб., 1895. Вып. 8. С. 83–90). Текст, изданный Узенером, был проверен по 5 новым рукописям и снабжен многочисленными дополнениями и поправками К. Крумбахером (Krumbacher. 1893). К. С. было известно Житие прп. Феодосия, принадлежащее Феодору, еп. Петры (CPG, N 7533; BHG, N 1776), на которого К. С. прямо ссылается (Cyr. Scyth. Vita Theod. 4 // Schwartz. 1939. S. 239) и из к-рого заимствует неск. фраз (Flusin. 1983. P. 72). Это Житие, вероятно, не удовлетворяло К. С. своим слогом, растянутым и нагруженным риторикой, поэтому К. С. составил новое, уступающее прежнему по размерам, но превосходящее его по содержанию проверенных фактов.

Остается неизданной и неисследованной араб. версия Жития прп. Феодосия, сохранившаяся в рукописях Paris. arab. 257, 1673 г., и Sinait. arab. 423, 1626 г. По замечанию Эсбрука, араб. текст представляет собой смешение Жития прп. Феодосия, написанного еп. Феодором, и Жития прп. Кириака Отшельника, составленного К. С. (Esbroeck. 1986. P. 88). Существует груз. перевод Жития, сохранившийся в 2 рукописях: Brit. Lib. Add. 11281. Fol. 210v – 227r (изд.: *Имнашвили*. 1975. С. 184–197) и Sinait. iber. N 17. Fol. 65v – 91v, X в., предположительно выполненный с арабского (Esbroeck. 1986. P. 89).

7. Житие прп. Феогния Витийского (Κυρίλλου τοῦ ὁσίου πρεσβυτέρου τῆς λαύρας τοῦ ἁγίου Σάβα εἰς τὸν αὐτὸν ὁσίου πατέρα ἡμῶν Θεόγνιον τὸν ἐπίσκοπον; Vita Theognii; CPG, N 7540; BHG, N 1787; Schwartz. 1939. S. 241–243), сохранилось в единственной рукописи X–XI вв., Paris. Coislin. 303. Fol. 204–206, переписанной в Иерусалиме. Наряду с Житием, составленным Павлом Элладским (CPG, N 7530; BHG, N 1786), оно является единственным источником сведений о прп. Феогнии. Несмотря на то что К. С. ссылается на

Житие авторства Павла Элладского (Cyr. Scyth. Vita Theognii. 5 // Schwartz. 1939. S. 243), соответствий между 2 Житиями очень мало (Flusin. 1983. P. 72). К. С. сообщает некоторые биографические сведения о прп. Феогнии, не встречающиеся в Житии, написанном Павлом Элладским. Греч. текст Жития (с лат. переводом) впервые был издан болландистами (Acta sancti Theognii episcopi Beteliae: Paulo Elusensi et Cyrillo Scythopolitano auctoribus ex cod. Paris. Coislin. N 303 nunc primum, cum interpretatione latina, graece edita // AnBoll. 1891. Vol. 10. P. 113–118), а также А. А. Пападопуло-Керамевсом в сопровождении к рус. переводу Г. С. Дестуниса (Павла Элладского и Кирилла Скифопольского, писателей IV ст., Жития св. Феогния, еп. Виталийского // ППС. 1891. Т. 11. Вып. 2. (Вып. 32).

8. Житие свт. Авраама Кратейского (Βίος τοῦ ἁγίου πατρὸς ἡμῶν Ἀβρααμίου τοῦ γεροντοῦ ἐπισκόπου Κρατείου; Vita Abramii; CPG, N 7541; BHG, N 12; Schwartz. 1939. S. 243–247), полностью сохранилось только в араб. версии и было издано по кодексу Тишендорфа (ВНО, N 18; Cod. Tischendorf 2. Fol. 17v – 20r; изд.: Graf G. Monumentum christianum vetus // Al-Mašriq. 1903. Vol. 8. P. 258–265 (на араб. яз.); нем. пер.: *Idem*. Die arabische Vita des heiligen Abramios // BZ. 1905. Bd. 14. S. 509–518; лат. пер.: Peeters P. Versio antiqua Vitae sancti Euthymii // Al-Mašriq. 1909. Vol. 12. P. 351–355). Издание Шварца содержит лишь сохранившуюся в рукописи Sinait. gr. 494. Fol. 165–170v, X в., часть греч. оригинала и анализ содержания оставшейся части, изданной Г. Графом.

Неподлинное сочинение. Житие прп. Герасима Иорданского (Βίος καὶ ἁσκησις τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν καὶ θεοφόρου Γερασίου; Vita Gerasimi; CPG, N 7543; BHG, N 693; Παπαδόπουλος-Κεραμεύς. Ἀνάλεκτα. 1897. Т. 4. Σ. 175–184; рус. пер.: Житие и подвиги иже во святых отца нашего и богоносца Герасима Иорданского // Палестинский патерик. СПб., 1895. Вып. 6), приписывается К. С. Пападопуло-Керамевсом. А. Грегуар доказал необоснованность этой атрибуции (Grégoire. 1904). Согласно его выводам, Житие представляет собой компилятивное произведение, материалом для к-рого послужили подлинные сочинения К. С., а также «Луг духовный» прп. Иоанна Мосха.



1-я гл. Жития является свободной переработкой фрагмента Жития прп. Евфимия (*Cyr. Scyth. Vita Euthym.* 27 // *Schwartz.* 1939. S. 44–45), начало 2-й гл. соответствует фрагменту Жития прп. Саввы (*Vita Sabae.* 12 // *Ibid.* S. 95). Конец 2-й гл., а также 3-я и 4-я главы, по мнению Грегуара, зависят от редакции Жития прп. Евфимия, которая не сохранилась в рукописной традиции и следы которой можно видеть в метафрастовской редакции Жития (PG. 114. Col. 672–673). В качестве аргумента Грегуар указывает на фрагмент Жития прп. Евфимия из рукописи Sinait. gr. 524. Fol. 115v – 116v, X в., к-рый зависит от Жития прп. Герасима Иорданского (*Vita Gerasimi.* 2–4) и вместе с тем имеет следы метафрастовской редакции (PG. 114. Col. 672–673). По предположению Грегуара, этот общий для 3 текстов отрывок принадлежит самому К. С. (*Grégoire.* 1906. Vol. 30. P. 481–482). По мнению Шварца, речь идет не о фрагменте ранней утерянной редакции Жития прп. Евфимия, а о позднейшей вставке в Житие прп. Герасима отрывка метафрастовской редакции (*Schwartz.* 1939. S. 332). Соглашаясь со Шварцем, Флюзен предположил, что данная вставка могла быть осуществлена в лавре прп. Герасима, чтобы возвеличить ее основателя (*Flusin.* 1983. P. 36–38; *Garitte.* 1962. P. 402–405). 5-я и 6-я главы Жития соответствуют фрагменту Жития прп. Кириака (*Cyr. Scyth. Vita Cyriac.* 3–5 // *Schwartz.* 1939. S. 224–225). Главы 7–9 – почти дословная цитата из «Луга духовного» (*Ioan. Mosch. Prat. spirit.* 117 // PG. 87. Col. 2965–2969). В 10-й гл. приводится список игуменов лавры, основанной прп. Герасимом. Поскольку данный список оканчивается на игум. Евгении († 19 авг. 526), Житие было предположительно написано при одном из его преемников, но не ранее 556 г. (даты составления Житий прп. Евфимия и прп. Саввы).

Существует еще одна, неизданная, версия Жития прп. Герасима (ВНГ, N 696с), созданная ок. 675 г. В тексте этого Жития указывается, что при написании были использованы сочинения как К. С. (он называется по имени), так и «других писателей», имена которых не называются, но, что их рассказы неполны и написаны безыскусно. Флюзен считает, что под др. писателями следует понимать прп. Иоанна Мосха (сообщения

«Луга духовного» о прп. Герасиме отличаются краткостью), а также составителя Жития прп. Герасима Иорданского. Вместе с тем в данной версии Жития, кроме неск. диалогов, нет ничего нового. Составитель добавил неск. фраз, чтобы украсить слог. По мнению Флюзена, история возникновения Жития прп. Герасима выглядит следующим образом: изначально Житие прп. Евфимия, написанное К. С., не содержало отрывка о прп. Герасиме (*Cyr. Scyth. Vita Euthym.* // Sinait. gr. 524. Fol. 115v – 116v; *Vita Gerasimi.* 2–4), вставлен он был в лавре прп. Герасима после 556 г., возможно при преемнике игум. Евгения; затем здесь же было скомпилировано Житие прп. Герасима Иорданского из разных сочинений К. С. и добавлен список игуменов – преемников прп. Герасима; в нач. VII в. это Житие было дополнено вставкой из «Луга духовного»; в кон. VII в. на основе всего этого материала было составлено 2-е Житие прп. Герасима (ВНГ, N 696с) (*Flusin.* 1983. P. 38–40, 222–225).

Неизученным остается вопрос соотношения груз. версии Жития (*Им-наишвили.* 1975. С. 312–316), а также арабского перевода, сохранившегося в поздних рукописях (XVII–XVIII вв.) (*Graf.* 1944. S. 408), с греч. текстом разных редакций Жития прп. Герасима и подлинными сочинениями К. С.

Источники, использованные К. С. Стиль и содержание произведений К. С. свидетельствуют о нем как об эрудированном и образованном человеке. Нек-рые пассажи его сочинений позволяют предполагать, что он был знаком с медициной и основами риторики (напр.: *Cyr. Scyth. Vita Sabae.* 11 // *Schwartz.* 1939. S. 94). К. С. хорошо знал Свящ. Писание (он использовал ок. 216 библейских цитат; *Festugière.* 1962. Vol. 3. Pt. 1. P. 43) и читал труды свт. Григория Богослова (а именно «Надгробное слово в честь Василия Великого»; *Flusin.* 1983. P. 73), свт. Кирилла Александрийского, Житие прп. Антония, составленное свт. Афанасием Александрийским (*Garitte.* 1957; *Flusin.* 1983. P. 45), Житие прп. Пахомия Великого (*Flusin.* 1983. P. 45–53), «Чудеса св. мч. Феклы» (*Ibid.* P. 53–54) и др. произведения, из к-рых заимствовал отдельные фразы и образы. Несмотря на то что К. С. был антиоригенистом, он использовал при написании своих сочинений

«Лавсаик» Палладия Еленопольского, который симпатизировал Оригену и был учеником Евагрия Понтийского (*Draguet.* 1949; *Flusin.* 1983. P. 44). К. С. неоднократно ссылается на «египетских отцов» или просто «отцов» (*Cyr. Scyth. Vita Euthym.* 30, 33 // *Schwartz.* 1939. S. 30, 31, 34, 36; *Vita Sabae.* 7 // *Ibid.* S. 91). По мнению В. Буссе, К. С. был знаком с какой-то коллекцией апофтегм (*Bousset W. Apophthegmata: Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums.* Tüb., 1923. S. 67–68). Флюзен обнаружил ок. 15 параллельных мест в сочинениях К. С. и алфавитном собрании *Apophthegmata Patrum* (*Flusin.* 1983. P. 55–59). Одним из источников, широко используемых К. С., является «История боголюбцев» Феодорита Кирского (*Devos.* 1980. P. 29–32; *Flusin.* 1983. P. 67–70). Некоторые параллели существуют в Житиях преподобных Евфимия и Саввы и «Слове подвижническом» Нила Анкирского (*Flusin.* 1983. P. 70–71).

Описывая важные исторические события, К. С. почти дословно цитирует документы, которыми пользовался: постановления V Вселенского Собора (553), письмо палестинских архимандритов имп. Анастасию, письма патриарха Илии Иерусалимского имп. Анастасию и отделившимся монахам. К. С., безусловно, был знаком с актами Халкидонского Собора. Во мн. местах Жития прп. Евфимия приводятся прямые цитаты из произведений имп. св. Юстиниана, в частности из «Исповедания веры» (CPG, N 6885) и эдикта против Оригена (CPG, N 6880; *Cyr. Scyth. Vita Euthym.* 1, 39 // *Schwartz.* 1939. S. 7, 40; список параллельных мест см.: *Flusin.* 1983. P. 74–76). По мнению М. Ришара, К. С., излагая историю оригенистских споров в Палестине, мог использовать сочинения самих оригенистов, напр. письмо монахов Евлогия, Конона, Кириака и Панкратия, адресованное имп. Юстиниану (*Richard M. Le traité de Georges hiéromoine sur les hérésies* // REB. 1970. Vol. 28. P. 244). Дискуссионным является вопрос использования К. С. «Церковной истории» Феодора Чтеца (CPG, N 7503), которая была составлена ок. 518 г. Параллели, существующие между «Церковной историей» и сочинениями К. С. (*Theodoros Anagnostes. Kirchengeschichte* / Ed. G. C. Hansen. B., 1971. (GCS; 54).



S. XIX–XXI; *Flusin*. 1983. P. 60–67), могут быть истолкованы двояко: либо К. С. зависит от сочинения Феодора (гипотеза Г. Хансена), либо оба автора зависят от общего источника палестинского происхождения (предположение Флюзена).

К. С. уделяет большое внимание хронологии описываемых событий, а также весьма точен в топографических деталях. Следуя его описаниям, археологи смогли найти захоронения монарха прп. Евфимия, определить местоположение Новой лавры с руинами 2 храмов на холме к юго-востоку от Текоа, обнаружить в пустыне тайное прибежище прп. Кириака, называемое Сусахим.

Богословские темы в сочинениях К. С. В своих произведениях К. С. систематически не рассматривал богословские вопросы. Из немногих мест, касающихся триадологии и христологии (*Cyr. Scyth. Vita Euthym.* 1, 39, 40 // *Schwartz*. 1939. S. 6–7, 40–41, 42–44; *Vita Sabae*. 38 // *Ibid.* S. 127), можно лишь заключить, что К. С. придерживался постановлений первых пяти Вселенских Соборов. Шварц и Флюзен усматривают в христологических взглядах К. С. зависимость от богословских сочинений имп. Юстиниана (*Schwartz*. 1939. S. 362; *Flusin*. 1983. P. 73–76). Главные персонажи Житий, написанных К. С., представлены как ревностные защитники православия в борьбе с партией монофизитов и с палестинскими монахами-оригенистами. Догматическая полемика периода, к-рый охватывает К. С. в своих сочинениях (от III до V Вселенского Собора), не оставила равнодушными влиятельных игуменов палестинских монархей. Для К. С. их авторитет был непререкаем. Можно предположить, что позиция К. С. в богословских вопросах совпадала с мнением святых Евфимия и Саввы. К. С. сообщает, что еще до начала Эфесского Собора (431) прп. Евфимий советовал епископу, как ему должно вести себя на Соборе: следовать во всем свт. Кириллу Александрийскому и Акакию, еп. Мелитинскому. По примеру прп. Евфимия К. С. без колебаний принял постановления IV Вселенского Собора. Прп. Евфимий получил текст халкидонского ороса одним из первых в Палестине: его доставили присутствовавшие на Соборе ученики святого. Прп. Евфимий признавал единую Ипостась Бога Слова, «познаваемую из двух природ», божества

и человечества, он не принимал в исповедании о Христе ни одно простое естество после соединения, как учил Евтихий, ни две ипостаси, согласно учению Нестория. Святой «точно знал разницу между природами и ипостасями, что природа и сущность обозначают родовое, а ипостась и лицо указывают на видовое», что единение совершилось по ипостаси, а не по прежде существовавшей душе и не по прежде созданной плоти (*Vita Euthym.* 39 // *Schwartz*. 1939. S. 40–41). Характеризуя догматические взгляды прп. Евфимия, К. С. допускает ряд анахронизмов. Нек-рые христологические формулировки, к-рые, по сведениям К. С., разделял прп. Евфимий, отражают скорее офиц. учение Церкви в период правления имп. Юстиниана, чем представления халкидонитской партии в сер. V в.

Житие прп. Саввы традиционно рассматривалось как источник по истории оригенистских споров VI в. От того, насколько объективен К. С. в своем изложении, во многом зависят как реконструкция исторических событий той эпохи, так и представление о его богословских взглядах. Активная фаза т. н. вторых оригенистских споров началась после смерти прп. Саввы († 532). Посвященные данной теме последние главы Жития прп. Саввы следует рассматривать в контексте рассказов о посмертных чудесах святого. Первые ростки оригенизма были обнаружены в Палестине в 514 г., когда из Новой лавры были изгнаны 4 монаха-оригениста во главе с Нонном, придерживавшиеся мнений, «выдуманных Оригеном, Евагрием и Дидимом» (*Vita Sabae*. 36 // *Ibid.* S. 124). В 520 г. они были опять приняты в этот монастырь новым игуменом. К. С. пишет, что их возвращение было тайным (*λανθανόντως*) и до самой смерти прп. Саввы они никак не проявляли своих симпатий к неправосл. взглядам Оригена (*Ibid.* // *Ibid.* S. 125). Второе проявление оригенизма в окружении прп. Саввы имело место за год до его смерти, когда в 531 г. он отправился в К-поль по делам монархей. Среди сопровождавших его монахов обнаружили некоторые (К. С. не называет их по имени), придерживающиеся еретических взглядов Феодора, еп. Мопсуестийского; мон. *Леонтий Византийский*, по мнению К. С., был тайным оригенистом, скрывавшим свои

истинные взгляды под видом ревностного защитника Халкидонского Собора. Прп. Савва отлучил от своего сообщества как Леонтия, так и державшихся мнений Феодора Мопсуестийского и внушил имп. Юстиниану искоренить и ту и др. ересь (*Ibid.* 72 // *Ibid.* S. 176). К. С. упоминает о 2 важных событиях, которые произошли после смерти прп. Саввы и были направлены против оригенистов: декрете имп. Юстиниана 543 г. (*Ibid.* 85 // *Ibid.* S. 191–192) и V Вселенском Соборе (553) (*Ibid.* 90 // *Ibid.* S. 198–199). Монахи-оригенисты, не покаявшиеся после осуждения Оригена, были изгнаны Иерусалимским патриархом Евстохием из Новой лавры, в к-рую в 555 г. переселились 120 правосл. монахов, в т. ч. К. С. (*Ibid.* // *Ibid.* S. 200). Это последнее и окончательное изгнание оригенистов, по-видимому, рассматривалось К. С. как одно из посмертных чудес прп. Саввы, к-рый и после кончины заботился о единстве палестинского монашества.

По мнению Д. Хомбергера, есть основания сомневаться в объективности изложения К. С. обстоятельство оригенистских споров VI в. Хомбергер вслед за Ф. Лоофсом усматривает прямую связь между т. н. вторыми оригенистскими спорами и осуждением «Трех Глав» V Вселенским Собором (*Loofs F. Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche*. Lpz., 1887. S. 288; *Homburger*. Cyril of Scythopolis. 2001. P. 39). Сопоставляя сообщения К. С. с данными др. источников, исследователь пришел к выводу, что К. С. и близкая к нему монашеская партия первоначально критически относились к идее осуждения «Трех Глав» (Феодора Мопсуестийского, Феодорита, еп. Кирского, и *Ивы*, еп. Эдесского), но затем согласились с политикой имп. св. Юстиниана в этом вопросе. В Житии прп. Саввы К. С. излагает ход событий с позиций офиц. богословия 2-й пол. VI в., допуская при этом ряд анахронизмов. В Житии прп. Кириака К. С. повествует о своем посещении подвижника ок. 544 г. и о его резком осуждении Оригена. Причем в уста прп. Кириака К. С. влагает дословные цитаты из 15 анафематизмов против Оригена, принятых на V Вселенском Соборе (*Cyr. Scyth. Vita Syriac.* 11–15 // *Schwartz*. 1939. S. 229–231). Однако К. С. умалчивает о важных фактах, предшествовавших Собору и касающихся



осуждения «Трех Глав»: в частности, он ничего не говорит об эдикте имп. Юстиниана 544 г. и о его неприязни на Востоке и Западе, а сам Собор 553 г. в его представлении был созван против оригенистов, а не против «Трех Глав». К. С. преувеличивает роль аввы Конона, преемника прп. Саввы, в том, что К. С. считает окончательной победой православия (*Vita Sabae*. 90 // *Ibid.* S. 198–200). Важным фактом является полное молчание К. С. о Феодорите Кирском, сочинения которого против свт. Кирилла Александрийского были осуждены Собором 553 г. Феодорит, безусловно, был авторитетом для К. С., по крайней мере как агиограф. Не зависящие от К. С. лат. источники свидетельствуют, с одной стороны, о том, что бывш. «оригенисты» якобы с помощью интриг добились осуждения «Трех Глав» эдиктом 544 г., как бы мстя за осуждение Оригена в 543 г. (*Facund.* Pro defens. cap. I 2, 4). С др. стороны, имеются свидетельства того, что антиоригенисты Палестины поддержали тех, кто противились осуждению «Трех Глав», в частности рим. диак. Пелагия, и развернули свою кампанию по дискредитации Оригена (*Liberat.* Breviar. 23–24).

Ряд перечисленных фактов, по мнению Хомбергера, свидетельствует о том, что до V Вселенского Собора К. С. сочувствовал «Трем Главам» и их осуждение заставило его дистанцироваться по крайней мере от наиболее радикального представителя антиохийской богословской позиции — Феодора Мопсуестийского (*Hombergen.* Cyril of Scythopolis. 2001. P. 43–45).

Соч.: СРГ, N 7535–7543; *Schwartz E.*, ed. Kyrillos von Skythopolis. Lpz., 1939. (TU; 49. 2). Лит.: *Помяловский И. В.* Житие Кириака Отшельника по ркп. КазДА. № 924 // Отчеты о заседаниях ОЛДрП в 1888–1891 гг. СПб., 1891. Прил. 8. (ПДПИ; 83); *Krumbacher K.* Studien zu den Legenden des heiligen Theodosios // SBA, 1892. Münch., 1893. S. 220–379; *Мочульский В. Н.* К истории малорусского наречия: Житие св. Саввы Освященного по пергаменной рукописи XIII в. // ЗИНУ. 1894. Т. 62. С. 383–456 (2-я паг.); *Шахматов А. А.* Несколько слов о Несторовом Житии Феодосия // ИОРЯС. 1896. Т. 1. Кн. 1. С. 46–65; *Абрамович Д. И.* К вопросу об источниках Несторова Жития прп. Феодосия Печерского // Там же. 1898. Т. 3. Кн. 1. С. 243–246; *Grégoire H.* La vie anonyme de S. Gerasime // BZ. 1904. Bd. 13. S. 114–135; *idem.* La vie de St. Abraamios par Cyrille de Scythopolis // Revue de l'instruction publique en Belgique. Gand, 1906. Vol. 49. P. 281–296; *idem.* Note sur un nouveau manuscrit de la Vie d'Euthyme // BCHell. 1906. Vol. 30. P. 481–482; *Vailhé S.* Saint Abraham de Cratia // EO. 1905. Vol. 8. P. 290–294; *Her-*

mann Th. Zur Chronologie des Kyrill von Skythopolis // ZKG. 1927. Bd. 45. S. 318–338; *Виноградов В. В.* Заметки о лексике «Жития Саввы Освященного» // СБОРЯС. 1928. Т. 101. № 3. С. 349–353; *он же.* Орфография и язык Жития Саввы Освященного по ркп. XIII в. // Памятники древнерус. письменности: [Сб. ст.]. М., 1968. С. 137–198; *Thomsen P.* Kyrillos von Skythopolis // Orientalistische Literaturzeitung. B., 1940. Bd. 43. S. 457–463; *Graf G.* Geschichte der christlichen arabischen Literatur. Vat., 1944. Bd. 1. S. 407–408; *Stein E.* Cyrille de Scythopolis: à propos de la nouvelle édition de ses œuvres // AnBoll. 1944. Vol. 62. P. 169–186 (*Idem.* // *Idem.* Opera minora selecta. Amst., 1968. P. 581–598); *Draguet R.* Réminiscences de Pallade chez Cyrille de Scythopolis // RAM. 1949. Vol. 25. P. 213–218; *Hausherr I.* Cyrille de Scythopolis // DSAMDH. T. 2. Pt. 2. Col. 2687–2690; *Garitte G.* La mort de S. Jean l'Hésychaste d'après un texte géorgien inédit // AnBoll. 1954. Vol. 72. P. 75–84; *idem.* Réminiscences de la Vie d'Antoine dans Cyrille de Scythopolis // Silloge bizantina in onore de S. G. Mercati. R., 1957. P. 117–122. (SBN; 9); *idem.* La version géorgienne de la Vie de S. Cyriaque par Cyrille de Scythopolis // Le Muséon. 1962. Vol. 75. P. 399–440; *idem.* La Vie géorgienne de S. Cyriaque et son modèle arabe // Bedi Kartlisa. P., 1971. Vol. 28. P. 92–105; *Feldhohn S.* Blühende Wüste: Aus dem Leben palästinensischer und ägyptischer Mönche des 5. und 6. Jh. Düsseldorf, 1957; *Corbo V. C.* L'ambiente materiale della vita dei monaci di Palestina nel periodo bizantino // Il monachesimo orientale: Atti del Convegno di Studi Orientale (9–12 apr. 1958). R., 1958. P. 235–257. (OCA; 153); *Karlin-Hayter P.* Texts for the Historical Study of the Vita Euthymii // Byz. 1958. Vol. 28. P. 363–389; *Festugiére A.-J.*, ed. Les moines d'Orient. Pt. 1: 1962. Vol. 3: Les moines de Palestine. Pt. 1: Cyrille de Scythopolis: Vie de S. Euthyme; Pt. 2: Cyrille de Scythopolis: Vie de S. Sabas; 1963. Pt. 3: Cyrille de Scythopolis: Vie de S. Jean l'hésychaste, Kyriakos, Théodose, Théognios, Abraamios; *idem.* La «Vie de Sabas» et les tours de Syrie-Palestine // RB. 1963. T. 70. P. 80–92; *Lafontaine G.* Deux vies grecques abrégées de S. Sabas // Le Muséon. 1973. Vol. 86. P. 305–339; *Имнашвили В.*, ред. «Жития отцов» в груз. рукописи XI в. Британского музея. Тбилиси, 1975 (на груз. яз.); *Noonan F Th.* Political Thought in Greek Palestinian Hagiography (ca. 526 – ca. 630): Diss. Chicago, 1975; *Cameron A.* Cyril of Scythopolis. Vita Sabae 53: A Note on *κατά* in Late Greek // Glotta. Gött., 1978. Vol. 56. P. 87–94; *Devos P.* Cyrille de Scythopolis: Influences littéraires – Vêtement de l'évêque de Jérusalem – Passarion et Pierre l'ibère // AnBoll. 1980. Vol. 98. P. 25–38; *Flusin B.* Miracle et histoire: À propos de l'œuvre de Cyrille de Scythopolis: Diss. P., 1980; *idem.* Miracle et hiérarchie // Hagiographie, cultures et sociétés, IV^e–XII^e siècles: Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris (2–5 mai 1979). P., 1981. P. 299–317; *idem.* Miracle et histoire dans l'œuvre de Cyrille de Scythopolis. P., 1983; *idem.* L'hagiographie palestinienne et la réception du concile de Chalcédoine // Λεξιόν: Studies Presented to L. Rydén on His 65 Birthday / Ed. J. O. Rosenqvist. Uppsala, 1996. P. 25–47; *idem.* Un hagiographe saisi par l'histoire: Cyrille de Scythopolis et la mesure du temps // The Sabaitic Heritage in the Orthodox Church from the 5th Century to the Present / Ed. J. Patrich. Louvain, 2001. P. 119–126. (OLA; 98); *idem.* Paternità spirituale e comunità monastica nell'agiografia palestinese del VI secolo // Storia della direzione spirituale / Ed. G. Filoramo. Brescia, 2006. Vol. 1. P. 397–422; *Dolbeau F.* La vie latine

de S. Euthyme: Une trad. inédite de Jean, diacre napolitain // Mélanges de l'Ecole française de Rome: Moyen Âge – temps modernes. R., 1982. Vol. 94. N 1. P. 315–335; *Esbroeck M., van.* Le codex rescriptus Tischendorf 2 à Leipzig et Cyrille de Scythopolis en version arabe // Actes du II^e Congrès intern. d'études arabes chrétiennes (Oosterhesselen, sept. 1984) / Ed. S. Khalil. R., 1986. P. 81–91. (OCA; 226); *Bims J.* Cyril of Scythopolis and the Monasteries of the Palestinian Desert: Diss. L., 1989; *idem.* The Miracle Stories of Cyril of Scythopolis // StPatr. 1989. Vol. 23. P. 3–7; *idem.* Ascetics and Ambassadors of Christ: The Monasteries of Palestine, 314–631. Oxf.; N. Y., 1994; *Baldelli R., Mortari L., ed.* Cirillo di Scitopoli: Storie monastiche del deserto di Gerusalemme. Brescia, 1990. (Scritti monastici; 15); *Stallman-Pacitti C. J.* Cyril of Scythopolis: A Study in Hagiography as Apology. Brookline, 1991; *Hirschfeld Y.* The Judean Desert Monasteries in the Byzantine Period. New Haven; L., 1992; *idem.* The Desert of the Holy City: The Judean Desert Monasteries in the Byzantine Period. Jerusalem, 2002 (на ивр.); *Stichel R.* Homiletik, Hymnographie und Hagiographie im frühbyzantinischen Palästina // JOB. 1994. Bd. 44. S. 389–406; *Hay K. M.* Impact of St. Sabas: The Legacy of Palestinian Monasticism // The Sixth Century, End or Beginning? / Ed. P. Allen, E. Jeffreys. Brisbane, 1996. P. 118–125; *Krueger D.* Writing as Devotion: Hagiographical Composition and the Cult of Saints in Theodoret of Cyrillus and Cyril of Scythopolis // Church History. Chicago etc., 1997. Vol. 66. N 4. P. 707–719; *Perrone L.* Monasticism as a Factor of Religious Interaction in the Holy Land during the Byzantine Period // Sharing the Sacred: Religious Contacts and Conflicts in the Holy Land, First-Fifteenth Centuries CE. / Ed. A. Kofsky, G. Stroumsa. Jerusalem, 1998. P. 67–95; *idem.* Palestinian Monasticism, the Bible, and Theology in the Wake of the Second Origenist Controversy // The Sabaitic Heritage in the Orthodox Church from the 5th Century to the Present. Louvain, 2001. P. 245–259; *idem.* Il deserto e l'orizzonte della città: Le «Storie monastiche» di Cirillo di Scitopoli // *Cirillo di Scitopoli.* Storie monastiche del deserto di Gerusalemme / Trad. R. Baldelli, L. Mortari; Abbazia di Praglia. [Padova], 2012. P. 5–42. (Scritti monastici. N. S.; 15); *Filoramo G.* Profezia e politica nelle «Storie monastiche» di Cirillo di Scitopoli // Cristianesimo nella storia. Bologna, 1999. Vol. 20. N 3. P. 521–544; *Griffith S. H.* The Signs and Wonders of Orthodoxy: Miracles and Monks' Lives in VI-Century Palestine // Miracles in Jewish and Christian Antiquity: Imagining Truth / Ed. J. C. Cavadini. Notre Dame (Ind.), 1999. P. 139–168; *Horst P. W., van der.* «Leer hem de Psalmen, want ik heb hem nodig!»: De Bijbel in het werk van Cyrillus van Skythopolis // Nederlands theologisch tijdschrift. 's-Gravenhage etc., 1999. Vol. 53. P. 274–285; *idem.* The Role of Scripture in Cyril of Scythopolis // Lives of the Monks of Palestine // The Sabaitic Heritage in the Orthodox Church from the 5th Century to the Present. Louvain, 2001. P. 127–145; *Stroumsa G. G.* From Cyril to Sophronius: The Christian Literature of Byzantine Jerusalem // The History of Jerusalem: The Roman and Byzantine Periods (70–638 CE) / Ed. Y. Tsafrir, S. Safrai. Jerusalem, 1999. P. 419–440 (на ивр.); *Лёвшин Т. П.* Сборник Нила Сорского. М., 2000. Ч. 1; 2002. Ч. 2; 2004. Ч. 3; *Hombergen D.* Cyril of Scythopolis and the Second Origenist Controversy: Summary of a Critical Study on Cyril's Monastic Biographies Concerning their Reliability as Historical Sources for VI-Century Origenism // StMon. 2001. Vol. 43. N 1. P. 31–46; *idem.* The



Second Origenist Controversy: A New Perspective on Cyril of Scythopolis' Monastic Biographies as Historical Sources for VI-Century Origenism. R., 2001. (StAnselm.; 132); *Kalogeras N. A.* The Role of the Audience in the Construction of a Narrative: A Note on Cyril of Scythopolis // *JÖB.* 2002. Bd. 52. S. 149–159; *idem.* The «rhetoric of emulation» in the Work of Cyril of Scythopolis and the «Vita Abraamii» // *Bsl.* 2003. Vol. 61. P. 113–128; *Toneatto V.* Le récit hagiographique: réinterprétation de l'histoire et construction idéologique: Le cas des vies d'Euthyme et de Sabas par Cyrille de Scythopolis // *Les Vies des saints à Byzance: Genre littéraire ou biographie historique?: Actes du IIe Colloque Intern. Philologique «Hermeneia», Paris, 6–8 juin 2002.* P., 2004. P. 137–159; *Trampedach K.* Reichsmönchtum: Das politische Selbstverständnis der Mönche Palästinas im 6. Jh. und die historische Methode des Kyrill von Skythopolis // *Millennium: Jb. zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr.* B., 2005. Bd. 2. S. 271–296; *Афиногенов Д. Е.* Общий день памяти преподобных Евфимия Великого и Саввы Освященного (неизв. свидетельство Кирилла Скифопольского) // *Sacrum et Profanum.* Севастополь; Краков, 2007. Вып. 2. С. 27–29; *он же.* Утраченные визант. источники в древнерус. словесности // *Slavica Slovaca.* Bratislava, 2008. Roč. 43. Cis. P. 29–44; *Leppin H.* Power from Humility: Justinian and the Religious Authority of Monks // *The Power of Religion in Late Antiquity* / Ed. A. Cain, N. Lenski. Farnham; Burlington, 2009. P. 155–164; *Neary D.* An Age of Orthopraxy?: Cyril of Scythopolis and Justinian's Monastic Mission // *The Byzantinist.* Oxf., 2012. Vol. 2. P. 6–7.

Е. В. Ткачёв

КИРИЛЛ СУНАРЕЦКИЙ (Сунский, Виданский) (Карп Ипатьев; 1608, дер. Андреев Наволок Олонецкого у.— март 1690, Выговский суземок), инок, основатель Виданского Сунарецкого Троицкого муж. монастыря (пустыни), старообрядец. Род в крестьянской семье, отец — Ипатьев Василий. К. С. обучался грамоте у священника в Кондопоге. Прожив 3 года в браке, в 1627 г. он решил покинуть мир и поселился в Юрьегорском мон-ре при жизни основателя обители прп. *Дамиана* (Диодора; † 27 нояб. 1633), через год принял постриг. Более 15 лет К. С. странствовал по сев. обителям, в нек-рых жил по неск. лет, побывал в Кожеезерском, *Соловецком в честь Преображения Господня, Александровом Ошевенском, Кенозерском, Муромском в честь Успения Пресв. Богородицы* (на Муромском мысе Онежского оз.), *Корнильевом Палеостровском в честь Рождества Пресв. Богородицы, Клименецком во имя Св. Троицы* мон-рях, в Курженской пуст. Будучи монахом *Александрова Свирского в честь Св. Троицы монастыря*, К. С. ок. 1645 г. посетил свою семью и вскоре решил осно-

вать в родных местах мон-рь. Он поселился на юж. оконечности пустынного Виданского о-ва на р. Суне, построил здесь мельницу, 2 кельи — «молчальницу» (для себя) и «странноприимницу» (для приезжавших на мельницу), установил поклонный крест. К. С. получил от Новгородского митрополита антиминс и разрешение на строительство Троицкой ц. (освящена ранее 1678). В период ок. 1657–1666 гг. (с перерывом в 2 года) на Виданском о-ве жил *Етифаний*, буд. вождь старообрядчества (он предрек К. С. разорение строящейся обители от сторонников церковных «новин»), а также др. выходец из Соловецкого мон-ря — Варлаам; для них в разных местах острова были поставлены кельи. После нападения на К. С. окрестных жителей, хотевших его изгнать, инок получил от олонецкого воеводы грамоту на землю и рыбные ловли для создававшегося Троицкого мон-ря. В обители начались масштабные строительные работы, шедшие в 60–70-х гг. XVII в. На Виданском о-ве появились кельи, было устроено братское кладбище, территорию мон-ря обнесли оградой; на берегу р. Суны располагались принадлежавшие монастырю скотные дворы, амбары, сеновалы, а также кельи монахинь, жилые дома трудившихся в монастыре «бельцов» (впосл. дер. Чукулай). В эти годы число насельников монастыря возросло почти до 50 чел. В Виданском монастыре приняли постриг родные К. С.: отец (с именем Иосиф), мать (с именем Елисавета), жена Татьяна (в иночестве Таисия), дочь Акилина и внук Иван. К. С. отказывался принимать священнический сан, управлял монастырем в должности строителя.

При митр. *Макарии III* (1652–1663) в Новгородской епархии почти не получила распространения проводившаяся в те годы в Русской Церкви богослужебная реформа (см. *Никон*, патриарх Московский и всея Руси). Ситуация коренным образом изменилась при Новгородском митр. *Питириме* (1664–1672; впосл. патриарх Московский), когда после *Большого Московского Собора 1666–1667 гг.* начались сыски последователей «старой веры» и гонения на них. Несмотря на меры властей, К. С. долгое время удавалось сохранять старые порядки в своей обители, ставшей центром старообрядчества. По свидетельству *Ивана Филиппова*, в Виданской пуст.

бывали выходцы из разгромленного правительственными войсками в 1676 г. Соловецкого мон-ря, в 80-х гг. XVII в. (при К. С. и позднее) пустынь посещал и жил там монах-старообрядец *Виталий*.

После доноса в 1683 г. из Новгорода на Виданский о-в была послана экспедиция, перед приходом к-рой, весной 1684 г., К. С. покинул мон-рь и ушел в Обонежье. Сначала жил около Повенецкого Рядка (ныне пос. Повенец Медвежьегорского р-на, Карелия), затем перешел в Выговскую «пустынь» (Выговский суземок), куда за ним последовали дочь и внук. К. С. жил в Сергиевском скиту на р. Выг, позже — близ скита Огорелыши, где скончался и был погребен.

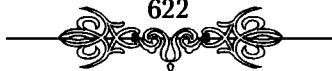
В Сунарецкий мон-рь из Новгорода был прислан новый игумен — Ефрем, вскоре Сунарецкая пуст. была приписана к *Зеленецкому во имя Св. Троицы муж. мон-рю*, позднее — к Муромскому Успенскому мон-рю (или к Александро-Свирскому мон-рю), упразднена в 1764 г.

К. С. почитался среди старообрядцев как вдохновитель создания *Выголексинского общежительства* (умер примерно за 4 года до его создания). На месте погребения К. С. уставщик Выговского общежительства *Петр Прокопьев* поставил часовню, в к-рой ежегодно служили панихиду, после смерти Петра Прокопьева († 1719) часовню перестроил Семен Денисов (см. *Денисовы*). В 30-х гг. XVIII в. выговские книжники под рук. *Ивана Филиппова* написали пространное Житие К. С.

Ист.: *Филиппов И.* История Выговской старообрядческой пустыни. СПб., 1862. С. 46, 60, 85, 101, 118–120, 124, 128, 276, 307; Житие и подвизи блаженного инока Кирилла, первого выгорецкаго пустынножителя, создававшего прежде обители при рече Суне на острове Виданском во Олонецких пределах // *starajavera.narod.ru/kiril_suna.html*.

Лит.: ИРИ. 1815. Т. 6. С. 111–112; *Зверинский*. 1892. Т. 2. С. 359–360, № 1238; *Островский Д. С.* Виданский остров на р. Суне и его значение в истории поморского раскола // Олонецкие Ев. 1898. № 12. С. 25–27; *Поньрко Н. В.* Кирилло-Епифаниевский житийный цикл и житийная традиция в выговской старообрядческой литературе // ТОДРЛ. 1974. Т. 29. С. 154–169; *она же.* Житие Кирилла Сунарецкого (или Виданского) // СККДР. Вып. 3. Ч. 1. С. 366–368; *Пашков А. М.* Троицкая Сунарецкая пустынь в истории России // Кондопожский край в истории Карелии и России: Мат-лы III краевед. чт., посвящ. памяти С. В. Шежемского (7–8 апр. 2000). Петрозаводск, 2000. С. 77–89; *Шахнович М. М.* Археологические работы на усадьбе Троицкого Сунарецкого монастыря в 2007 г. // Православие в Карелии. Петрозаводск, 2008. С. 79–87.

Е. М. Юхименко



КИРИЛЛ УЛАНОВ — см. *Улановы*, иконописцы 2-й пол. XVII — 1-й пол. XVIII в.

КИРИЛЛ ФИЛЕОТ [греч. Κύριλλος ὁ Φιλεώτης] († 2.12.1110), прп. (пам. греч. 2 дек.).

Житие К. Ф. написано его учеником и современником Николаем Катаскепином, гимнографом и автором неск. канонов (см.: *Sargologos*. 1964. P. 15). В каком мон-ре он подвизался при жизни К. Ф., неизвестно, но после 1145 г. Николай был монахом основанного имп. *Мануилом I Комнином* (1143–1180) мон-ря Пресв. Богородицы в Катаскепи, где и создал это Житие. Оно сохранилось в 3 рукописях: Ath. Karakal. 42. Fol. 47–203, 1341 г.; Marc. gr. II 104. Fol. 78–84v, XVI в. (фрагменты Жития), и Ath. Laur. H 191, XVIII в. Рукопись из афонского монастыря Каракал была впервые описана С. Ламбросом (*Lambros S. P. Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos. Camb., 1895. Vol. 1. P. 132*); текст Жития пересказал Х. М. Лопарёв (*Лопарев*. 1897). Критическое издание текста на основе всех сохранившихся рукописей со вступительной статьей, с подробным комментарием и переводом на франц. язык было осуществлено Э. Саргологосом (*Sargologos*. 1964).

Согласно Житию, К. Ф. род. ок. 1015 г. во Фракии, в дер. Филеа близ Деркоса, у благородных родителей. Его мирское имя — Кириакиос. Он с детства был благочестив и смиренен. В юном возрасте был поставлен чтецом; на службу приходил раньше всех; когда молился, всегда плакал. Много времени проводил в молчании, воздерживаясь от общения даже со сверстниками. Многие хвалили юношу, однако он старался избегать похвал, чтобы не возгордиться. Его уговаривали принять священнический сан, но Кириакиос не считал себя достойным этого и оставался чтецом. В 20 лет он женился на благочестивой девушке, а после того как у них родился ребенок, убедил ее впредь жить в целомудрии (в этом месте Жития говорится об одном ребенке, однако далее из текста следует, что у святого было двое или даже трое детей — сын и дочь или сын и 2 дочери). Постепенно он все больше ограничивал себя в пище, полностью отказался от вина и во все дни, кроме субботы и воскресенья, не употреблял масла. Кириакиос много молился в течение дня, пел

псалмы, плакал и бил себя по щекам в смирении. Супруга старалась подражать ему по мере сил.

Кириакиос стал задумываться о монашеской жизни и, желая испытать свое смирение и умение беспрекословно подчиниться чужой воле, на 3 года поступил на корабельную службу. Он во всем слушался корабельщика и команду, исполнял все приказы и поручения; моряки издевались и насмехались над ним, но святой только радовался этому. Желая избавиться от страстных помыслов, он часто во время молитвы бил себя по бедрам и плечам палкой, веревкой или терновником. К концу срока службы на корабле Кириакиос так измучил свое тело постом, бдением и истязаниями, что не мог выполнять даже простых заданий. Вернувшись домой, он хотел удалиться в мон-рь, ссылаясь на то, что не может содержать семью из-за телесной немощи. Но супруга уговорила его остаться, пообещав, что будет содержать его и детей. Он соорудил себе в доме маленькую келью и все время проводил там в молитве и псалмопении; он надел на себя железные вериги и никогда не снимал их. За усердие в подвигах Бог наградила Кириакиоса слезным даром. Святой плел рыболовные сети и относил их соседям. Он раздавал нищим свои вещи и продукты, и жена его не противилась этому, а только радовалась. Кроме того, Кириакиос имел обычай навещать больных и умирающих и по мере сил помогать им. Время от времени он уходил из дома к озеру, где по неск. дней жил в полном безмолвии, молитве и воздержании от пищи.

Однажды подруга дочери Кириакиоса, играя, бросила камень и выбила девочке правый глаз. Все очень опечалились, а жена Кириакиоса рассердилась на родителей девочки. Но святой радовался такому испытанию и своими увещеваниями утешил всех и привел к примирению. Вскоре дочь святого скончалась от болезни.

Каждую пятницу он пешком ходил в К-поль, в ц. Пресв. Богородицы во Влаернах, и после службы ночью возвращался обратно; расстояние от деревни до К-поля было ок. 40 миль. Во время голода в тех краях умерло много людей; в доме Кириакиоса закончились все припасы, и он, оставив последний хлеб жене и детям, голодный, отправился в К-поль. Совсем ослабев в дороге, он стал молиться Богу, и Тот чудес-

ным образом послал ему хлеб и воду. Возвращаясь из столицы, Кириакиос пришел в дер. Неаполь; на вопросы чиновника, кто он и зачем явился, святой ничего не отвечал и лишь указывал на небо. Сочтя его шпионом, чиновник велел побить Кириакиоса, заковать в колодки и бросить в темницу. Но через неск. дней открылось, что этот человек — святой. Тогда чиновник упал на колени и со слезами просил у него прощения.

Однажды, находясь в К-поле, Кириакиос услышал о подвижнике, авве Иларионе, и пришел к нему за советом. Он рассказал монаху о своей жизни, и тот одобрил все его подвиги, кроме ношения вериг, объяснив, что такое берут на себя только столпники и пустынники, но не люди, живущие в миру. Ношение вериг в миру может привести ко множеству искушений. Кириакиос сразу же снял вериги и вместо них опоясался веревкой. После беседы Иларион просил Кириакиоса отнести письмо знатной даме из рода Комнинов (возможно, речь идет об Анне Далассине). Увидев Кириакиоса, она сразу поняла, что перед ней святой, упала на колени и просила его благословения, а затем исповедалась; они долго беседовали о спасении души. На прощание она дала ему немного денег, по дороге святой раздал их нищим.

Когда Кириакиос направлялся в Хоны поклониться чудотворной иконе арх. Михаила, хозяин гостиницы, где он остановился на ночлег, отобрал у него сумку с деньгами и раздел донага. Однако, увидев раны на теле святого, понял, что перед ним праведник, вернул ему одежду, а потом и все деньги. Святой же призывал его оставить разбой и покаяться.

В др. раз Кириакиос вместе со своим братом Михаилом совершил пешее паломничество в Рим. По дороге святой заболел, но не соглашался принять помощь, даже просто съестя приготовленную пищу или выпить немного вина; он только разрешил брату помазать его елеем из лампадки. Через неск. дней он чудесным образом набрался сил и продолжил путь. Вернувшись из Рима, брат преподобного восстановил принадлежавшую их семье ветхую ц. во имя Христа Спасителя, основал при ней мон-рь и был пострижен в монахи с именем Матфей. Кириакиос помогал ему в устройстве мон-ря, наставлял братию и обучал их церковному пению, однако сам жил в деревне с семьей.

Во время нападения варваров на Фракию все жители бежали в города. Брат Кириака с монахами укрылся в крепости Деркос. Однако Кириак не захотел идти вместе со всеми, опасаясь большого скопления людей. Он нашел уединенное место у озера, построил себе хижину и переждал нападение врагов. После этого он ушел в основанный братом мон-рь и принял постриг с именем Кирилл. Ему было 30 лет. Он построил себе келью на месте, к-рое было указано ему чудесным образом. Первые 3 года он ходил на все службы вместе с братией и посещал трапезную, однако ничего не ел, а читал вслух Жития святых. Спустя 3 года он отгородил место вокруг кельи, чтобы выращивать овощи, и перестал выходить за ограду, пребывая в молчании. Так он прожил еще 3 года. Святой вязал шерстяные камилавки, отдавал их братии или раздавал нищим; когда некому было отдать, он бросал их за монастырскую стену, чтобы кто-нибудь из прохожих взял себе. Он наставлял монахов с радостью принимать посетителей и путников, не тяготиться ими и помогать им по мере сил; однако предостерегал их от людей, к-рые праздно ходят из обители в обитель: они могут навредить монахам, да и им самим нет пользы от праздного блуждания.

К. Ф. хотел выучить наизусть Псалтирь; запомнив половину псалмов, он отдал книгу бедняку. Ночью он пропел псалмы, к-рые знал, и уже собрался спать, но ему явился ангел; вместе они пропели все псалмы до конца, и с тех пор К. Ф. знал Псалтирь наизусть и не нуждался в книге.

Когда сыну К. Ф. было 14 лет, он, придя в мон-рь к отцу вместе с матерью и сестрой, пожелал остаться там жить и стать монахом. К. Ф. испытывал его в течение 40 дней, но, когда и после этого сын не изменил своего решения, он был пострижен в монахи. Через 18 месяцев юноша скончался от болезни.

При следующем нападении врагов на Фракию монахи снова укрылись в крепости Деркос, а К. Ф. отправился в мон-рь на берегу Пропонтиды, где братия встретила его радушно. Слава о подвигах и мудрости святого распространилась далеко за пределы мон-ря, к нему стали приходить люди за советом и благословением. Это ввело в искушение настоятеля, к-рый позавидовал К. Ф. Под предлогом вразумления он об-

винил К. Ф. в гордыне и велел ему оставить слишком строгий пост и др. подвиги, чтобы ничем не отличаться от монахов обители. К. Ф. принял слова игумена со смирением, пал ему в ноги, просил прощения и благодарил за поучение. Тогда игумен понял, что перед ним поистине св. человек; после этого К. Ф. мирно жил в этом мон-ре, но при первой возможности вернулся в родные края.

К. Ф. исцелил множество людей от разных болезней, давая им пить из источника, находившегося рядом с его кельей; автор Жития однажды был исцелен этой водой от горячки. Также святой мог исцелять людей молитвой. К. Ф. обладал даром предвидения: в Житии приводятся неск. случаев, когда он знал о происходящем на расстоянии или предсказывал события, к-рые вскоре случались (см., напр., главы 28, 33). Во время похода имп. *Алексея I Комнина* (1081–1118) против норманнского правителя *Бозмунда К. Ф.* в беседе с учеником, автором Жития, предсказал победу императора, трактуя сон (гл. 36). Кроме того, святому часто были видения, объясняющие какие-то его поступки или предстоящие события (напр., главы 29, 34), или открывались значения видений др. людей (напр., гл. 31). К. Ф. всегда поучал и вразумлял клириков и монахов, призывая их во всем подражать Христу, не нарушать заповеди Божии и собственные обеты. Крайне важным для монахов он считал полное послушание и отказ от собственной воли, а для игуменов — справедливое управление мон-рем; он также не раз предостерегал монахов от чревоугодия, полагая, что в этом и есть корень мн. грехов. К. Ф. говорил о важности слез в жизни подвижника и был благодарен Богу за данный ему слезный дар. С теми, кто не слушали советов святого и поступали по-своему, часто случались несчастия, или они впадали в грех (см., напр., главы 37–39).

Слава К. Ф. широко распространилась по империи, к нему приходили беседовать представители знатных родов. Один из них, *Константин Хиросфакт*, хотел пожертвовать монастырю принадлежавшую ему неподалеку от обители землю, однако К. Ф. не принял этот дар. Др. высокопоставленный гость К. Ф. — *Евмафий Филокал*, дука Кипра, о к-ром известно из сочинений *Анны Ком-*

нины, пришел к святому с просьбой исцелить его от хромоты. К. Ф. помог ему молитвами, хотя и встретил его обвинительными речами. Особое почтение к К. Ф. питал севаст *Иоанн Дука*, родственник (по др. источникам, шурин, в Житии назван племянником) имп. *Алексея Комнина*. Он часто посещал К. Ф. в мон-ре. Его брат, *Михаил Дука*, был послан в мон-рь императором, когда тот услышал от некоего подвижника о святости К. Ф.

После этого имп. *Алексей* с семьей и со свитой посетил К. Ф. в монастыре; он долго беседовал с подвижником, рассказал о событиях своей юности и военных походах и просил у старца молитв и благословения. Император пожаловал золото для бедных и средства на нужды мон-ря, освободил обитель от сборов в казну, а также оставил там свои драгоценные одежды. В голодное время К. Ф. велел монахам раздать бедным все деньги, оставленные императором.

Когда святому было 90 лет, он тяжело заболел, но все так же постился и вел строгий образ жизни. Услышав о его болезни, к нему прибыл император со всей семьей, и только из рук императрицы К. Ф. принял хлеб и вино. Император просил у К. Ф. совета по поводу предстоящего военного похода против турок и велел построить в мон-ре церковь вместо разрушившейся старой. С этого времени святой часто болел и почти не вставал. Незадолго до его смерти диавол, помутив рассудок К. Ф., послал ему страшное искушение, желая погубить его душу. К. Ф. привиделось, что к нему в келью пришел севаст *Иоанн* и пожелал совершить там литургию. На этой мнимой литургии, где бесы служили под видом священников, К. Ф. чуть было не причастился Св. Таин, но в последний момент засомневался и не стал этого делать. Когда видение рассеялось, святой долго не мог прийти в себя и не верил, что все, что он видел, было бесовским наваждением. Монахи забеспокоились, что он лишился рассудка. Но исповедь и причастие избавили К. Ф. от заблуждений; он очень испугался и долго лил слезы. Святой заранее знал о своей кончине; он просил похоронить его не в храме, ибо считал себя недостойным этого, а в одной могиле с братом и положить в изголовье обычный камень. К. Ф. скончался на 96-м году

жизни. Через 11 лет Николай Катакепин открыл могилу святого и обрел его главу, от которой исходило благоухание; в реликварии ее выставили на поклонение в храме. От могилы святого и от его честной главы происходили исцеления от болезней и избавления от нечистых духов.

Проблематика. После издания Жития К. Ф. в 1964 г. исследователи неоднократно писали о необычной структуре этого произведения: в нем содержится большое количество цитат из Библии и творений св. отцов, практически за каждым сообщением о поступках или мыслях К. Ф. следует подборка изречений святых на эту тему: наиболее часто встречаются цитаты из трудов прп. Максима Исповедника и прп. Иоанна Лествичника. Приводится множество поучений К. Ф. о посте и молитве, о спасении души, о безмолвии и по поводу др. аспектов духовной жизни. Нек-рые исследователи называют Житие К. Ф. своего рода флорилегием, который следует рассматривать вместе с др. произведениями этого жанра, созданными приблизительно в то же время (см.: *Mullett*. 2004. P. 390–393).

Исследователи отмечают необычное поведение К. Ф. и соединение в его образе 2 типов святости: человека, имевшего семью и ставшего впосл. монахом (такой тип развивался в средневизант. период), и удивного Христа ради. Характерным примером юродства К. Ф. является случай в Неаполе, когда он отказался отвечать на вопросы чиновника, притворившись немым, и был брошен в тюрьму (см.: *Иванов*. 2005).

Важное значение Житие имеет для изучения визант. агиографии в целом. Существуют работы, анализирующие его структуру и жанровые особенности, выразительные средства, авторское присутствие в тексте (*Mullett*. 2004), топосы и общие места (*Festugière*. 1968. P. 93–96), язык и стиль сочинения (*Sargologos*. 1964. P. 31–37; *Festugière*. 1968. P. 96–109).

С исторической т. зр. этот текст служит источником сведений о социально-общественной жизни периода правления имп. Алексея I Комнина. К нему обращаются при изучении взаимоотношений монашества и власти, монашества и светского общества, а также устройства мон-рей и особенностей монашеской жизни XII в. (*Angold*. 1995; *Morris*. 1995). Кроме того, исследователей интересова-

ли также отраженные в тексте экономические реалии, напр. вопросы земельной собственности (*Каждан*. 1968; *Литаврин*. 1977).

В Житии упоминаются исторические события, к-рые позволяют довольно точно датировать различные этапы жизни К. Ф.; однако не все они поддаются однозначной трактовке. Так, под 1-м нашествием варваров на Фракию следует понимать нападение печенегов в 1086 г., 2-е нашествие относится к 1091 г. (см.: *Лопарев*. 1897. С. 382), а поход имп. Алексея против Боэмунда – к 1108 г. Во время 2-го визита императора к святому говорится о планировавшемся походе против турок, в связи с чем П. Карлин-Хейтер датирует этот визит 1115 г., полагая, что речь идет о походе 1116 г. Исследовательница предложила признать ошибкой 1110 г. как дату смерти К. Ф. и считать, что он умер в 1120 г. (см.: *Karlin-Hayter*. 1964); Лопарев отнес визит императора к 1113 г. (*Лопарев*. 1897. С. 396), однако он не касался вопроса о годе кончины К. Ф. При этом издатель памятника Саргологос считал, что визит императора к святому мог состояться гораздо раньше – в 1105 г.

Почитание. В визант. период имя святого не было внесено в Синаксари, и он долгое время оставался местночтимым. Впервые Житие К. Ф. было включено в сб. «Неон эклогион» прп. Никодима Святогорца в нач. XIX в. (*Νικόδημος Ἀγιορείτης*. 1974). Впосл. Житие прочно вошло во все греч. синаксарные своды, начиная с «Великого Синаксариста» К. Дукакиса (*Δουκάκης*. МЭ. Т. 12. Σ. 23–82) и заканчивая совр. «Новым Синаксаристом православной Церкви» иером. Макария Симонопетрита (*Μακαρίος Σιμωνοπετρίτης*. 2005). Ист.: ВHG, N 468, 468e; *Sargologos E., ed. La Vie de St. Cyrille le Philéote, moine Byzantin († 1110)*. Brux., 1964. (SH; 39) (реп.: *Каждан А. П.* // ВВ. 1968. Т. 28(53). С. 302–304); *Νικόδημος Ἀγιορείτης, Νέον Ἐκλόγιον*. Ἀθήνα, 1974. Σ. 213–248; *Δουκάκης*. МЭ. Т. 12. Σ. 23–82; *Μακαρίος Σιμωνοπετρίτης, ἱερομόν. Νέος Συναξαριστής τῆς Ὀρθόδοξου Ἐκκλησίας*. Ἀθήνα, 2005. Т. 4: Δεκέμβριος. Σ. 23–27. Лит.: *Лопарев Х. М.* Описание некоторых греческих житий святых // ВВ. 1897. Т. 4. С. 337–401; *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 373; *Karlin-Hayter P.* L' édition de la Vie de S. Cyrille le Philéote par E. Sargologos // Byz. 1964. Vol. 34. P. 607–611; *Festugière A. J.* Notes sur la Vie de saint Cyrille le Philéote // REG. 1967. Vol. 80. P. 430–444; 1968. Vol. 81. P. 88–109; *Литаврин Г. Г.* Визант. общество и гос-во в X–XI вв. М., 1977. С. 25; *Kazhdan A. P.* Cyril Philéotes // ODB. Vol. 1. P. 573–574; *Angold M.* Church and Society in Byzantium under

the Comneni, 1081–1261. Camb., 1995. P. 268–269, 283–285, 375–377; *Morris R.* Monks and Laymen in Byzantium, 843–1118. Camb., 1995; *Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 263–264; *Mullett M. E.* Literary Biography and Historical Genre in the Life of Cyril Phileotes by Nicholas Kataskepenos // Les vies des saints à Byzance: genre littéraire ou biographie historique? P., 2004. P. 387–409; *Иванов С. А.* Блаженные похабы: Культурная история юродства. М., 2005. С. 198–199.

Т. А. Артюхова

КИРИЛЛА И АННА [Киприлла, Агния; греч. Κυρίλλα, Ἀγνή] (кон. III – нач. IV в.?), мученицы (пам. 5 июля; пам. визант. 4 и 5 июля; пам. греч. 4 июля). В календаре РПЦ ошибочно объединены под одним днем памяти 2 мучениц: пострадавшей в Кирене Ливийской К. (к-рая в греч. источниках именуется Киприллой) и казненной в Риме А. (в большинстве источников *Агния*, основной день памяти отмечается 21 янв.); ни история мученичества, ни традиция почитания этих святых не связаны друг с другом.

Киприлла была последовательницей сщмч. *Феодора*, еп. Кирены. Сведения о ней содержатся в Житии этого святого (ВHG, N 2428; изд.: *Latyšev*. Menol. T. 2. P. 138–140). Кроме того, существуют неопубликованное пространное Житие мучениц Киприллы, Арои (Рои) и Лукии (ВHG, N 2093; сохр. в ркп. Vat. gr. 2014. Fol. 111–113, XII–XIII вв.) и краткие синаксарные Жития мч. Киприллы.

Киприлла род. в Кирене, происходила из христ. семьи, прожила в браке 2 года и во вдовстве – 28 лет. Она страдала сильными головными болями и в надежде на облегчение этого недуга пришла к еп. Феодору, к-рый за исповедание христ. веры находился в темнице. Получив от него исцеление, Киприлла вместе с другими женщинами-христианками, Лукией и Ароей, прислуживала священномученику. Вскоре после смерти еп. Феодора Киприлла была схвачена и приведена к правителю Кирены Дигниану. После отказа принести жертвы языческим богам ее подвергли пыткам. Палачи положили ей на ладонь горячие угли и насыпали сверху ладан. Чтобы т. о. Киприлла невольно совершила каждение идолам, они держали ее руку, пока та не сторела. Потом мученицу повесили на дереве и стали строгать ее тело. Во время пыток Киприлла скончалась. Ее тело было погребено Лукией и Ароей, к-рые после этого были схвачены и казнены. На могиле

Киприллы выступала роса, которая имела целительные свойства.

Если сведения Житий и синаксарей согласуются между собой, то в Патмосском списке Типикона Великой ц. (IX–X вв.) мученица названа Коприллой, уточняется, что ее родители-христиане были знатного происхождения, а она вступила в брак в возрасте 14 лет; местом ее казни назван г. Полидор (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 87).

Щмч. Феодор и 3 мученицы пострадали в гонение имп. *Диоклетиана*, но год в агиографических источниках не уточнен. Прп. Никодим Святогорец и вслед за ним некие агиографы считали, что это произошло в 299 г. (*Νικόδημος Συναξαριστής*. Т. 6. Σ. 23; *Μακάριος Σιμωνοπετρίτης*. 2008. Σ. 44). Однако зап. исследователи предполагали, что святые были казнены во время жестоких преследований христиан, инициированных *Максимином Дайей* (305–311), во владения которого входила Африка. По мнению кард. Цезаря Барония, Киприлла пострадала в 310 г., с чем согласны болландисты (*ActaSS. Iul. T. 2. P. 19, 224*). В совр. календаре РПЦ казнь Киприллы ошибочно отнесена к 304 г., а еп. Феодора, который на самом деле скончался раньше ее, — к 310 г.

В греч. агиографических источниках память Киприллы указывается под 4 июля: в Житии мучениц Киприллы, Арои и Лукии (*AnBoll. 1902. Vol. 21. P. 14*), в Синаксаре К-польской ц. (*SynCP. Col. 798*), в стилишных синаксарях, в «Синаксаристе» прп. Никодима Святогорца; или под 5 июля: в Патмосском списке Типикона Великой ц. (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 87), в большинстве визант. синаксарей (семейства В, С, D, K, по классификации И. Делеэ — *SynCP. Col. 800*), в греч. печатной Минее (Венеция, 1591). В совр. календаре Греческих Церквей память Киприллы отмечается 4 июля.

Из-за того что в ряде агиографических памятников, напр. в синаксарях семейства В, под 5 июля одно за другим помещены Жития мц. Киприллы и мц. Агнии (*MenolGraec. // PG. 117. Col. 524–525*), в посл. их имена были объединены: в славяно-рус. нестишном Прологе и в ВМЧ краткие Жития этих мучениц также находятся рядом.

Болландисты и архиеп. Сергей отмечали, что в нек-рых визант. синаксарях и Минеях с синаксарными

Житиями имя Киприллы заменено именем К. (*ActaSS. Iul. T. 2. P. 224; Сергей (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 202). В слав. памятниках имя К. появляется под 5 июля в нестишных Прологах пространной редакции. В стилишных Прологах, напротив, сохраняется имя Киприллы, ее память под 4 июля объединена с памятью Лукии и Арои. ВМЧ содержит сведения как стилишных, так и нестишных Прологов, поэтому под 4 июля в них приводится память св. жен, уверовавших во Христа благодаря сщмч. Феодору (без перечисления имен), со стихословием и без Жития, а под 5 июля — память К. с кратким Житием (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 297–298 (2-я паг.)).

В Римском Мартирологе под 5 июля упомянута пострадавшая в Кирене мученица по имени Киприлла (*MartRom. P. 270–271*). Ист.: *SynCP. Col. 797–798, 800; Νικόδημος Συναξαριστής*. Т. 6. Σ. 23–26. Лит.: *ActaSS. Iul. T. 2. P. 19–21, 224; Сергей (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 199–200, 202; Т. 3. С. 253, 255; *Doren R., van. Cyrille // DHGE. T. 13. Col. 1161; Sauge J.-M. Ciprilla, Aroa (Rhoa) e Lucia // BiblSS. Vol. 3. Col. 1285–1286; Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἁγιολόγιον. Σ. 261; Μακάριος Σιμωνοπετρίτης, ἱερομόν. Νέος Συναξαριστής τῆς Ὁρθόδοξου Ἐκκλησίας. Ἀθήνα, 2008. Т. 11: Ἰούλιος. Σ. 44–46.*

О. В. Л.

КИРИЛЛИЦА, одна из двух (см. *Глаголица*) слав. азбук. Термин «кириллица», очевидно имеющий значение «азбука, изобретенная Кириллом», восходит к имени равноап. *Кирилла (Константина)*, который, вероятно, в сотрудничестве с братом архиеп. равноап. *Мефодием* не позднее весны 863 г. создал древнейший слав. алфавит — глаголицу. Изначально именно глаголица носила название «кириллица» («коуриловица») (форма зафиксирована в послесловии Упия Лихого к списку Толковых Пророков 1047 г., сохранившемся в ряде копий XV–XVI вв.), лишь позднее это название было перенесено на К. Степень древности термина «кириллица» неизвестна.

Вопрос об обстоятельствах появления в слав. письменности 2 азбук, об их сравнительной древности и составителях долгое время оставался в палеославистике одним из наиболее спорных и обсуждаемых. Полемика о соотношении 2 азбук, начавшаяся в XVIII в. и продолжавшаяся на протяжении всего XIX в., завершилась в основном в 1-й четв.

XX в. В наст. время первичность глаголицы по отношению к К. является общепризнанной.

В кон. 885 г. учениками равноапостольных Кирилла и Мефодия глаголица была принесена в Болгарию, где ее распространению препятствовала существовавшая традиц. практика записи протоболг. и слав. текстов греч. буквами. О широком распространении греч. письма среди образованной части болг. общества и об особом престиже, к-рый имело это письмо, ярко свидетельствуют находки надписей X в. Для образованных представителей болг. знати и болг. духовенства «было самоочевидным, что славянский язык в полне может быть языком богослужения и письменности, но они возражали против того способа записи, который предлагали нашедшие приют в Болгарии ученики Константина и Мефодия» (*Флоря*. 2000. С. 114–115). Одна из причин недовольства глаголицей, как указывают исследователи, состояла в том, что ряд букв этой азбуки, принесенной из Моравии, соответствовал фонетическому особенностям моравских говоров и не был нужен для передачи звуков древнеболг. языка (ср.: *Gǎlǎbov*. 1967). По-видимому, в первую очередь именно к Болгарии следует относить слова Черноризца Храбра (сказание «О письменах» (кон. IX — нач. X в.)) о том, что после крещения у славян, живших по соседству с Византией, сложилась традиция записывать тексты на слав. языке греч. буквами: «Когда же крестились, то пытались записывать славянскую речь римскими и греческими письменами, без порядка» (цит. по: *Флоря*. 2000. С. 197). При этом, вероятно, характерные для славянского языка звуки передавались не соответствующими им по фонетическому значению греч. буквами либо сочетаниями греч. букв. Представители образованной верхушки древнеболг. общества проявили приверженность именно этому способу записи и выступили против применения изобретенного Кириллом особого письма. Позиция их оппонентов получила отражение в сказании Черноризца Храбра «О письменах», посвященном защите глаголицы как боговдохновенного письма. Храбр детально разяснил совершенство глаголицы как алфавита, специально созданного для передачи славянской речи.

Кулина (1189). Древнейшие кириллические рукописи болг. извода церковнослав. языка: *Добромирское Евангелие* (нач. (?) XII в.), *Охридский Апостол* (кон. XII в.), *Битольская Триодь* (2-я пол. XII — нач. XIII в.), *Болонская Псалтирь* (1230–1241), *Боянское Евангелие* (1-я пол. (сер.?) XIII в.), *Тырновское Евангелие* (1273).

К. усвоила все основные лингвистические принципы, которые были положены в основу глаголической алфавитной системы. В ней сохранен фонематический принцип алфавита, примененный равноап. Кириллом при создании глаголицы: К. представляет собой фонетическое письмо, в котором, за редким исключением, 1 звуку соответствует 1 знак, специально приспособленный к особенностям слав. языков (наличие редуцированных, носовых, шипящих и др.). К глаголице восходят порядок буквенных знаков в К., их названия, в совокупности образующие связный текст («Аз буки веदि...»), тонкая передача специфики слав. фонетической системы.

Основу К. составил греко-визант. унциал, к-рый был дополнен буквами, заимствованными из глаголицы (возможно, также из др. алфавитов) и графически видоизмененными, для обозначения слав. звуков, отсутствовавших в греч. речи.

К., по дошедшим до нас рукописям XI в., включала 43 буквы, 24 из которых взяты из греко-визант. уставного письма с сохранением графической формы: а, в, г, д, е, з, н, і, к, л, м, н, о, п, р, с, т, ф, х, ш, љ, џ, ѣ, ѱ, Ѡ, Ѵ. К. использует почти все буквы греч. унциала, в т. ч. и такие, к-рые не были необходимы для передачи звуков слав. речи (ср. 2 буквы для гласного [i] — и и і; 2 буквы для гласного [o] — о и ѡ; буквы, обозначающие звуковые сочетания, — ѧ [ks] и ѱ [ps]). Четыре буквы, восходящие к греч. унциалу (ѧ (кси), ѱ (пси), Ѡ (фита) и Ѵ (ижица)), в составе К. не занимают свое исходное место, а перемещены в самый конец. Остальные буквы К. были заимствованы из глаголицы (и др. алфавитов), при этом их графический облик был стилизован по визант. образцу: в, ж, з, ц, ч, щ, ш, ѡ, ѡ, ѡ, ѡ (зи), ѣ, ѧ, ѧ, ѧ, к, ю, ѡ, ѡ.

Существуют различные версии происхождения новых букв К. Наиболее распространена т. зр., согласно к-рой начертания большинства из них восходят к видоизмененным начертаниям соответствующих глаго-

лических букв, напр.: ж — ж, ш — ш, щ — щ, ч — ч, ц — ц. Происхождение кириллических юсов объясняют перестроением глаголических букв путем поворота слева направо: ѧ — е, ж — ж. Поздние варианты глаголических еров рассматриваются как прототипы кириллические: з — з и ѡ — ѡ. Кириллическая ю интерпретируется как «перестилизация» (Щепкин. 1999. С. 38) глаголической ѱ. Начертание в трактуется как результат преобразования глаголической ѡ, перевернутой вокруг оси сверху вниз. Верхняя часть ѣ возводится к крестовидному глаголическому знаку ѧ (а).

Указываются и др. источники новых кириллических графем. Начертание буквы в может быть объяснено видоизменением унциального варианта греч. буквы «бета» (В). Преобразование греч. буквы А могло дать а и ж. Из греч. І возникает кириллическая буква ь, к-рая в свою очередь стала основой для з и ѣ. Это предположение имеет палеографическое обоснование: во Фрейзингенских отрывках ь часто передается посредством і: dine (= дьне), minsih (= мьншихъ) и др. Ю возводится к греч. сочетанию IOY с устранением последней буквы. Кириллическое начертание ж интерпретируется как лигатура, состоящая либо из 3 знаков: з (земля) — і десятичного — з (земля), развернутого слева направо, либо из 2 соединенных крестом букв з, одна из к-рых развернута. Согласно др. т. зр., ж восходит к монограмме имени Иисуса Христа (IX), к-рая представляет собой кириллическую букву х (хѣр), переречеркнутую і десятичным.

В наст. время первоначальный состав кириллического алфавита, сформированный в эпоху кн. Симеона, может быть только предметом гипотез. Возможно, он был построен почти изоморфно глаголице (см.: Дурново. 1929). Предположение о создании в Болгарии разных вариантов К., не копировавших глаголицу, а приспособленных к определенным диалектным особенностям, было выдвинуто А. А. Зализняком на основе исследования древнейших древнерус. *абecedариев* (новгородских берестяных азбук: № 591 (1-я пол. XI в.), № 450 (посл. четв. XII в.), № 778 (кон. XII (?)) — 1-я четв. XIII в.) и др.), в к-рых зафиксирован кириллический алфавит, отражающий особенности некоего южнослав. диалекта (обзор

кириллических *абecedариев*, служащих важнейшим источником для реконструкции первоначального состава и порядка кириллического алфавита: *Зализняк*. 1999).

Исследователи полагают, что в первоначальной К. не было йотированных букв ѡ, к, ѡ, ѡ. Четыре йотированных гласных засвидетельствованы только в Супрасльской рукописи, однако и в ней употребление ѡ весьма ограничено. Ни в одном др. кириллическом старослав. памятнике полный комплект йотированных букв не употребляется. Йотированные гласные отсутствуют в Листках Ундольского; в Энинском Апостоле встречается только ѡ, при этом в большинстве случаев вместо ѡ используется ѣ. В Саввиной книге к предельно в 10–15 случаях, ѡ встречается чаще, преимущественно в позиции после гласных и согласной н, в позиции после л (l-epentheticum) вместо ѡ используется ѣ, ѡ употребляется только в позиции после гласных. В старослав. эпиграфических памятниках буква ѡ отсутствует. Кроме того, диграфы «ук» (ѡѣ) и «еры» зѣ (зи), складывающиеся из частей, совпадающих с самостоятельными буквами, могли трактоваться как буквосочетания о + ѣ, з + і (з + н). В дальнейшем появляется тенденция трактовать их как единые графемы и они получают статус отдельных букв алфавита.

Уже в древнейших памятниках буквы К. могли иметь разные варианты начертаний (см. таблицу, составленную Т. Славовой: КМЕ. 1995. Т. 2. С. 302–303). Так, во всех старослав. рукописях (за исключением Энинского Апостола и Листков Ундольского, где представлен только знак юса малого — а) имеются 2 варианта начертания юса малого, один из к-рых используется в позиции после точки и после гласной, 2-й — после согласной: в Саввиной книге — соответственно а и а (а), в Супрасльской рукописи — а (а) и а (а), в Зографских листках — а и а, в Хиландарских листках — а и а. Буква «еры» обычно передается как зѣ. В некоторых памятниках (Листки Ундольского, Энинский Апостол) между зѣ и і стоит горизонтальная соединительная черта. В Македонском кириллическом листке, где отсутствует, буква «еры» складывается из ѡ и і — ѡѣ. В Хиландарских листках используется 2 знака — зѣ и зѣ: зѣ передает нередуцированный звук

[y] (звук [y] полного образования) (сѣшѣти, мѣ), ѣи — [y] редуцированный (морѣскѣ). Перевернутое начертание буквы ю — ѣ, возникшее в К., вероятно, под влиянием греч. дифтонга оі, произношение к-рого в визант. эпоху совпало с ѣ, фигурирует в Энинском Апостоле и во мн. среднеболг. памятниках (Слепченский Апостол, Охридский Апостол, Болонская Псалтирь, Боянское Евангелие). Два варианта в древнейшей К. имела буква «зело», передающая аффрикату [dz]: начертание в виде перечеркнутой буквы «земля» (з) представлено в Энинском Апостоле и Листках Ундольского, начертание с крючком справа в середине (з) — в Хиландарских листках, в Македонском кириллическом листке, в Зографских листках. В Супрасльской рукописи над мягкими сонорными р, л и н ставится специальный знак — перевернутая вниз дуга; вероятно, подобные написания послужили основой для знаков л и н, первый из к-рых фигурирует в Хиландарских листках, 2 знака л и н встречаются в Синайском патерике (кон. XI в.).

В кириллической письменности под влиянием унциального письма широко использовались вспомогательные графемы — надстрочные (диакритические) знаки (знаки придыхания [·], паерок ^ˆ, ударения [˘], титло). Однако система правил их употребления формируется в слав. письменности лишь с XIV в., а окончательно складывается в кон. XVII — нач. XVIII в.

В соответствии с традициями греч. письма буквы К., как и буквы глаголицы, имели не только звуковое, но и числовое значение, т. е. применялись для обозначения и звуков речи, и чисел. В отличие от глаголицы, в к-рой числа обозначались буквами в порядке их расположения в азбуке, К. следовала за греко-визант. цифровой системой: числовое значение имели только буквы, заимствованные из греч. алфавита, при этом за каждой из 24 таких букв было закреплено то же самое цифровое значение, которое эта буква имела в греч. цифровой системе (·а̇ — 1, ·б̇ — 2, ·в̇ — 3 и т. д.). Буквы «стигма» (ς — 6), «коппа» (Ϛ — 90) и «сампи» (Ϝ — 900), имевшие в Византии только числовое значение, первоначально использовались для передачи этих чисел и в кириллической письменности. Впосл. они были заменены собственно кириллическими буква-

ми, сходными по начертанию с греч. знаками: буква «зело» (з), начертание к-рой восходит к греч. лигатуре «стигма» (ς), употреблялась в значении 6; односторонняя буква «червь» (ч), совпавшая по начерку с коппой (Ϛ), — в значении 90; в значении 900 в древнерусской К. вместо треножной сампи начала использоваться аналогичная треножная буква «юс малый» (а). В южнослав. К. под влиянием глаголицы цифровое значение 900 получила буква «ци» (ц) (ср.: глаголическая буква «ци» (ϣ) — 900). Первые примеры употребления ц в значении 900 засвидетельствованы в Паремийнике Григоровича (кон. XII — нач. XIII в.). В результате 2-го южнослав. влияния знак а в значении 900 в древнерус. письменности был вытеснен знаком ц. Также вслед за глаголицей в нек-рых южнослав. кириллических рукописях XII — нач. XIII в. 700 может обозначаться буквой w (ср.: глаголическая буква «от» (ω) — 700), 800 — глаголической буквой «пе» (π).

В случаях, когда буквой надо было обозначить число, над ней ставился надстрочный знак — титло, а по обеим сторонам от нее — точки. Девятью буквами обозначались единицы (·а̇ — 1, ·б̇ — 2, ·в̇ — 3 и т. д.), девятью — десятки (·і̇ — 10, ·к̇ — 20, ·л̇ — 30 и т. д.), девятью — сотни (·р̇ — 100, ·с̇ — 200, ·т̇ — 300 и т. д.). Для обозначения тысяч использовались те же буквы, что и для обозначения единиц, перед к-рыми слева внизу добавлялся знак тысячи (·а̇): ·а̇ — 1000, ·а̇ — 2133 и т. д. Как и в совр. цифровой системе, десятки добавлялись к единицам, а сотни — к десяткам слева: ·к̇ — 22, ·т̇ — 345. Исключение составляли числа 2-го десятка, где в отличие от ионийской, или визант., системы счисления представлена т. н. инверсивная нумерация, при к-рой знак единицы ставится перед знаком десяти: ·а̇ — 11, ·б̇ — 12, ·в̇ — 13 и т. д. Инверсивная нумерация является доминирующей в старослав. памятниках. Так, в Саввиной книге на 60 примеров инверсивной нумерации приходится только 1 пример неинверсивной нумерации — со знаком десяти перед знаком единицы. Единственный пример неинверсивного обозначения зафиксирован и в Энинском Апостоле. В Супрасльской рукописи соотношение инверсивных и неинверсивных обозначений составляет при-

близительно 5:1. В Листках Ундольского и в Хиландарских листках использованы исключительно инверсивные обозначения чисел 2-го десятка. О преобладании неинверсивной ионийской нумерации можно говорить лишь по отношению к Изборнику 1073 г.

В К. различается 3 типа письма: устав, полуустав, скоропись. Древнейшим и соответственно первоначальным типом письма, возникшим непосредственно под влиянием греч. унциала, является устав. К числу типологических свойств кириллического устава XI–XIV вв. относятся: рисованность и монументальность букв, достигавшиеся тщательным и четким выписыванием всех деталей в рисунках букв; геометричность букв, к-рые можно вписать в квадрат или четырехугольник; начертание букв преимущественно в строке, без выступа деталей над и под строкой; незначительная разница в начертаниях одной и той же буквы; строгое чередование толстых и тонких линий в рисунке одной и той же буквы; пробелы между буквами в словах. С кон. XIII в. у юж. славян и с сер. XIV в. в Др. Руси распространяется новый тип письма — полуустав, появление которого было предопределено нарастанием объема книгописания и постепенным переходом при создании книг с пергамента на бумагу. В сравнении с уставом начертания букв полуустава более мелкие и округлые, они лишены геометрической строгости: прямые линии допускают кривизну, а округлые утрачивают облик правильной дуги, нарушается стабильность расстояния между буквами, возможны варианты начертания одних и тех же букв у одного писца, используются выносные буквы и большое число диакритических знаков. С кон. XIV в. в деловой письменности получает распространение скоропись, рассчитанная на существенное ускорение процесса письма. Появление скорописи связывается с применением письменности для деловых целей (дипломатических, административных, судебных, хозяйственных). Скоропись характеризуется непрерывностью движения пера при начертании букв и многочисленными сокращениями.

Традиционную форму букв кириллического рукописного полуустава почти в точности воспроизводили первые рус. типографские шрифты,

созданные в сер. XVI в. Такой графический характер они сохраняли до нач. XVIII в. — до введения рус. гражданского шрифта, сформировавшегося на основе ренессансного шрифта «антиква» и скорописного почерка московского письма (канцелярского курсива) кон. XVII — нач. XVIII в.

Слав. книгопечатание кириллическим шрифтом было начато в кон. XV в. в Кракове в типографии Швайпольта Фиоля, который издал 4 книги на церковнослав. языке: Октоих (1491), Часослов (1491), Триодь постную (1492–1493), Триодь цветную (недатированную). В 1494 г. начала действовать Черногорская типография в Цетинском мон-ре, основанная Иваном Черноевичем и продолжившая работу под рук. его сына Джурджа. В этой типографии «священником мнихом Макарием от Черной Горы» были выпущены Октоих первогласник (1494), Октоих пятигласник (1494 (?)), Псалтирь с воследованием (1495), Требник (1496). Третья типография кириллического шрифта была открыта в 1508 г. по повелению Раду Великого, воеводы Валахии, в г. Тырговиште. Известны 3 изданные там книги: Служебник (1508), Октоих (1510), Четвероевангелие (1512). В 1516 г. в Праге открылась слав. типография Ф. Скорины, где в 1517 г. вышла Псалтирь на церковнослав. языке. С 1517 по 1519 г. Скорина издал 23 ветхозаветные книги, переведенные им на «русский» (гибридный церковнославянский) язык, — «Библию руску». В нач. 20-х гг. XVI в. Скорина основал в Вильно 1-ю на территории Великого княжества Литовского слав. типографию, где издал «Малую подорожную книжицу» (1522) и Апостол (1525). В Сербии и Валахии в 1-й пол. XVI в. известны типографии в мон-рях Руйно, Милешевском, в Горажде, в Мркшина-Црква, в Белграде. Важную роль в распространении книжной культуры в слав. мире на протяжении XVI в. играли венецианские типографии Божидара Вуковича и его сына Виченцо. В Москве кириллическое книгопечатание возникло ок. 1553 г. в т. н. Анонимной типографии, от которой сохранилось неск. книг без выходных данных (Евангелие, Постная Триодь). Первой же авторизованной и точно датированной московской книгой стал Апостол (1564) Ивана Фёдорова. Им же после переезда в Великое княжество

Литовское было подготовлено в Остроге издание 1-го полного церковнослав. библейского кодекса — Острожской Библии (1580–1581). Активное развитие кириллического книгопечатания в Речи Посполитой относится ко 2-й пол. XVI в. Важнейшие типографии были во Львове, в Вильно, Остроге, Стратине, Заблудове.

С течением времени в древнерус. и южнослав. письменностях изменялась форма букв К., менялись состав букв и их звуковое значение. Изменения были обусловлены преимущественно языковыми процессами в живых слав. языках. Так, в ранних древнерус. рукописях в результате утраты носовых, т. е. перехода [q] > [u], [e] > [a], буква ж (ж) приобретает значение [u], буква л (л) — [a] или [ja], наблюдается смешение ж, ж ↔ ѱ, ю; л, л ↔ ѡ, а. В XII в. буквы йотированных юсов (ж, л) и юса большого (ж) выходят из употребления; употребление л, а, ѡ определяется разнообразными правилами, напр.: а) л пиши после согласных, а — после шипящих и ц, ѡ — после гласных и в начале слова; б) л пиши после согласных, ѡ — после гласных и в начале слова; в) л пиши после согласных, гласных и в начале слова, а — после шипящих и ц. Неразличение аффрикат [с'] и [с'] («цоканье») отражается в ряде древнерусских рукописей (новгородских с XI в.) во взаимной мене ц ↔ ч; неразличение шипящих и свистящих — в мене с ↔ ш, з ↔ ж (псковские рукописи).

В среднеболг. памятниках с XII в. переход [q] > [ъ] отражается в виде взаимной мены ж ↔ з; переход [e] > [a] > [a] — в виде взаимной мены л ↔ ж ↔ з (мена носовых). Выделение назальности в самостоятельную артикуляцию отражается в памятниках в виде написаний графем м, н после знаков носовых и их заместителей (сзыграждане). Начавшийся с XIII в. процесс перехода [y] > [i] отражается в виде смешения графем ы ↔ и. Появляется новое з на месте з (не из *g): зиджеть (Добрейшово Евангелие, XIII в.).

Во всех серб. памятниках процесс утраты носовых гласных, т. е. переход [q] > [u], [e] > [e] (с X в.), проявился в утрате букв для обозначения этимологических носовых, за исключением Мирославова Евангелия, в котором наблюдается смешение графем ж ↔ ѱ (ю), л ↔ ѡ (к). Начавшийся с XII в. процесс пере-

хода [y] > [i] отражен в виде смешения графем ы ↔ и. Совпадение гласных [ъ] и [ь] в нелабиализованном гласном среднем ряду [ə] в сильной позиции в дописьменный период (X–XI вв.) проявилось в утрате буквы з: для обозначения редуцированного гласного в серб. кириллических памятниках употребляется только ь. Процесс перехода редуцированного [ə] > [a] (с XIV в.) определил возможность написания а на месте ь. Вследствие изменения [чъ] > [u] уже в старейших сербских памятниках появились написания с ѱ вместо вь.

Изменения в репертуаре графем К. и особенностей их употребления могли быть вызваны факторами культурно-историческими, напр., «активизацией русско-южнославянских связей в рамках средневекового конфессионально-культурного (кирилло-мефодиевского или славяно-византийского) единства» (Турлилов А. А. Древнерусские влияния // ПЭ. 2007. Т. 16. С. 162), в процессе к-рой происходило обращение к инославянской книжной традиции и ее усвоение. Так, 2-м южнослав. влиянием были вызваны следующие изменения в графико-орфографических системах древнерус. рукописей в кон. XIV–XV в.: употребление буквы л в соответствии с [ja] вместо ѡ; использование ї (i десятиричного) перед гласными; употребление ь вместо з в конце слова после твердых согласных; написание букв «еры» как ы вместо з; восстановление употребления буквы ж как в соответствии с этимологией, так и в соответствии с [u]; восстановление употребления диграфа ѱ (и лигатуры ѱ) после согласных; употребление буквы «зело» — з (з), ранее использовавшейся только в числовом значении, и/или з в соответствии с [z]; написание ѡ вместо ѡ в словах с неполногласным сочетанием *тѣ; написание ѡ в соответствии с [a] (мена ѡ ↔ ѡ); мена юсов ж ↔ л типа среднеболгарской; введение графем «о-очное» — ѡ, ѡ, ѡ, ѡ и «о с крестом» — ѡ (ѡѡ, ѡѡ, ѡѡѡ, ѡѡѡѡ); регулярное использование надстрочных знаков и знаков препинания.

Набор букв К. в слав. письменности XV–XVII вв. фиксируется в первых сводных алфавитах, входящих в состав созданных в этот период орфографических трактатов, азбук, букварей, грамматик церковнослав.

академии и получила офиц. признание в нояб. 1784 г. Однако отдельной буквой «ѣ» долгое время не считалась и в азбуку официально не входила. Известной буква «ѣ» стала благодаря Н. М. Карамзину, в связи с чем он до недавнего времени считался ее автором. В 1796 г. в 1-й книжке издаваемого Карамзиным стихотворного альманаха «Аонида» с буквой «ѣ» были напечатаны существительные «зарёю», «орёл», «мотылёк», «слёзы», а также глагол «потёк». Официально буква «ѣ» вошла в рус. алфавит и получила 7-й порядковый номер только в советское время, 24 дек. 1942 г., приказом народного комиссара просвещения РСФСР.

После академических реформ XVIII в. вся последующая история азбучных дискуссий сводилась к проблеме омофоничных букв «е» — ѣ, «и» — і — ѵ, «ф» — ѱ и «беззвучной» буквы «ъ» в позиции конца слова. Так, напр., і десятеричное не включил в азбуку М. В. Ломоносов (Русская грамматика. 1755), ѵ (ижицу) — Я. К. Грот (Русское правописание. 1885). В 1781 г. по инициативе директора АН С. Г. Домашнева один раздел «Академических известий» был напечатан без буквы «ъ» в конце слов.

Необходимость очередной реформы рус. письма отчетливо осознавалась в российском обществе в кон. XIX в. В 1888 г. этот вопрос был поставлен в докладе В. П. Шереметевского в Об-ве распространения технических знаний, в 1899 г. — в докладе проф. Р. Ф. Брандта «О лженаучности нашего правописания» в Педагогическом об-ве. В 1904 г. при Отд-нии рус. языка и словесности АН была создана орфографическая комиссия, перед которой была поставлена задача упрощения рус. письма. Председателем комиссии стал выдающийся языковед Ф. Ф. Фортунатов, в ее состав входили крупнейшие ученые того времени А. А. Шахматов (возглавивший комиссию в 1914, после смерти Фортунатова), И. А. Бодуэн де Куртенэ и др. В 1904 г. комиссия разработала предварительные рекомендации по упрощению русской графики: ликвидировать буквы ѣ (ять), ѱ (фита), исключить одну из букв — «и» или «і», отказаться от буквы «ъ». Проект нового правописания был представлен в 1912 г., но утвержден не был — президент АН вел. кн. Константин Константинович побоялся

«орфографической смуты». Новая орфография была введена в 1917–1918 г. 2 декретами. Декрет Народного комиссариата просвещения о реформе русского правописания, опубликованный в газ. «Известия» 23 дек. 1917 г., был подтвержден декретом СНК от 10 окт. 1918 г. Орфографической реформой 1918 г. из алфавита были исключены буквы ѣ (ять), ѱ (фита), і (десятеричное); отменено написание ѳ в конце слов и частей сложных слов после твердых согласных. Буква ѵ (ижица) в декрете не упомянута, но применение ее прекратилось именно в это время. В результате реформы 1918 г. фактически был утвержден совр. русский алфавит.

На основе модернизированного в нач. XVIII в. рус. варианта К. на протяжении 2-й пол. XVIII — нач. XX в. сложились совр. алфавиты правосл. слав. стран: Сербии, Болгарии, Украины, Белоруссии и Македонии. В XVIII–XIX вв. правосл. миссионеры (Нижегородский еп. Дамаскин (Семёнов-Руднев), Московский митр. св. Иннокентий (Вениаминов) и др.), разработавшая основы описания тюрк., финно-угорских, палеоазиат. и др. языков народностей Российской империи, адаптировали кириллический алфавит к ранее бесписьменным языкам России и сопредельных стран (чувашскому, татарскому, алеутскому, якутскому, осетинскому, азербайджанскому, казахскому, монгольскому и др.). В 30-х гг. XX в. на кириллическую основу были переведены алфавиты языков большинства народов бывшего СССР, не имевших ранее своей письменности или же имевших письменность на основе араб. алфавита. В кон. 80-х — 90-х гг. XX в. Молдавия и ряд тюркоязычных республик бывш. СССР перешли на лат. алфавит. В наст. время письмом, построенным на основе К., пользуются народы, говорящие почти на 60 языках, относящихся к индоевроп., кавказской, китайско-тибетской, чукотско-камчатской, монг., тунгусо-маньчжурской, тюрк., финно-угорской, уральской и другим языковым семьям.

Лит.: Ягич И. В. Рассуждения южнослав. и рус. старины о церковнослав. языке // Исследования по русскому языку. СПб., 1885–1895. Т. 1. С. 652; Дурново Н. Н. Мысли и предположения о происхождении старослав. языка и слав. алфавитов // Bsl. 1929. Roč. 1. S. 48–85 (перизд.: Он же. Избр. работы по истории рус. языка. М., 2000. С. 566–612); Лагров П. А.

Материалы по истории возникновения древнейшей слав. письменности. Л., 1930. (Тр. Слав. комис.; Т. 1); Ильинский Г. А. Где, когда, кем и с какой целью глаголица была заменена «кириллицей» // Bsl. 1931. Roč. 3. Seš. 1. S. 79–88; Селищев А. М. Старослав. язык. М., 1951. Ч. 1. С. 35–80; Черетний Л. В. Русская палеография. М., 1956. С. 92–111; Шицгал А. Г. Русский гражданский шрифт. 1708–1958. М., 1959; Gălăbov J. La rotonde de Symeon dans l'histoire du vieux-bulgare litteraire // Bsl. 1967. Roč. 18. Seš. 1. S. 110–111; Tkadlečik V. Systém cyrilské abecedy // Slavica. 1972. N 4. S. 380–392; Карский Е. Ф. Славянская кирилловская палеография. М., 1979; Понкостантинов К. Новотворите старобългарски надписи от X век в Северо-Източна България // Славянска палеография и дипломатика. София, 1980. С. 289; он же. Старобългарската епиграфика през последните 10 години (1974–1984) // Археология. 1984. № 4. С. 39–40; Бернштейн С. В. Константин-философ и Мефодий: Нач. глава из истории слав. письменности. М., 1984; Медьнцева А. А. У истоков слав. письменности // Наука и жизнь. 1985. № 12. С. 91–96; Истрин В. А. 1100 лет слав. азбуки. М., 1988. С. 51–70, 159–183; Хабургаев Г. А. Первые столетия слав. письменной культуры. М., 1994. С. 104–113; Добрев И. Кирилица // КМЕ. 1995. Т. 2. С. 301–316; Живов В. М. Язык и культура в России XVIII в. М., 1996. С. 66–88; Успенский Б. А. Первая грамматика рус. языка на родном языке: (Неизвестная рус. грамматика 30-х гг. XVIII в.) // Избр. труды. М., 1997. Т. 3: Общее и славянское языкознание. С. 589; Уханова Е. В. У истоков слав. письменности. М., 1998. С. 117–153; Зализняк А. А. О древнейших кириллических алфавитах // Поэтика, история литературы, лингвистика: Сб. к 70-летию Вяч. Вс. Иванова. М., 1999. С. 543–576; Шенкин В. Н. Русская палеография. М., 1999. С. 34–39, 116–119, 135–137, 142–145; Иванова Н. История на сръбския и хърватския книжовен език. София, 2000. С. 5–47; Пецлов Е. В., Чумаков В. Т. Два века русской буквы Ё: История и словарь. М., 2000; Флоря Б. Н. Сказания о начале слав. письменности. СПб., 2000; Флоря Б. Н., Турилова А. А., Иванов С. А. Судьбы кирилло-мефодиевской традиции после Кирилла и Мефодия. СПб., 2000; Гальченко М. Г. Второе южнослав. влияние в древнерус. книжности: (Графико-орфографические признаки второго южнослав. влияния и хронология их появления в древнерус. рукописях кон. XIV — 1-й пол. XV в.) // Книжная культура, книгописание, надписи на иконах Др. Руси: Избр. работы. М., 2001. С. 325–382; Нелировский Е. Л. История слав. кирилловского книгопечатания XV — нач. XVII в. М., 2003. Кн. 1: Возникновение слав. книгопечатания; Плетнёва А. А., Кравецкий А. Г. Церковнославянский язык: Учебник. М., 2006. С. 21–22, 27–31; Ремнёва М. Л. Старослав. язык. М., 2012. С. 26–38, 47–65, 73–81.

Е. А. Кузьминова, М. Л. Ремнёва

КИРИЛЛОВ Иван Акимович (19.09 (или 14.10). 1891, Москва — 1.01.1974, там же), старообрядческий писатель, экономист. Род. в потомственной старообрядческой семье. Отец — А. Т. Кириллов (1866–1941) в 1907 г. стал одним из учредителей остоженской общины храма Покрова Пресв. Богородицы (Москва).

являлся последним председателем общины до ее закрытия в 1932 г. В авг. 1937 г. он был арестован по обвинению в контрреволюционной агитации, виновным себя не признал, приговорен к 10 годам заключения, умер в Онеглаге (Архангельская обл.).

К. в 1909 г. окончил Московский коммерческий ин-т (ранее окончил Московское коммерческое уч-ще). Активно печатался в старообрядческой периодике, в московских газетах, до 1917 г. работал в Московской городской управе, в 1919 г. начал преподавать в Московском ин-те народного хозяйства им. К. Маркса (ранее Московский коммерческий ин-т, с 1924 Московский ин-т народного хозяйства им. Г. В. Плеханова, ныне Российский экономический ун-т). Впосл. работал в Московском инженерно-экономическом ин-те им. Серго Орджоникидзе (ныне Гос. академия управления), был заведующим кафедрой финансирования. В 1953 г. награжден орденом Ленина. В 1955 г. защитил диссертацию на соискание ученой степени доктора экономических наук по теме «Основные и оборотные средства социалистической промышленности (источники образования)».

В 1911–1912 гг. К. принял активное участие в издании старообрядческого ж. «Старая Русь» (Рига), являлся секретарем редакции и представителем журнала в Москве. Особенностью «Старой Руси» было стремление объединить на своих страницах старообрядцев всех согласий. К. и редакция провозглашали нравственной обязанностью каждого старообрядца «воспрепятствование разрастанию пропасти между отцами и сыновьями». Деятельность старообрядчества, по мнению К., может развиваться прогрессивно лишь путем единения всех согласий на почве общих интересов. От имени редакции «Старой Руси» К. совместно с Е. Т. Поспеловым подготовил доклад для XII Всероссийского съезда старообрядцев (30–31 янв. 1912, Москва), впосл. опубликованный в «Старой Руси» (1912. № 4. С. 74–76; № 5. С. 86–87; № 6. С. 103–106). На страницах журнала увидели свет др. статьи К., в частности рецензия «По поводу второго тома исследования Н. Ф. Каптерева «Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович»» (1912. № 8. С. 132–135; под псевд. Веди).

В 1914 г. вышла в свет работа К. «Третий Рим», отражавшая его взгляды на идею о богоизбранности рус. народа, на роль рус. интеллигенции. К. писал: «Перед русским самосознанием стоит задача преодоления славянофильства и западничества... Наступает эпоха зрелого национального самосознания, ближайшими критическими задачами которого должно быть, во-первых, уничтожение пропасти, разделяющей русский народ на две не понимающие друг друга части — интеллигенцию и просто народ, и, во-вторых, стремление одухотворить мысль русской интеллигенции, увлекшейся до самозабвения материальной культурой» (Третий Рим. 1996. С. 109). Та же тематика была продолжена в кн. «Правда старой веры» (1916), объединившей цикл статей К., опубликованных в 1915–1916 гг. в ж. «Слово Церкви». В книге исследуется «старообрядческий национализм», отношение старообрядчества к гос. власти, к культуре, к совр. образованию и просвещению, к мирской жизни, значение старообрядчества в истории России. К. пишет о непонимании рус. интеллигенцией старообрядческой культуры. Последняя глава книги посвящена размышлению о сущности старообрядчества: «Старообрядчество — это образ жизни человека в соответствии с церковными требованиями жизни «по-Божьи», и как таковая она не может быть по своей сущности определена какой-либо логической формулой, как неопределимо и само понятие церковности» (Правда старой веры. 2008. С. 435).

После открытия в 1912 г. *Московского старообрядческого богословско-учительского института* К. вошел в число его преподавателей. Осенью 1918 г. ему было поручено преподавание общественно-экономических наук и истории старообрядчества, К. был избран на должность секретаря педагогического совета. Однако в кон. 1918 г. ин-т прекратил свою деятельность из-за отсутствия средств: нужное число учащихся собрать не удалось, часть помещений ин-та была сдана под склад овощей Московскому губернскому продовольственному комитету, отопление, водо- и электроснабжение были отключены. Вместе с др. сотрудниками ин-та К. поставил свою подпись под докладом пожелательскому совету о необходимости закрыть ин-т (РГБ. Ф. 246. Карт. 160. Д. 6).

В 1918 г. К. принял активное участие в деятельности старообрядческого ж. «Голос Церкви», в к-ром опубликовал неск. программных статей: «Новообрядческая церковь и самоопределение народностей» (№ 1), «Старообрядчество и современные старообрядцы» (№ 2), «О старообрядческом воспитании» (№ 3), «Старообрядческое просвещение» (№ 5), «Старообрядческая народная академия» (№ 6, в том же году издана отдельной брошюрой). «Не идти за веком сим, а вести за собой век сей!» — этот принцип провозгласил К. целью старообрядческого просвещения. Система старообрядческого образования должна включать широкую сеть начальных уч-щ по всей России, издательскую деятельность, в т. ч. выпуск книг для семейного чтения. В старообрядческой академии, по мысли публициста, должны преподаваться как естественные, так и гуманитарные светские предметы, в своей работе она должна опираться на старообрядческие кадры (принадлежность к конкретному согласию не имеет значения), использовать старообрядческие учебники (по Закону Божию, истории Церкви и старообрядчества, гражданской истории, словесности). Дальнейшие политические события сделали реализацию этих планов невозможной. После закрытия журнала во 2-й пол. 1918 г. К. отошел от церковной деятельности, не поддерживал контактов со старообрядческими общинами Москвы.

В 1914 г. в Москве вышла 1-я работа К. по экономической проблематике — кн. «Городские ломбарды» (второе издание: Ломбарды в России. М., 1922; третье — 1992). Впосл. были изданы: «Счетоводство городских ломбардов» (М., 1916), «Очерки землеустройства за три года революции, 1917–1920» (Пг., 1922), «Центральный банк сельскохозяйственного кредита» (М., 1925), «Финансирование промышленности» (М., 1926), «Финансирование торговли» (М., 1927), «Контрактация и ее значение в крестьянском хозяйстве» (М.; Л., 1928, 1929², 1930³), «Хлеб в народном хозяйстве Союза ССР» (М.; Л., 1929), «Техпромфинплан машиностроительного завода» (М., 1957) (в соавторстве с Н. М. Юрьевым) и др. К. является автором нескольких учебников по экономике для высшей школы: «Учебный материал по курсу «Экономика социалистической промышленности». Тема:

оборотные средства социалистической промышленности» (М., 1946), «Финансы отраслей народного хозяйства» (М., 1958) (в составе авторского коллектива под рук. К.), «Финансы социалистической промышленности» (М., 1959), «Финансовая система Союза ССР. Первая тема по курсу «Финансы социалистической промышленности»» (М., 1959), «Финансы машиностроительной промышленности» (М., 1971) (в составе авторского коллектива).

К. похоронен на Преображенском кладбище в Москве.

Соч.: Истинная Церковь. М., 1912; Статистика старообрядчества. М., 1913; Третий Рим. М., 1914, 1996²; Правда старой веры. М., 1916. Барнаул, 2008² (рец.: *Иннокентий (Усов)*, еп. // Слово Церкви. 1917. № 44. С. 736; *Мельников Ф. Е.* // Там же. № 51/52. С. 821–823; *Шевцов К.* // Голос Церкви. 1918. № 2. С. 111–112); Старообрядческая народная академия. М., 1918; «Благодарю Бога, что привел мне родиться в старообрядческой семье»: Письма Я. Л. Барскову, 1917–1918 гг. // Во время оно... История старообрядчества в свидетельствах и док-тах. М., 2007. Вып. 4. С. 185–192; От «Третьего Рима» к «Правде старой веры»: Письма С. П. Мельгунову, М. О. Гершензону, Ф. Е. Мельникову, В. Г. Дружинину, еп. Александру (Богатенкову) // Там же. 2012. Вып. 6. С. 155–162.

Лит.: Кириллов Иван Акимович // *Вургафт С. Г., Ушаков И. А.* Старообрядчество: Лица, предметы, события и символы. М., 1996. С. 140–141; *Знатнов А. В.* Спутник старообрядчества Николай Фёдоров // На пороге грядущего: Памяти Николая Федоровича Фёдорова (1829–1903). М., 2004. С. 175–195.

В. В. Боченков

КИРИЛЛОВ БЕЛОЗЕРСКИЙ В ЧЕСТЬ УСПЕНИЯ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ (Вологодской и Великоустюжской епархии), находится в г. Кириллове Вологодской обл., на берегу Сиверского оз.

История основания. К. Б. м. основан, вероятно, в 1397 (1407?) г. прп. *Кириллом* Белозерским, в прошлом архимандритом *Симонова Нового московского в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ря*, на землях удель-



Явление Пресв. Богородицы прп. Кириллу Белозерскому. Миниатюра из рукописи (БАН. Плюшкина. № 103. Л. 174 об.)

ного кн. Можайского и Белозерского Андрея Дмитриевича, 3-го сына *Димитрия Иоанновича* Донского. В его удел входила и Белозерская земля. Традиционно датой основания К. Б. м. считается 1397 г.: согласно Житию прп. Кирилла, написанному иером. *Пахоимем Логофетом* в нач. 60-х гг. XV в., преподобный пришел в Белоозерье 60-летним старцем и прожил в обители 30 лет до своей кончины (9 июня 1427). В нач. XXI в. высказана др. т. зр.: мон-рь был основан не ранее 1407 г. (см. подробнее: *Серебрякова*. 2003; *Она же*. 2006. С. 180–189; *Шибяев*. 2009).

Согласно Житию, однажды ночью прп. Кирилл читал акафист Божией Матери и услышал Ее голос, повелевавший уйти из московского Симонова мон-ря на Белоозеро. Затем осветилось то место, где должен стоять новый мон-рь. После чудесного явления преподобный расспросил о Белоозерье инок прп. *Ферапонта*, поскольку тот уже бывал на белозерских землях по хозяйственным делам Симонова мон-ря. Вскоре архим. Кирилл и инок Ферапонт ушли из Москвы в Белоозерье. Преподоб-

Кириллов Белозерский в честь Успения Пресв. Богородицы мон-рь. Фотография. Кон. XX – нач. XXI в.

ный узнал холм на берегу Сиверского оз., указанный в видении. С 3 сторон холм окружали озе-

ра, а с 4-й протекала р. Свяга. На склоне холма старцы поставили крест, а затем ископали земляную келью. Вскоре прп. Ферапонт покинул архим. Кирилла и основал между Бородавским и Паским озерами свою обитель — *Ферапонтов Белозерский в честь Рождества Пресв. Богородицы мон-рь*.

В Житии рассказывается об опасностях и о тяготах, мешавших деятельности прп. Кирилла и первых насельников. Так, пришлось преодолеть враждебность местного населения: однажды ночью вотчинник (в Житии назван «боярином») Андрей обложил хворостом и поджег келью прп. Кирилла, но огонь угас. Испугавшись, боярин рассказал о своих намерениях преподобному, и тот отпустил его. Впосл. Андрей принял постриг в К. Б. м.

В мон-ре был введен строгий общежительный устав, зафиксированный иером. Пахоимем Логофетом в Житии прп. Кирилла. Первый монастырский храм возведен лишь после того, как собралось значительное число братии, т. е. первоначально К. Б. м. являлся скитом с неск. насельниками. Во время богослужений никто не произносил лишнего слова и до его окончания из храма не выходил. На общую трапезу иноки шли по старшинству, молча рассаживались каждый на свое место. Обычно подавали 3 блюда, в кельях запрещалось держать даже воду, нельзя было употреблять все хмельные напитки. Братия не имела личного имущества, кроме икон и книг, все необходимое выдавалось из казны. Без благословения игумена в обители не делалось ничего: даже письмо, полученное от мирян, полагалось, не распечатав, отнести настоятелю и только после его разрешения прочитать. Для каждого монаха игумен устанавливал молитвенное правило и послушание.

Основными ктиторами К. Б. м. являлись кн. Андрей Дмитриевич, а затем и его сын. Отношения с кн. Андреем Дмитриевичем нашли отражение в Послании (после 1413) прп. Кирилла к князю, а также в Духовной грамоте преподобного, написанной им перед кончиной (КБМЗ; опубл.: АИ. Т. 1. № 31. С. 61–62). В основной части грамоты основатель К. Б. м. назначал преемника — иером. Иннокентия, к-рый «сам же крайнее безмзльвие любомудрствовати хотяше», а также просил кн. Андрея





Кириллов Белозерский в честь Успения Пресв. Богородицы мон-рь

Схема расположения памятников

- | | |
|---|--|
| <p>I. Успенский мон-рь
 II. Иоанновский мон-рь
 III. Острог
 IV. Новый город</p> <p>1. Успенский собор. 1497 г.
 2. Введенская ц. с трапезной палатой. 1519 г.
 3. Церковь арх. Гавриила. 1531–1534 гг.
 4. Церковь св. Иоанна Предтечи. 1531–1534 гг.
 5. Церковь св. кн. Владимира. 1554 г.
 6. Св. ворота. 1523 г.; ц. прп. Иоанна Лествичника. 1569–1572 гг.
 7. Казенная палата. XVI в.
 8. Церковь прп. Сергия Радонежского с трапезной палатой. 1560–1594 гг.
 9. Преображенская ц. 1595 г.
 10. Стены Успенского мон-ря. XVI в.
 11. Свиточная башня. XVI в.
 12. Мереженная башня (остатки). XVI в.
 13. Грановитая башня. XVI в.
 14. Стены Иоанновского мон-ря. Кон. XVI в.
 15. Глухая (Вощёная или Котельная) башня. XVI в.
 16. Св. ворота Иоанновского мон-ря. XVI в.
 17. Поварня. XVI в.
 18. Церковь свт. Епифания, еп. Кипрского. 1645 г.
 19. Церковь прп. Евфимия Великого. 1653 г.
 20. Большие больничные палаты. XVIII в.</p> | <p>21. Стены Нового города. 1653–1682 гг.
 22. Большая Мереженная (Белозерская) башня. XVII в.
 23. Косая (Караульно-проездная) башня. XVII в.
 24. Ферапонтовская (Московская) башня. XVII в.
 25. Казанская башня. XVII в.
 26. Вологодская башня. XVII в.
 27. Кузнечная башня. XVII в.
 28. Троицкие ворота
 29. Тюрма
 30. Настоятельские (Архимандричьи) кельи. XVII в.
 31. Монашеские кельи. XVII–XIX вв.
 32. Священнические кельи. XVII в.
 33. Кельи (т. н. Монастырский архив). XVII в.
 34. Кельи (т. н. Духовное уч-ще). XVII в.
 35. Кельи (т. н. Домик келаря). XVII в.
 36. Поваренные кельи. XVII в.
 37. Хлебная башня. XVII в.
 38. Поваренная башня. XVII в.
 39. Малая больничная палата. XVIII в.
 40. Колокольня. 1761 г.
 41. Церковь прп. Кирилла. 1781–1785 гг.
 42. Каменные сени над часовней и крестом
 43. Церковь Ризоположения из с. Бородавы. 1485 г.
 44. Деревянная мельница. XIX в.</p> |
|---|--|

сохранять действие данных мон-рю грамот и изгонять тех, кто будут нарушать устав основателя и не слушать игумена (Там же. С. 62).

Братия. Согласно Житию, первоначально прп. Кирилл хотел подвизаться в уединении. Но к нему ста-

ли приходять ученики, в основном из Симонова мон-ря. В Житии упоминаются 2 брата — Зеведей и Дионисий, а также Нафанаил, ставший келарем. Среди учеников прп. Кирилла были также прп. *Мартиниан* Белозерский, Христофор, 3-й игу-

мен обители и известный книжник. Перед кончиной основателя в К. Б. м. проживало уже 53 насельника, но после морового поветрия скончались игум. Иннокентий и более 30 монахов. Согласно монастырскому синодику, за XV в. в К. Б. м. умерли не менее 300 чел. С 1397 по 1526 г. в обители умерло ок. 600 монашествующих, с 1526 по 1623 г. — более 1600 (*Никольский*. 1897. Т. 1. Вып. 1. С. 47–48). В 1601 г. в К. Б. м. проживало 184 чел., в 1621 г. — 189 чел. (игумен, 13 соборных старцев, 13 священников, 6 диаконов, 20 головщиков и клирошан, 136 служебников-старцев). К монастырю были приписаны и мирские люди, стрельцы — всего ок. 350 чел., которые в основном проживали за стенами обители в специально построенных «дворцах». Кроме того, в больнице и богадельне при К. Б. м. находилось более 100 нищих (Келарский обиходник Матфея Никифорова, старца Кирилло-Белозерского мон-ря. 1655/1656 г. М., 2002. С. 16–17, 27. Примеч. 44).

В 1649 г. указом царя *Алексея Михайловича* в К. Б. м. была учреждена архимандрия. По данным ведомости 1732 г., в обители проживали 205 монашествующих, в т. ч. настоятель, 6 «начальствующих» (наместник, казначей, ризничий, соборный, житенный и конюший), 8 иеромонахов, 7 иеродиаконов, 3 головщика, 5 канархистов, 4 пономаря, 20 «служебных» монахов, занимавших различные должностные посты, 56 рядовых и 34 больничных монаха, 31 «посельский» монах, отправленный в вотчинные центры, 15 «промысловых» монахов, находящихся на монастырских промыслах и 15 — «московских», т. е. проживавших на Московском подворье в Афанасьевском монастыре (*Виденеева*. О братии. 2001. С. 89–115). Афанасьевское Кирилловское подворье располагалось в Кремле слева от Спасских (Фроловских) ворот, напротив московского Вознесенского монастыря, и управлялось строителем (*Успенский*. О больших строителях. 1897. С. 7).

В 1755 г. в К. Б. м. проживали 46 монахов, в 1761 г. — 27, к 1764 г. — 48 монахов. По штатам 1764 г., первоклассный мон-рь мог иметь только 33 монаха. Уже в 1780 г. в обители числились: архимандрит, иеромонах-наместник, иеромонах-казначей, 3 иеромонаха, заштатный архимандрит, 4 иеродиакона, 2 монаха-





пономаря, просвиренный, ключник-хлебодар, чашник, 4 рядовых монахов и 5 «больничных» — всего 25 монахов. В кон. XIX в. в К. Б. м. проживали не более 30 монашествующих: архимандрит, наместник-иеромонах, казначей-иеромонах, ризничий-иеромонах, благочинный-иеромонах, эконо-иеромонах, а также 24 монаха и послушника (*Геронтий (Кургановский)*. 1897. С. 130–131), в 1916 г. — игумен, 8 иеромонахов, 5 иеродиакон, 2 монаха, 8 бельцов.

В 1907 г. настоятель получил титул викарного Кирилловского епископа Новгородской епархии. В 1892–1893 гг. настоятельствовал еп. Антоний (Соколов), в 1893 г. — еп. *Назарий (Кириллов)*, в 1893–1903 гг. — еп. *Арсений (Иващенко)*, в 1903–1907 гг. — еп. *Феодосий (Феодосиев)*, в 1907–1916 гг. — еп. Иоанникий (Дьячков), в 1917–1918 гг. — сщмч. еп. *Варсонофий (Лебедев)*, в 1920–1927 гг. — еп. Тихон (Тихомиров). Помимо настоятельской деятельности Кирилловские викарии помогали окормлять приходы и обители Кирилловского, Белозерского и Череповецкого уездов.

Выдающиеся насельники и посетители. Среди учеников прп. Кирилла известны преподобные Мартиниан, игум. Феррапонтова в честь Рождества Пресв. Богородицы мон-ря, и Кассиан, настоятель К. Б. м.; в числе постриженников и насельников К. Б. м. — прп. *Савватий* († 1434 или 1435), один из основателей *Соловецкого мон-ря*, прп. *Нил Сорский* и его наставник игум. *Паисий (Ярославов)*, преподобные *Александр Ошевенский* (1427–1479), *Иннокентий* и *Корнилий Комельские* (1455–1537), *Игнатий Ломской*. При игум. Нифонте (1478–1482) в К. Б. м. проживал прп. *Иосиф Волоцкий*. Некоторое время здесь подвизался прп. *Феодорит Кольский*.

Заметную роль в превращении К. Б. м. из удельной обители в крупнейший общерус. монастырь сыграл игум. св. *Трифон* († 1468; в посл. епископ Ростовский, Ярославский и Белозерский). В 1447 г. кн. *Василий III Васильевич Тёмный*, смещенный с великокняжеского стола, обратился к братии К. Б. м. за помощью освободить его от клятвы (т. н. крестного целования), данной *Дмитрию Георгиевичу Шемяке*. Игумен «снял» с вел. кн. Василия крестное целование, по к-рому тот обещал Шемяке

не возобновлять борьбу за Москву. По сообщению Ермолинской летописи: «...и помолился Богу, и поиде благословитися в Кирилловъ монастырь; игумен же Трифон сrete его со всею братьею, с старци своими, и благослови его. И пребывъ мало дни ту, благословився у старцевъ и у игумена, и поиде ко Тфери, а игумень Трифонъ и инъ старецъ святъ, именемъ Симанъ Карлсмазовъ, и со всею братьею, благословиша князя великаго пойти на великое княжение на Москву» (ПСРЛ. Т. 23. С. 153). В 1462 г. игум. Трифон был хиротонисан во епископа Ростовского, Ярославского и Белозерского. Именно он попытался поставить на игуменство в К. Б. м. своего брата Филофея без ведома кн. Михаила Андреевича (сына Андрея Дмитриевича), но спустя год Филофей был отстранен. Сменивший свт. Трифона игум. Кассиан часто отлучался из К. Б. м. для выполнения дипломатических поручений и поездок в К-поль и Литву.

В 1478/79 г. возник спор между верейско-белозерским кн. Михаилом Андреевичем и Ростовским архиеп. св. *Вассианом I (Рыло)*, настаивавшим на своем праве судить игумена и братию и собирать в свою пользу церковные пошлыны. Против этой инициативы выступил игум. Нифонт, к-рого поддержали верейско-белозерский кн. Михаил Андреевич и митр. Московский *Геронтий*. При этом кн. Михаил Андреевич ссылался на восходящее к прп. Кириллу и кн. Андрею Дмитриевичу право патроната князя над обителью. Митрополит после судебного разбирательства поддержал белозерского князя, велел судить «по старине» (АСЭИ. Т. 2. № 315; Т. 3. № 223). В спор между архиеп. Вассианом (Рыло) и кн. Михаилом Андреевичем вмешался и вел. кн. *Иоанн III Васильевич*, поддержавший архиерея. Над К. Б. м. была установлена власть Ростовского архиепископа «во всем». В 1486 г., после смерти кн. Михаила Андреевича, мон-рь со всем Белозерским краем перешел в юрисдикцию московского князя.

С 1-й пол. XVI в. К. Б. м. являлся традиц. местом великокняжеских, а затем царских богомолий. 17 дек. 1528 г. в обитель прибыл вел. кн. *Василий III Иоаннович* вместе с вел. кнг. Еленой Глинской. Царь *Иоанн IV Васильевич*, неоднократно (в 1545,

1553, 1569) посещавший монастырь, в 1567 г. приказал устроить для себя особую келью и намеревался со временем принять постриг в обители. Он активно вмешивался во внутренний строй монастырской жизни, в назначение настоятелей. В послании (1573) игум. Косме с братией царь писал о том, каким должен быть распорядок жизни в общежитийном мон-ре. По «царскому изволению» в 1582 г. был поставлен игум. Игнатий, в 1584 г. — игум. *Варлаам (Рогов)*, при к-ром в обители велось большое строительство, расширялись промыслы и земельные владения. Приезжала в К. Б. м. из близлежащих Горич и опальная старица Евдокия (Евфросинья Старицкая), она делала богатые вклады лицевым шитьем (*Маясова*. 1989. С. 212–218). В 1722 г. мон-рь посетил имп. *Петр I*.

Богослужение. В нач. XV в. в богослужбной практике К. Б. м. использовалась Афонская редакция Иерусалимского устава, позднее — возможно, редакция устава прп. *Афанасия Высоцкого Старшего*. Об особенностях богослужения свидетельствуют Святцы прп. Кирилла (КБМЗ. № 405). При сравнении с совр. месящесловом этой редакции устава наблюдается почти полное соответствие (*Шаблова Т. И.* О значении труда Н. К. Никольского «Богослужение» для истории Иерусалимского устава рус. редакции // *Никольский*. 2006. Т. 2. С. 297–298). К богослужению насельников обычно созывал колокольный звон, к-рый отличался по исполнению: во все колокола, без большого колокола, звон в 3 колокола, звон в 2 колокола, трезвон. Также для звона использовались «доска», иногда «клепало». Для пробуждения братии били в «будило» (*Никольский*. 2006. Т. 2. С. 236–263).

К кон. XVII в. в храмах К. Б. м. имелось 17 престолов. 9 июня с особой торжественностью отмечалось празднование памяти прп. Кирилла. Во время литургии разрезали 3 или 4 калача для раздачи народу, а «отрадным» раздавали просфоры. 14 авг., в предпразднство храмового праздника Успения Пресв. Богородицы, в К. Б. м. пели молебен за всех православных христиан. После литургии братии выдавали по просфоре и келарь звал в «сытню». На праздник Успения по 2-й кафизме среди церкви поставлялся образ Пресв. Богородицы.



К нач. XVI в. в К. Б. м. сформировалась практика ежедневного келейного чтения канона прп. Кириллу: этим временем датируются списки Канонников, включающих 1 или 2 канона преподобному. В сер. XVI в. церковным обиходником К. Б. м. зафиксирована практика чтения Жития прп. Кирилла в навечерие и затем на трапезе в день его памяти.

Святые. Изначально над гробом прп. Кирилла стояла гробница, о которой упоминается в рассказе Жития о посмертных чудесах преподоб-



Футляр для ковши
прп. Кирилла Белозерского.
Деревянный ковши
прп. Кирилла Белозерского
(КБМЗ)

ного. В 1447–1448 гг. было установлено общерус. почитание прп. Кирилла. В 1497 г., при строительстве каменного Успенского собора, над гробом основателя монастыря была возведена каменная палатка, в 1585–1587 гг. — каменная церковь. К 1601 г. надгробие выглядело так: «В церковь вшед, на левой стороне, в гробнице каменной чудотворец Кирилл. А на гробнице покров отлас поласат шелк бел да голуб. На гробнице же покров камка голуба, а на нем вышит образ чудотворца Кирила, венец шит золотом, а ризы шолком багровым, по полям у покрова шито золотом трепарь да кондак. На гробнице же покров бархат чорн гладкой, а на нем крест тафта червчета...» (Опись строений. 1998. С. 73). В 1643 г. на средства боярина Ф. И. Шереметева, к-рый постригся в К. Б. м., над мощами была сооружена кипарисовая

рака, украшенная позолоченными серебряными клеймами с изображением сцен Жития, погребения и чудес преподобного, а также венцом с драгоценными камнями (РГАДА. Ф. 1441. Оп. 1. Д. 667. Л. 66). В 1757 г. над ракой была установлена медная сень, в 1804 г. — серебряная сень (Лелекова. 1989. С. 168). В 1781–1784 гг. вместо церкви кон. XVI в. был построен сохранившийся храм во имя прп. Кирилла.

Согласно описи 1601 г., в К. Б. м. хранились личные вещи прп. Кирилла: «...часть клобука, шуба баранья, ковш деревяной, да тесма ремная, у ней пряжка деревяная, корманец коженой невелик» (Опись. 1998. Л. 336 об.). К 2014 г. в КБМЗ хранилось 7 вещей, принадлежавших основателю К. Б. м.: клобук из верблюжьей шерсти, фелонь, стихарь, шуба, кожаный пояс, ковш, вериги.

В местном ряду иконостаса Успенского собора, слева от царских врат, находилась чудотворная келейная икона Божией Матери «Одигитрия Цареградская», принесенная прп. Кириллом из Москвы (ГТГ. Инв. 22943). Она могла быть создана в иконописной мастерской, где работал Игнатий Грек (Щенникова Л. А. Иконы Богоматери, чтимые в Московской Руси XIV–XV вв. // Кириллов: Краевед. альм. Вологда, 1998. Вып. 3. С. 167–187). К древнейшим памятникам относится и икона «Успение Пресв. Богородицы», которую привезли на освящение 1-го монастырского храма, построенного при прп. Кирилле (КБМЗ. Инв. 298). По преданию, икону написал прп. Дионисий Глушицкий. В 1554 г. царь Иоанн IV Васильевич приложил к этим иконам пелены с жемчугом. Первоначально образ «Успения Пресв. Богородицы» находился в иконостасе Успенского собора, с XVII в. — в Кирилловской ц. (Смирнова. 1989). Над образом «Одигитрии Цареградской» помещался «иконопортрет» прп. Кирилла, по преданию созданный прп. Дионисием в 20-х гг. XV в. (ГТГ. Инв. 28835). В 1548 г. царь Иоанн Грозный и царица Анастасия приложили к образу прп. Кирилла пелену с жемчугом. В местном ряду соборного иконостаса, справа от царских врат, находился также житийный образ прп. Кирилла (ГРМ. Инв. ДРЖ–2741), созданный в нач. XVI в. в мастерской московского иконописца Дионисия.

Библиотека и скрипторий. Первые книги для монастырской б-ки мог принести с собой прп. Кирилл из Симонова мон-ря. Самая ранняя сохранившаяся рукопись из б-ки обители — Канонник (ГРМ. Др. гр. № 15), принадлежавший, по преданию, прп. Кириллу, датируется 1407–1408 гг. При этом Канонник, помимо даты, не содержит обычной для переписанных позже книг информации о создании в К. Б. м. Возможно, прп. Кирилл заказал для себя эту книгу перед самым уходом из Симонова мон-ря на Белоозеро.

Согласно описи 1601 г., в келейной б-ке прп. Кирилла имелось 12 книг. Большинство книг, принадлежавших основателю монастыря, сохранилось в ГРМ (Др. гр. № 12 и 13 (Евангелия), № 17 (Псалтирь), № 14 и 15 (Канонники)); в РНБ (Кир.-Бел. № 38/163, № XII, XIII, XV (сборники)); в ГИМ (Муз. № 3711 (Канонник), КБМЗ. № 403 (сб. канонический), № 405 (Святцы)).

Формирование монастырской б-ки (прежде всего путем переписки книг) происходило (особенно на раннем этапе) в тесном взаимодействии с книжными собраниями и скрипториями московских и подмосковных (прежде всего Троице-Сергиева, а с рубежа XV и XVI вв. и Иосифова Волоколамского) общежительных монастырей, а также, вероятно, и с митрополичьими обителями. На это указывают, в частности, кирилло-белозерские списки с рукописей аскетического содержания, переписанные русскими писцами в К-поле и на Афоне в посл. четв. XIV–XV в. (Кистрев. 2001). Сохранилось более 40 рукописных книг, датируемых 1-й четв. XV в., в их числе — «Христофорово» Евангелие (1416–1417), выполненное «каллиграфическим полууставом» (см.: *Вздорнов Г. И.* Искусство книги в Др. Руси: Рукописная книга Сев.-Вост. Руси XII — нач. XV в. М., 1980. № 103). Старец Христофор также был переписчиком книг (Турилов. 2004). Др. известным книжником в это время был Мартириан (Шевченко. 1991; Турилов. 2004). В 1-й пол. XV в. в создании рукописей принимал участие и монастырский дьяк Олешко Павлов (или Палкин). В сер. XV в., при игум. Трифоне, в К. Б. м. была составлена особая (в отношении учительной части) редакция Пролога Стишного (неполный комплект — РНБ. К-Б. № 1/1240. Дек.—февр. (1452); Соф. 1353.



Июнь—авг.), вероятно с использованием более ранней, Троицкой редакции (Предварительный сводный каталог церковнославянских проложных текстов / Сост.: М. В. Чистякова. Вильнюс, 2013. Т. 1: Сент.). Не позднее 60-х гг. XV в. здесь же, возможно, было написано «Сказание о болгарской и сербской патриархиях», обосновывающее автокефалию Русской Церкви (*Белякова Е. В.* Обоснование автокефалии в рус. Кормчих // Церковь в истории России. М., 2000. Сб. 4. С. 139–161). Во 2-й пол. XV — нач. XVI в. насельником обители был знаменитый книжник иером. *Евфросин*. Некоторое время в К. Б. м. трудился над написанием Жития прп. Кирилла знаменитый книжник Пахомий Логофет. На рубеже XV и XVI вв. известным книжником был бывш. игум. мон-ря *Гурий (Тушин)*. По данным монастырской описи кон. XV в., в Успенском соборе было 213 книг, не считая тех, к-рые находились в кельях. Опись сохранилась в небольшом сборничке (РНБ. Кир.-Бел. № 101/1178) и состоит из 3 разделов: «инвентарь» (перечисленные книги по названию), «черняк» (описание 41 книги с раскрытием содержания) и «беловик» (наиболее систематическое описание 24 сборников с указанием содержащихся произведений и количества листов) (*Никольский*. Описание рукописей. 1897; *Зарубин Н. Н.* Очерки по истории библиотечного дела в Др. Руси: Применение форматного принципа к расстановке книг в древнерус. б-ках и его возникновение // Сб. Рос. Публичной б-ки. Пг., 1924. Т. 2. Вып. 1. С. 190–229; *Шубаев*. 2007; *Он же*. 2008).

В XVI в. б-ка активно пополнялась как за счет переписки, так и за счет пожертвований. Прот. Сильвестр, попав в опалу, в 1560 г. удалился в К. Б. м., и туда ему присылал книги сын Анфим. Книги в К. Б. м. часто вкладывали и постриженники обители, достигшие высоких степеней, — митр. Московский *Варлаам*, еп. Рязанский и Муромский *Кассиан* и др. (*Розов Н. Н.* Из истории Кирилло-Белозерской б-ки // Тр. ГИИ. Л., 1961. Т. 9(12). С. 182). В XV–XVI вв. б-ка К. Б. м., не пострадавшая в Смутное время, имела наряду с б-ками Троице-Сергиева и Иосифова Волоколамского мон-рей одно из самых крупных древнерус. книжных собраний. С сер. XVI в. в б-ку обители начинали поступать печатные книги,

при этом с посл. четв. века — значительное количество изданий из западнорус. типографий (Заблудов, Львов, Острог, Вильно).

Большая часть книг в XVII в. находилась в «книгохранительной казне», помещавшейся в 2 «книгохранительных палатках» под колокольней. В XIX в. б-ка располагалась в «сушиле», а также в храмах обители. Не сохранилось описей XVI в., учитывающих книги, однако можно предположить, что книжные поступления увеличили б-ку на неск. сот экземпляров. В самой ранней монастырской описи 1601 г. книги перечислены по тематическому содержанию и по формату — всего 1065 книг. Следующая опись 1621 г. сделана по тому же принципу, но ее рубрики имеют заглавия и только некоторые в конце подытожены. Всего перечислено 1304 книги. В описи 1635 г. появляются рубрики по цели использования книг и перечислено 1328 книг. Выборочные сведения из последней описи (473 тома) были включены в 1653 г. в «Опись книгам, в степенных монастырях находящимся». В 1664 г. была составлена самая подробная из всех предыдущих специальная инвентарная опись книг, распределяющая книги по содержанию на 120 рубрик и учитывающая 1916 книг. В течение XVII в. рукописи изымались из б-ки. В 1639 г. по грамоте Иоасафа I были затребованы в Москву на Печатный двор 34 книги для сверки текстов. В 1640 г. в К. Б. м. была отправлена царская грамота с требованием выслать Прологи и Минеи для сверки. В 1653 г. книги вывозились для исправления, предпринятого патриархом *Никоном*, в посл. они были перевезены в *Новоиерусалимский в честь Воскресения Христова мон-рь (Дмитриева)*. 1968. С. 146). В 1682 г. для дополнения Степенной книги из К. Б. м. были затребованы 9 летописцев (*Саларов И. П.* Каталог рукописям, находящимся в б-ке Кирилло-Белозерского мон-ря // РВ. 1842. № 11/12. Смесь. С. 2). Уже в XVIII в. часть монастырского собрания была передана в б-ку при новгородском Софийском соборе и сейчас находится в Новгородско-Софийском собрании ОР РНБ. В 1722 г. К. Б. м. посетил имп. Петр I. По его приказанию пергаменное Евангелие из его кабинета, перед этим найденное в монастырской б-ке (ГИМ. Син. № 65), было передано в Синодальную б-ку (см.: *Гор-*

ский, Невоструев. Описание. С. 231–232). В 1878 г. большая часть рукописей и книг были вывезены в СПбДА, а после 1917 г. переданы на хранение в ГПБ, где и хранятся в ОР (РНБ. Ф. 351. Кир.-Бел. 1413 ед. хр.). В 1962 г. туда поступила еще часть рукописей из мон-ря (РНБ. Ф. 1271. Собр. КБМЗ. 50 ед. хр.). На протяжении XVIII — нач. XX в. ряд рукописей из монастырской б-ки (преимущественно древних либо ценных в историко-лит. и художественном отношении) оказались (в т. ч. в виде фрагментов) в частных собраниях, как старообрядческих, так и исследовательских и коллекционерских (напр., М. А. Оболенского (РГАДА. Ф. 201. № 76 — пергаменная Псалтирь с дополнениями), М. П. Погодина (РНБ. № 42 — пергаменная Триодь Постная), А. С. Уварова (ГИМ. № 894 — Торжественник Ефросина 1473–1477 гг.) и др.); последовательная работа по реконструкции этой части кирилло-белозерского фонда не проводилась.

В 20-х гг. XX в. 8 рукописей XV в., имеющих художественное значение, были переданы в собрание ГРМ. Большая часть книжного рукописного собрания осталась в монастыре, а затем перешла в собрание КБМЗ. В XVII–XVIII вв. регулярно происходило пополнение (преимущественно путем покупок) монастырской библиотеки книгами, изданными на Московском Печатном дворе (Памятники письменности. 1983; Читатели. 1983; *Поздеева, Пушкиков, Дадькин*. 2001. Публикации. Разд. 5).

Архив. Начало архиву было положено еще прп. Кириллом. Большинство актов дошло в копийных книгах, древнейший акт датируется временем до 1380 г., т. е. до основания обители (Грамоты XIV–XV вв. из архива Кирилло-Белозерского монастыря / Публ.: В. Б. Кобрин // АЕ за 1968 г. М., 1970. С. 407–408). В монастыре (КБМЗ) хранилась духовная грамота прп. Кирилла, переписанная, судя по писцовой манере, одним из его ближайших учеников, прп. Мартинианом Белозерским. Архив монастыря хранился в казне в ящиках; в описи 1601 г. было более 100 жалованных, духовных купчих и др. грамот за 1440 — 90-е гг. XVI в. (Опись. 1998. С. 332). Только за XV в. сохранилось более 150 жалованных и уставных грамот великих и удельных князей. В К. Б. м.



были составлены 3 редакции вкладных книг: 1-я редакция — в 60-х гг. XVI в., 2-я — в 20-х гг. XVII в., 3-я — в 80-х гг. XVII в. Первая опись монастырского имущества, строений и вотчин была проведена в 1601 г. по указу царя Бориса Феодоровича Годунова. Впосл. описи имущества монастыря проводились регулярно (в 1615, 1621, 1635). В 1668 г. были впервые составлены описные книги по грамоте патриарха Иоасафа. Описания имущества К. Б. м. проводились также в 1732–1733, 1773, 1802 гг. Хозяйственный архив К. Б. м. сохранился с сер. XVI в. Во 2-й пол. XIX в. началась систематическая разборка монастырского архива. В посл. четв. XIX в. к этому архиву обращались исследователи истории обители — Н. К. Никольский, Н. П. Успенский. После закрытия мон-ря в 1933 г. в Ленинград был вывезен 4551 килограмм архивных рукописных материалов (Смирнова А. В. Б-ка Кирилло-Белозерского мон-ря в XVIII–XX вв. // Кириллов. 1997. Вып. 2. С. 77–86). Затем архив был передан в РГАДА и сейчас насчитывает более 13 тыс. ед. хр. (Ф. 1441. Кирилло-Белозерский мон-рь). Большой массив документов находится в ОР РНБ (Ф. 351. Кир.-Бел.; Ф. 350. Грамоты Кирилло-Белозерского мон-ря; а также в Ф. 550. ОСРК (Q.IV.120, Q.IV.113 а–б); Ф. 573. СПбДА (А1/16, А1/17)). Отдельные документы из архива К. Б. м. были переданы в ГМЗРК (Ф. 73) (Виденеева. 1998). Нек-рые материалы по истории К. Б. м. сохранились в архиве Новгородской консистории и епархиального совета. 78 ед. хр. по истории обители находится в ОПИ ГИМ (Ф. 484) (Жервэ. 1998; Афанасьев. 1998). В коллекции Никольского есть материалы по хозяйственной истории обители (Арх. СПбИИ РАН. Колл. 260. Оп. 2). Часть архива находится в помещении бывш. мон-ря в ОПИ КБМЗ.

Некрополь. С 1553 по 1679 г. в монастырской Владимирской ц. захоронены 8 представителей боярского рода Воротынских, в Успенском соборе — 8 представителей династии Шереметевых. Также в обители хоронили представителей княжеских династий Шуйских, Палецких, Кемских, Кубенских, Елецких, Прозоровских и др. В кон. XIX — нач. XX в. на территории К. Б. м. появляются 2 родовые купеческие усыпальницы: Сизьминых — около ц. прп. Кирилла и Симоновых — у ц. Иоанна Пред-



Могильные надгробия
и ц. прп. Евфимия Великого.
Фотография. Нач. XXI в.

течи (Мазалецкая. 1998; Она же. 2004. С. 57; Сахаров. 1998).

Землевладение и материальное положение. Основатель К. Б. м. приложил много усилий, чтобы обеспечить стабильное существование братии: от времени игуменства прп. Кирилла сохранилось 45 грамот (7 жалованных, 24 купчие, 13 данных, 1 меновная). При нем насельникам было предоставлено право беспошлинной рыбной ловли на Белоозере (АСЭИ. Т. 2. № 42; Ивина. 2002. С. 194, 197). Одной из первых была грамота на наволок Скотин (близ Федосьина городка), приобретенный кн. Андреем Дмитриевичем у некоего Андреяна (АСЭИ. Т. 2. № 23). Сам основатель К. Б. м. купил деревни Волковскую «у Серки да у Тимошки», Окуловскую — у свящ. Павла, Харламовскую — у Клима Жеребцова. Кн. Андрей Дмитриевич своей жалованной грамотой подтвердил сделку и освободил крестьян, населявших эти деревни, от всех податей и повинностей. Игумен получил судебную власть над жителями деревень. Ок. 1408 г. прп. Кирилл купил дер. Мигачевскую с наделами и городищем. К 1427 г. монастырские земли простирались непосредственно вокруг обители: на западе — по обоим берегам р. Шексны, к востоку — до Уломского оз., к югу — до р. Славянки.

В К. Б. м. вкладывали земельные наделы, часто граничившие с уже приобретенными мон-рем угодьями. При игум. Христофоре была куплена земля по берегам Долгого оз. К 1482 г. в состав белозерских владений К. Б. м. входили 3 села, 133 деревни и 16 пустошей. Под влияни-

ем нестяжателей, а также земельной политики вел. кн. Иоанна III Васильевича в период с сер. 80-х гг. XV в. по 1513 г. земельных приобретений почти не было. В 1485 г. игум. Гурий (Тушин) ходатайствовал о назначении обители хлебной руги и возвратил вел. кн. Иоанну III Васильевичу вклад из 29 деревень, полученный при предыдущем игумене. В 90-х гг. XV и первые годы XVI в. возросло количество судебных споров между монастырскими властями и крестьянами гос. волостей. Часто это было связано с попытками судей определить границы монастырских владений. Так, в «Отводной отписной книге» владений К. Б. м. зафиксировано 12 судебных споров между крестьянами соседних волостей и старцами Кириллова и Ферапонтова мон-рей.

К сер. XVI в. К. Б. м. стал крупным землевладельцем. В 1544 г. обители принадлежали 3 села, 4 сельца, 241 деревня, 145 починок, в 1601 г. — уже 11 сел, 5 селец, 607 деревень и 320 пустошей (Копанёв. 1951. С. 95–140). Кроме того, К. Б. м. владел дворами в городах. В 1601 г. обители принадлежали 2 двора в Белоозере, 2 двора и слободка в Вологде, 2 двора в Москве, 4 двора в Дмитрове, по одному двору в Твери, Угличе, Ярославле, Костроме, Коротком, Каргополе, Турчасове, Колмогорах, Нёноксе. В 1613–1618 гг. боярин Федор Иванович Шереметев пожаловал обители 385 четей пашни в Ярославском у., 804 чети пашни в Пронском у., 428 чети пашни в Нижегородском у. В 1-й четв. XVII в. К. Б. м. владел 12 943 дес. пашни, 3812 дес. сенокоса, в посл. четв. XVII в. — еще и вотчиной в Шацком у. (Горфункель. 1963).

К кон. XVII в. К. Б. м. принадлежали огромные угодья в Белозерском, Вологодском и Пошехонском уездах, подворья в Москве, Белоозере, Вологде, Архангельске, Колмогорах, Вел. Устюге, Н. Новгороде и Твери. Несмотря на законодательство, ограничивавшее площадь владений, К. Б. м. увеличивал наделы и к кон. XVII в. имел более 16 тыс. дес. пашенной земли, 5 тыс. дес. сенных покосов и более 5 тыс. крестьянских дворов, а также соляные промыслы, рыбные ловли на реках и озерах и на Белом м. Кроме вотчин К. Б. м. владел соляными промыслами. Управление таким хозяйством требовало помимо монашеской администрации

большого служебного аппарата, включавшего 30 монастырских слуг, 45 приказчиков, 284 особых слуг, «которые жалуются в доводчики и нарядчики», а также 30 стрельцов (Он же. 2003).

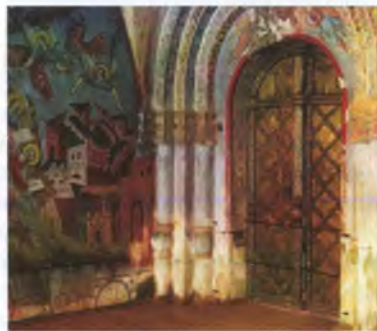
В 1529 г. вел. кн. Василий III даровал К. Б. м. право на беспошлинный провоз, продажу в Москве соли (10 тыс. пудов в год) и покупку товара. С сер. 40-х гг. XVI в. «по слову» молодого царя Иоанна Грозного мон-рь стали снабжать хлебной ругой, в 1546 г. игумен получил право на беспошлинный провоз и продажу еще 10 тыс. пудов соли в добавление к 10 тыс. пудов, продажа к-рых была разрешена ранее, но выданная в марте 1548 г. грамота на владения мон-ря не давала освобождений от основных налогов. В сент. того же года К. Б. м. получил тарханную грамоту на данное вкладом с. Куликово. В 1553 г. царь разрешил беспошлинную ловлю рыбы в Белоозере. В 1556 г. мон-рь получил несудимую жалованную грамоту на все его владения в Белоозерском и Вологодском уездах, но она не давала податных привилегий. В том же году вместо отмененной беспошлинной торговли солью царь Иоанн Васильевич разрешил мон-рю купить вотчинные земли на 200 р. В грамоте 1569 г. на земли в Каргопольском у. был освобожден от налогов монастырский двор в Каргополе. В 1577–1578 гг. царь Иоанн IV выдал мон-рю ряд «тарханских грамот» как на земли, находившиеся в земщине, так и на вошедшие в особый «двор» царя. Тогда же были даны указания о посылке в обитель денежной и хлебной руги. Были освобождены от пошлин и торговые суда мон-ря. В 1579 г. царь дал обители двор во Пскове. В 1582 г. царь Иоанн IV освободил от уплаты пошлин «обиходную» и «продажную» соль мон-ря. Но этими правами К. Б. м. пользовался недолго, т. к. в 1584 г. произошла отмена тарханов. Нанесенный ущерб позднее компенсировался предоставлением обители права беспошлинно вывозить и продавать соль с поморских промыслов в Тверь (грамота от 21 июля 1588 г.), в 1590 г. это право распространилось на ряд др. городов, но при подтверждении в 1592 г. было отмечено, что речь идет о 40 тыс. пудов соли. Эти пожалования неоднократно подтверждались. Годовой доход от продажи соли в XVII в. составлял в среднем 3200 р. В 1598 г. мон-рь получил пра-



Прп. Кирилл Белозерский.
Покров. 1555 г. (ГРМ)

во собирать в свою пользу торговые пошлины на ярмарке у мон-ря. В июле 1606 г., как и ряд др. мон-рей, К. Б. м. получил от Василия Шуйского «тарханские грамоты» на земли, рыбные ловли и соляные варницы, но вряд ли в условиях Смуты их удалось в полной мере использовать.

Денежные пожалования в К. Б. м. делались сначала белозерскими князьями, а со 2-й пол. XV в. и представителями великокняжеского дома. В 1477 г. вел. кнг. Мария Ярославовна прислала в обитель 495 р. Особо крупные денежные пожалования К. Б. м. получил при Иоанне Гроз-



Место погребения князей Воротынских
(вход в ц. св. кн. Владимира).
Фотография С. М. Прокудина-Горского.
1909 г. (Б-ка Конгресса США)

ном. Царем были сделаны большие вклады, в 1567 г. передано 200 р. на кельи, которые устроили для него в следующем году. Последний раз он посетил К. Б. м. вместе семьей

22 мая 1569 г. Более 10 тыс. р. было пожаловано на содержание опальных в мон-ре. В целом царь Иоанн Грозный пожаловал более 28 тыс. р. При царе *Феодоре Иоанновиче* было пожаловано 2183 р., при Борисе Годунове — 2276 р.

Среди частных вкладчиков выделяются князья Воротынские, с нач. XVI по 1-ю четв. XVII в. вложившие деньгами 1370 р., а также множество драгоценных вещей. Шереметевы сделали вклад деньгами и вещами на 1864 р. Средний годовой доход от вкладов в XVI — 1-й четв. XVII в. составлял ок. 1 тыс. р. В вотчинах К. Б. м. суд осуществлялся на основе уставных грамот. Самая ранняя сохранившаяся уставная грамота датируется 1593 г., в 1654 г. она была заменена новой грамотой, а в 1676 г. ее нормы были утверждены с некоторыми уточнениями (*Дмитриева*. 2002. С. 261).

26 июня 1701 г. в К. Б. м. прибыл стольник Лукьян Кологривов для переписи всего имущества, казны и церквей. Фактически с этого момента К. Б. м. лишился самостоятельности в управлении хозяйством. Все службы и даже духовная жизнь братии перешли под управление Монастырского приказа (*Успенский*. О больших строителях. 1897. С. 52–57). Была сокращена келарская служба, тогда же окончательно утратил свою власть монастырский собор. К 1764 г., перед секуляризацией, К. Б. м. владел земельными угодьями в 17 уездах страны, в них проживали 18 765 чел. муж. пола. В 1764 г. К. Б. м. был отнесен к 1-му классу и первоначально на содержание насельников было определено 2262 р. ассигнациями. К кон. XVIII в. общая сумма денежного жалованья, получаемого К. Б. м., составила 3952 р. 18 к. ассигнациями. В XIX в. К. Б. м. получал 1861 р. 69 к. в пересчете на серебро, помимо этого — доход от угодий, пожертвований, продажи церковных предметов и мест на кладбище, процентов по вкладам ценных бумаг и сдачи в аренду помещений. К 1916 г. вклады К. Б. м. в банках составили 110 791 р.

К. Б. м. как место ссылки и заточения. В 1480 г. в К. Б. м. скончался сосланный вел. кн. Иоанном III опальный Федор Басёнок. В 1499 г. в обители был насильно пострижен («в железах») кн. Василий Иванович Патрикеев (инок *Вассиан*). Духовным наставником инока Вассиана



в К. Б. м. был прп. Нил Сорский. Вероятно, после 1502 г. в К. Б. м. проживал бывший митр. Московский и всея Руси *Зосима (Брадатый)*. В 1535 г. скончался сосланный в монастырь полководец Иван Михайлович Воротынский. В 1561 г. в К. Б. м. был в ссылке еп. Крутицкий *Матфей* (Летопись событий. 1997). В 1553 г. в мон-ре окончил свои дни опальный кн. Владимир Иванович Воротынский. В 1562 г. сюда вместе с семьей был выслан его брат Михаил Иванович Воротынский. В 1588 г. кн. Иван Петрович Шуйский, сосланный в обитель и насильно постриженный в монахи, скончался «нужною смертью» (ПСРЛ. М., 1978. Т. 34. С. 196).

В К. Б. м. был вынужден принять постриг и кн. Иван Федорович Мстиславский. В 1606 г., при *Лжедмитрии I*, вел. кн. *Симеон Бекбулатович* был пострижен с именем Стефан. Кн. Иван Андреевич Хворостинин пребывал в ссылке в К. Б. м. с 1622 по 1624 г. В 1648 г. неск. месяцев скрывался от врагов в стенах обители боярин Борис Иванович Морозов. С 1676 по 1681 г. в К. Б. м. под строгим надзором пребывал низложенный патриарх Никон. В 1682 г. здесь был заточен и в 1691 г. скончался Кирилл Полуэктович Нарышкин, постриженный в монашество с именем Киприан. В 1708 г. в К. Б. м. был сослан «на смирение» Нижегородский митр. *Исаия*, к-рый «получал пищу против 4 братьев, но не имел права без ведома настоятеля ни писать, ни получать писем: настоятель обязан был те и другие отбирать и присылать в Москву» (*Чистович И. А.* Георгий Дашков: Мат-лы для истории 1-й пол. XVIII ст. // ПО. 1863. № 1. С. 69). В переписи по Белозерскому у. за 1710 г. указывалось, что в обитель выдается «государева денежного жалованья... Исаию митрополиту по 20 рублей» в год. В 1720 г. он скончался и был погребен в обители. В 1730 г. в К. Б. м. был сослан «на неисходное жителство» архиеп. Киевский *Варлаам (Вонатович)*; в 1741 восстановлен в архиепископском сане). С 1777 г. в стенах К. Б. м., в Казанской башне, действовала городская тюрьма. В 1876 г. тюрьма была переведена в город, в башне устроили военную тюрьму, в 1877–1878 гг. в ней содержали пленных горцев. Позднее это помещение переоборудовали под жен. гостиницу (до 1897).

1917–2014 гг. Первые попытки организовать в К. Б. м. музей безуспешно предпринимал иером. Антоний в 1906–1908 гг. (Кирилло-Белозерский ист.-архит. и худож. музей-заповедник, 1924–2004 гг. М., 2004. С. 16). В сент. 1918 г. в обитель прибыла экспедиция Комиссии по охране и реставрации памятников древнерусской живописи. По договоренности с еп. Кирилловским Варсонофием архиерейский дом был отдан под древлехранилище буд. музея (*Петрова Н. В.* История формирования коллекции иконописи КБМЗ // Иконы КБМЗ. М., 2005. С. 5). Все имущество К. Б. м. было национализировано в 1919 г. Монашеская община сохранилась, но занимала только часть прежних помещений, др. часть отдели под детский дом. В мае 1922 г. начался вывоз икон из К. Б. м. в Русский музей. Решение местных властей о закрытии мон-ря было утверждено президиумом Череповецкого губисполкома 17 дек. 1924 г. (*Иванова, Смирнов.* 1994). В обители был организован краеведческий музей. По описи, на тот момент в обители было 372 иконы. Золоченая рака прп. Кирилла была вывезена в Оружейную палату Московского Кремля (к 2014 в фондах ГММК сохр. нек-рые металлические детали, в т. ч. 2 фрагмента чеканного рельефного изображения прп. Кирилла с крышки раки). В 1931–1932 гг. большая часть колоколов К. Б. м. была отдана на переплавку.

Проводились реставрационные работы по расчистке и укреплению стенописи в Успенском соборе. В 1929 г. во Введенской ц. была открыта 1-я экспозиция. В 1933 г. из мон-ря в Ленинград была перевезена значительная часть архива обители. В годы Великой Отечественной войны в К. Б. м. действовала мастерская по ремонту самолетных двигателей. С 1954 г. в мон-ре проводятся археологические раскопки экспедицией во главе с А. Н. Кирпичниковым. В 1958 г. на территорию К. Б. м. была перевезена деревянная ц. Ризоположения (1485), до этого 19 наиболее ценных произведений иконописи из церкви были отправлены на временное хранение в ЦМиАР. С 1966 г. в одной из келий Казенной палаты неск. лет действовал планетарий. В 1968 г. К. Б. м. получил статус архитектурного и художественного музея-заповедника.

В 70–80-х гг. XX в. не прекращалось молитвенное почитание прп. Кирилла. У стены Кирилловского храма молились местные жители, над местом погребения преподобного читали акафист сотрудники Кирилло-Белозерского музея. 22 июня 1991 г., в день памяти прп. Кирилла, состоялось 1-е богослужение в К. Б. м.: всенощное бдение и литургию совершил иером. Арсений (Шастель), настоятель Богоявленской ц. в с. Феррапонтове. 15 авг. 1992 г. молитву прп. Кириллу над местом его погребения прочитал патриарх Московский и всея Руси *Алексий II*. 22 июня 1993 г. состоялся 1-й архиерейский крестный ход на территории обители во главе с Вологодским и Великоустюжским еп. *Максимилианом (Лазаренко)*.

Указом Президента РФ от 2 апр. 1997 г. Кирилло-Белозерский историко-архитектурный и художественный музей-заповедник включен в Гос. свод особо ценных объектов культурного наследия. «Малый» Иоанновский мон-рь передан в бессрочное пользование РПЦ. В том же году над могилой прп. Кирилла была установлена дубовая резная рака. В 1998 г. восстановлено регулярное богослужение на территории бывш. мон-ря, Кирилловская ц. передана Вологодской епархии. 6 окт. 1998 г. на территории Иоанновского мон-ря была открыта муж. обитель. 10 окт. 2009 г. в должности наместника утвержден игум. Игнатий (Молчанов). К 2014 г. в помещении старого Успенского мон-ря работал музей.

Ист.: *Сахаров И. П.* Кормовая книга Кирилло-Белозерского мон-ря // ЗОРСА. 1851. Т. 1. С. 46–105; *Курцьянов И. К.* Выписки из кормовой книги Кирилло-Белозерского мон-ря // ИИАО. 1863. Т. 4. Вып. 1. Стб. 18–23; Извлечения из архивных книг и дел Кириллова Белозерского мон-ря / Сообщ.: архим. Иаков (Поспелов) // Древности: Тр. МАО. М., 1880. Т. 8. С. 135–154; *Дебольский Н. Н.* Из актов и грамот Кирилло-Белозерского мон-ря. СПб., 1900; АСЭИ. 1958. Т. 2; Вотчинные хозяйственные книги XVI в.: Вытн. книги, хлебные оброчники и переписная книга вотчин Кирилло-Белозерского мон-ря 1559–1601 гг. / Сост.: А. Х. Горфункель, З. В. Дмитриева. М.; Л., 1983. 3 вып.; Преподобные Кирилл, Феррапонт и Мартинаан Белозерские. СПб., 1994; Летопись событий Кирилло-Белозерского Успенского мон-ря: 1397–1893 гг. / Публ.: Г. О. Иванова, А. В. Смирнова // Кириллов: Краевед. альм. Вологда, 1997. Вып. 2. С. 273–347; *Дмитриева З. В.* Уставные грамоты Кирилло-Белозерского мон-ря XVI–XVII вв. // Российское гос-во в XIV–XVII вв.: Сб. ст., посвящ. 75-летию со дня рожд. Ю. Г. Алексеева. СПб., 2002. С. 261–269; она же. Вытн. и описные книги Кирилло-Белозерского мон-ря XVI–XVII вв. СПб., 2003; она же. Келарские приходные





и расходные книги старца Кирилло-Белозерского мон-ря Матфея Никифорова (1645–1660 г.) // *Времена и судьбы: Сб. ст. в честь 75-летия В. М. Панеяха*. СПб., 2006. С. 442–463; *Энциклопедия рус. игумена XIV–XV вв.: Сб. прп. Кирилла Белозерского (РНБ. Кир.-Бел. № XII) / Ред.: Г. М. Прохоров*. СПб., 2003; *Приходные и расходные денежные книги Кирилло-Белозерского мон-ря 1601–1637 гг. / Сост.: З. В. Дмитриева*. М., СПб., 2010.

Лит.: *Амеросий (Орнатский), иером.* Описание Кириллова Белозерского мон-ря. М., 1811; *Шевырев С. П.* Поездка в Кирилло-Белозерский мон-рь. М., 1850. Ч. 2; *Савваитов П. И.* Оружейная палата Кирилло-Белозерского мон-ря, по описным книгам 1668 г. // *ЗОРСА*. 1851. Т. 1. С. 5–45; *он же*. Церкви и ризницы Кирилло-Белозерского мон-ря по описным книгам 1668 г. // Там же. 1861. Т. 2. С. 126–343; *Горский, Невоструев*. Описание; *Варлаам (Денисов), архим.* Описание ист.-археол. древностей и редких вещей, находящихся в Кирилло-Белозерском мон-ре // *ЧОИДР* 1859. Кн. 3. Отд. 1. С. 1–104; *он же*. Обзорение рукописей собственной 6-ки прп. Кирилла Белозерского // Там же. 1860. Кн. 2. Отд. 3. С. 1–69; *Муравьева А. Н.* Русская Фиваида на Севере. СПб., 1894; *Геронтий (Кургановский), иером.* Ист.-стат. описание Кирилло-Белозерского (Успенского) муж. первокл. мон-ря Новгородской епархии. М., 1897; *Никольский Н. К.* Кирилло-Белозерский мон-рь и его устройство до 2-й четв. XVII в. СПб., 1897. Т. 1. Вып. 1; 2006. Т. 2: Управление. Общинная и келейная жизнь. Богослужение / Подгот. изд.: З. В. Дмитриева и др.; *он же*. Описание рукописей Кирилло-Белозерского мон-ря, сост. в кон. XV в. СПб., 1897; *он же*. Когда было написано обличительное послание царя Ивана Васильевича в Кирилло-Белозерский мон-рь? // *ХЧ*. 1907. № 6. С. 839–852; *Голенев И. Ф.* 500-летие Кирилло-Белозерского мон-ря // *ИВ*. 1897. Т. 69. № 7. С. 118–147; № 8. С. 447–482; *Успенский Н. П.* Кириллов Белозерский Успенский 1-го класса мон-рь. Кириллов, 1897; *он же*. О больших строителях Кирилло-Белозерского мон-ря // *ЧОИДР* 1897. Кн. 1. С. 1–58; *он же*. Охранная опись рукописям Кирилло-Белозерского мон-ря. СПб., 1901; *Ефимов Н. И.* Прп. Кирилл Белозерский и его послания. Симбирск, 1913; *Антипин Г. Г.* Крепость Кирилло-Белозерского мон-ря. Кириллов, 1934; *Копанев А. И.* История землевладения Белозерского края в XV–XVI вв. Л., 1951; *Горфункель А. Х.* Рост землевладения Кирилло-Белозерского мон-ря в кон. XVI и XVII в. // *ИЗ*. 1963. Вып. 73. С. 219–248; *он же*. «И то твоё истинно иноческое житие...»: (Монашеский идеал и повседневная жизнь Кирилло-Белозерского мон-ря) // *ТОДРЛ*. 2003. Т. 54. С. 124–135; *Дмитриева Р. П.* Светская лит-ра в составе монастырских 6-к XV и XVI вв.: (Кирилло-Белозерского, Волоколамского и Троице-Сергиева) // Там же. 1968. Т. 23. С. 143–170; *Шмидт С. О.* О Послании Ивана Грозного в Кирилло-Белозерский мон-рь: (Постановка вопроса) // Там же. 1969. Т. 24. С. 163–166; *Уо Д. К.* К изучению истории рукописного собр. П. М. Строева // Там же. 1976. Т. 30. С. 184–203 (Ч. 1); 1977. Т. 32. С. 133–164 (Ч. 2); *Бочаров Г. Н., Выголов В. П.* Вологда. Кириллов. Ферапонтово. Белозерск. М., 1979³; *Кочетков И. А., Лелекова О. В., Подьяловский С. С.* Кирилло-Белозерский мон-рь. Л., 1979; Памятники письменности в музеях Вологодской обл.: Кат.-путев. / Общ. ред.: П. А. Колесников. Вологда, 1983. Ч. 2: Книги кириллической печати 1564–1825 гг.; Чита-

тели изданий Московской типографии в сер. XVII в. / Публ. док-тов и исслед.: С. П. Луппов. Л., 1983; *Шакурова Е. В.* Рака Кирилла Белозерского из Кирилло-Белозерского мон-ря // *ПКНО*, 1982. Л., 1984. С. 408–416; *Лелекова О. В.* Иконостас Успенского собора Кирилло-Белозерского мон-ря 1497 г.: Исслед. и реставрация. М., 1988; *она же*. Мат-лы к истории худож. мастерской Кирилло-Белозерского мон-ря в XVII–XVIII вв. // *ДРИ*. М., 1989. [Вып.:] *Худож. памятники рус. Севера*. С. 157–180; *Маясова Н. А.* Древнерус. лицевое шитье из собр. Кирилло-Белозерского мон-ря // Там же. С. 203–224; *Подьяловский С. С.* Каменное зодчество Кирилло-Белозерского мон-ря в его отношении к строительству Троице-Сергиева мон-ря // Там же. С. 310–319; *он же*. О церкви Кирилла XVI в. в Кирилло-Белозерском мон-ре // Кириллов. 1997. Вып. 2. С. 157–168; *Смирнова Э. С.* «Успение» из Кирилло-Белозерского мон-ря и проблема традиции в рус. живописи 1-й пол. XV в. // *ДРИ*. М., 1989. [Вып.:] *Худож. памятники Рус. Севера*. С. 16–29; *Шевченко Е. Э.* Книжник XV в. Мартиниан (Кирилло-Белозерский, Троице-Сергиев, Вожегозерский и Ферапонтов мон-ри) // *КЦДР*: XI–XVI вв. СПб., 1991. С. 286–295; *она же*. Проблемы изучения, описания и публикации памятников собр. Кирилло-Белозерского мон-ря // Рукописные собрания церк. происхождения в 6-ках и музеях России: Сб. докл. конф., 17–21 нояб. 1998 г. М., 1999. С. 88–91; *она же*. Книжники Кирилло-Белозерского мон-ря Артемий Михайлов и Иоаким Набьячин: (Мат-лы к истории книжного дела в Кирилло-Белозерском мон-ре) // *КЦДР*: Севернорус. мон-ри. СПб., 2001. С. 350–372; *Иванова Г. О., Смирнов И. А.* История Кирилло-Белозерского музея-заповедника // Кириллов. 1994. Вып. 1. С. 7–37; Описание док-тов XIV–XVI вв. в копиях книгах Кирилло-Белозерского мон-ря, хранящихся в ОР РНБ / Сост.: Г. П. Енин. СПб., 1994; *Ульяновский В. И.* Летописец Кирилло-Белозерского мон-ря 1604–1617 гг. // *КЦДР*: XVII в. СПб., 1994. С. 113–139; *Шаблова Т. И.* О богослужении в Кирилло-Белозерском мон-ре во 2-й пол. XVI в. // 1-е Дмитриевские чт.: Мат-лы науч. конф. СПб., 1996. С. 92–102; *она же*. Практика поминовения в Кирилло-Белозерском мон-ре во 2-й пол. XVI – 1-й пол. XVII в.: (По мат-лам церк. и келарских обиходников) // «Сих же память пребывает во веки»: (Мемориальный аспект в культуре рус. православия): Мат-лы науч. конф. СПб., 1997. С. 46–57; *она же*. Кормовое поминовение в Успенском Кирилло-Белозерском мон-ре в XVI–XVII вв. СПб., 2012; *Алексеев А. И.* К изучению вкладных книг Кирилло-Белозерского мон-ря // «Сих же память пребывает во веки». 1997. С. 68–85; *он же*. Древнейшая кормовая книга Кирилло-Белозерского мон-ря // История в рукописях и рукописи в истории: Сб. науч. тр. к 200-летию ОР РНБ. СПб., 2006. С. 363–378; *РГАДА*: Путев.: В 4 т. М., 1997. Т. 3. Ч. 2. С. 757–764; *Смирнов И. А.* Кирилло-Белозерский мон-рь в 1764–1924 гг.: (Краткий очерк истории хозяйства) // Кириллов. 1997. Вып. 2. С. 52–76; *Афанасьев А. К.* Мат-лы ОПИ ГИМ по истории Кирилло-Белозерского мон-ря // Там же. 1998. Вып. 3. С. 232–237; *Виденева А. Е.* Док-ты Кирилло-Белозерского мон-ря в собрании Ростовского музея // Там же. С. 238–244; *она же*. Большой колокол Кирилло-Белозерского мон-ря в XVIII ст. // Там же. 2001. Вып. 4. С. 81–88; *она же*. О братии Кирилло-Белозерского мон-ря в 1732 г. // Там же. С. 89–115; *Жервз Н. Н.* Кирилло-Белозер-

ский мон-рь в кон. XIX – нач. XX вв. по док-там ГА Новгородской обл. // *Духовное, ист. и культурное наследие Кирилло-Белозерского мон-ря: К 600-летию основания*. СПб., 1998. С. 188–195; *Камкин А. В., Кубарева Е. В.* О братии Кирилло-Белозерского мон-ря перед секуляризацией // Кириллов. 1998. Вып. 3. С. 93–100; *Мазалецкая В. А.* Надгробные памятники Кирилло-Белозерского мон-ря // Там же. С. 56–64; *она же*. Некрополь Кирилло-Белозерского мон-ря // Кирилло-Белозерский ист.-архит. и худож. музей-заповедник, 1924–2004 гг. М., 2004. С. 57–58; Описание строения и имущества Кирилло-Белозерского мон-ря 1601 г.: Комментар. изд. / Сост.: З. В. Дмитриева, М. Н. Шаромазов. СПб., 1998; *Сахаров И. В.* Храм как родовая усыпальница: Захоронения князей Воротыньских во Владимирской ц. Кирилло-Белозерского мон-ря // *Духовное, ист. и культурное наследие Кирилло-Белозерского мон-ря*. 1998. С. 228–257; *Балаченко А. П.* Книжные инвентари Кирилло-Белозерского мон-ря XV–XVII вв. // *Ферапонтовский сб.* М., 1999. Вып. 5. С. 42–59; *Шаромазов М. Н.* Резные царские врата сер. XV в. из Кирилло-Белозерского мон-ря // Там же. С. 231–237; *Кистерев С. Н.* Рус. книги Константинополя и Афона в Москве, Твери и Новгороде в кон. XIV – 1-й трети XV в. // *МОСХОВИА*: Проблемы византийской и новогреческой филологии. М., 2001. Вып. 1: (К 60-летию Б. Л. Фонкича). С. 219–226; *он же*. Греч. интересы старцев Кирилло-Белозерского мон-ря во 2-й пол. XV – 1-й четв. XVI в. // *Каптеревские чт.* М., 2009. Вып. 7. С. 20–25; *Поздеева И. В., Пушкин В. П., Давыкин А. В.* Московский Печатный двор – факт и фактор рус. культуры: 1618–1652 гг. М., 2001; *Шубаев М. А.* Младшая редакция Софийской 1-й летописи и проблема реконструкции истории летописного текста XV в. // *Опыты по источниковедению: Древнерус. книжность*. СПб., 2001. Вып. 4. С. 340–385; *он же*. Принципы составления описей книг Кирилло-Белозерского мон-ря в кон. XV в. // *Рус. история и культура*: Статьи. Восп. Эссе: Сб. СПб., 2007. С. 41–51; *он же*. Кодицилогические наблюдения над описью книг Кирилло-Белозерского мон-ря кон. XV в. в сб. Германа Подольного // *Нил Сорский в культуре и книжности* // *Др. Руси: Мат-лы Междунар. науч. конф. С.-Петербург, 12 мая 2008 г.* СПб., 2008. С. 90–96; *он же*. Когда была основана 6-ка Кирилло-Белозерского мон-ря? // *ДРВМ*. 2009. Вып. 3(37). С. 128–129; *он же*. К вопросу о ранних этапах формирования 6-ки Кирилло-Белозерского мон-ря // Там же. 2011. Вып. 1(43). С. 31–35; *Ивина Л. И.* Жалованные грамоты первого удельного князя Московского дома 1-й трети XV в. и Кириллов мон-рь на Белоозере: Княжеская власть и отношения ее с мон-рем // *Российское гос-во в XIV–XVII вв.*: Сб. ст. / Ред.: А. Г. Маньков. СПб., 2002. С. 194–207; *Серебрякова М. С.* О начале Кириллова и Ферапонтова мон-рей // Кириллов. 2003. Вып. 5. С. 16–42; *она же*. К датировке посланий Кирилла Белозерского // Там же. 2005. Вып. 6. С. 6–9; *она же*. Жития преподобных Кирилла и Ферапонта как ист. источник сведений об основании белозерских мон-рей // *ТОДРЛ*. 2006. Т. 57. С. 180–189; *Турилов А. А.* К истории 6-ки и скриптория Кирилло-Белозерского мон-ря 1-й трети XV в.: (Проблема Христофора) // *ДРИ*. СПб., 2004. [Вып.:] *Искусство рукописной книги: Византия*. Др. Русь. С. 373–389; *Петрова Л. Л.* Собр. иконописи КБМЗ // *Иконы КБМЗ*. М., 2005. С. 18–32;



Романчук Р. «Вещь, которая на примете по тетратем»: Библиогр. практика в Кирилло-Белозерском мон-ре в кон. XV в. // Древнерус. и греч. рукописи РНБ: Мат-лы Междунар. науч. конф. (С.-Петербург, 14–16 июня 2005 г.). СПб., 2007. С. 15–29; *idem* (Romanchuk R.). Byzantine Hermeneutics and Pedagogy in the Russian North: Monks and Masters at the Kirillo-Belozerskii Monastery, 1397–1501. Toronto, 2007; *он же*. Книжник Александр-Олешка Палкин и общежительно-педагогические реформы в Кирилло-Белозерском мон-ре при игум. Трифоне (1430–1440-е гг.): К вопросу о правосл. монашеской образованности // КЦДР: Кирилло-Белозерский мон-рь. СПб., 2008. С. 72–93; Прохоров Г. М. Поучение ко ученику «Кирила Белозерска чудотворца» // Там же. С. 3–24; Семьячко С. А. Сб. «Старчество» в Кирилло-Белозерском мон-ре // Там же. С. 211–296; Кузьмичева О. Г. «Офицерская» опись (1764 г.) Кирилло-Белозерского монастыря // Кириллов. 2009. Вып. 7. С. 81–84.

М. А. Шибачев, Д. Б. К.

Церкви и другие постройки до 1-й трети XVI в. Первой постройкой буд. мон-ря стала деревянная часовня, возведенная прп. Кириллом. В течение неск. лет после того, как прп. Кирилл поселился в Белозерье, собралась братия и просила преподобного устроить храм. Дата освящения 1-й деревянной ц. в честь Успения Пресв. Богородицы неизвестна. Очевидно, возможность построить храм могла появиться после образования общины вокруг преподобного; косвенно об этом может свидетельствовать систематическая переписка богослужебных книг, начатая после 1416 г. Из плана, дошедшего в составе одной из рукописей, принадлежавших прп. Кириллу (РНБ. Кир.-Бел. № XII. Л. 423 об.), а также из описания обители в его Житии можно предположить, что на территории монастыря находилось 15 келий с примыкающей к ним трапезной, стоящих вплотную друг к другу по 3 сторонам «квадрата», в центре к-рого располагался храм. Неогороженной, судя по плану, была сторона, обращенная к воде, и там, вероятно, находились хозяйственные постройки — казна и поварня (Прохоров Г. М. «Сице помыслих лепо...»: (Автограф Кирилла Белозерского и устройство его обители: По данным сборника РНБ, Кирилло-Белозерское собр., № XII) // ТОДРЛ. 2003. Т. 53. С. 59–75; *Он же*. Предисловие // Энциклопедия. 2003. С. 19–30).

Ок. 1447 г., при 4-м игумене, Трифоне, был построен более просторный Успенский деревянный храм, а также новая трапезная. Их облик неизвестен, но храм и его убранство вызвали восхищение святогорского



Успенский собор (1497)
и ц. св. равноап. кн. Владимира (1554).
Фотография. 2010 г.

иером. Пахомия Логофета, который побывал в монастыре в 1461/62 г. (Никольский ссылается на ркп. РНБ. Соф. № 1322 (Л. 79 об.—80); см.: Никольский. 1897. Вып. 1. С. 22). Издавна также почиталось место первоначального поселения прп. Кирилла на берегу Сиверского оз. В 1-й трети XVI в., согласно описи 1601 г., «на горе, где Кирилла чудотворца первое прихождение было» (Дмитриева, Шаромазов. 1998. С. 157) сложился «малый» Иоанновский мон-рь. Вероятно, еще раньше здесь располагались больницы (больничные избы), которые мог содержать мон-рь.

Строительством К. Б. м. до 2-й пол. XVI в. руководили ростовские мастера. Архитектурный ансамбль монастыря отличается стилистическим единством: 8 из 11 храмов возведены в кон. XV–XVI в. В 1496 (?) г. Успенская ц. сгорела, и в том же или в 1497 г. за 5 месяцев была возведена каменная церковь. Однокупольная 4-столпная в плане церковь была намного больше, чем прежние здания. Эту самую крупную монастырскую церковь на Руси того времени строили 20 каменщиков во главе с зодчим Прохором из Ростова; стоимость работ составила 250 р. 8 сент. 1497 г. собор был освящен. Как показал С. С. Подъяпольский, основываясь на записях прп. Гурия (Тушина), каменное здание Успенского собора соотношением ширины западной стены и длины до алтаря повторяло пропорции Троицкого соборного храма Троице-Сергиева мон-ря (Подъяпольский. 1989). Массивный и приземистый, с 3 широкими полукруг-

лыми апсидами собор, возведенный в московской строительной традиции рубежа XIV и XV вв., имеет компактный кубический объем здания без подклета. Узкие лопатки, над к-рыми выведен карниз, разделяют фасады здания на 3 прясла, каждое завершено большой килевидной закомарой и напоминает более раннее здание собора мон-ря в честь Рождества Пресв. Богородицы в Ферапонтове (1490): глава со шлемовидным покрытием (совр. глава XVIII в.) венчала «горку» кокошников, ступенчато поднимавшихся над фасадами (*Он же*. 2006. С. 127–129). Она смещена к вост. стороне куба: барабан возведен не над серединой основного объема, а над центром всего здания, включая апсиды. Вост. пара столбов поставлена близко к меж-апсидным стенкам, что предвещало появление 2-столпных храмов. В результате внешние деления лопатками боковых фасадов не соответствуют внутренним пространственным членениям интерьера столбами. Такая декоративность форм продолжает нововведения раннемосковского зодчества. Здание украшено широкими узорчатými поясами, размещенными в верхней части стен (под закомарами), апсид и барабана главы. Они включают керамические балясины в крестообразных нишах, поребрик, прямоугольные впадины, дополненные на апсидах и барабане бегунцом, терракотовые плиты с оригинальным рельефным растительным орнаментом в виде кривов (лилий).

Детали внешней декорации собора, его архитектурный образ в целом стали эталоном для местного зодчества. По-разному они были повторены в монастырских постройках в XVI в., при возведении др. церквей в Вологодско-Белозерском крае, если судить по порядной записи 1552–1553 гг. на строительство Успенской ц. в Белоозере, гласившей: «А церковь ставить как в Кирилове монастыре церковь Успения Пресвятой Богородицы» (АЮБДР. Т. 2. Стб. 776–777. № 254; Подъяпольский. 2006. С. 146, 193, 214–215).

Церковное строительство в период от правления вел. кн. Василия III до царствования Феодора Иоанновича. Следующим каменным сооружением стала трапезная палата с теплой ц. в честь Введения во храм Пресв. Богородицы (1519). Это один из ранних примеров соединения под



одной крышей 2 таких помещений в общежительных мон-рях Др. Руси. Помещение для братской трапезы (17,5×17 м) примыкало к церкви с зап. стороны, под зданием располагался высокий подклет, внутри к-рого, под трапезой и храмом, находились службы (в частности, хлебопекарня). Вход в трапезу был сделан на сев. стороне с паперги, позднее расширенной. Трапезная палата и келарская были перекрыты общей пологой 2-скатной крышей, основание первоначального щипца сохранилось на сев. стене трапезной. Церковь представляла собой столпообразный храм, увенчанный горкой кокошников (подробнее см.: *Подъяпольский*. 2006. С. 130–132). Своды трапезной и хлебопекарни поддерживали мощные 4-гранные столбы в центре. В сер. XIX в. столб и своды трапезной палаты заменили потолком, опирающимся на 2 ряда деревянных столбов; здесь же находились службы, связанные с приготовлением пищи или хранением съестных припасов.

В 1528–1529 гг. в обители вел. кн. Василий III молился о даровании наследника (Дополнение к летописному своду 1497 г. // ПСРЛ. Т. 28. С. 161). С этого времени К. Б. м. становится «ружным княжеским богомолием» (*Никольский*. 1897. Вып. 1. С. 26). Каменные храмы получали посвящения, связанные с патрональными святыми членов правящей семьи (подробнее о традиции царского обетного строительства в К. Б. м. в XVI в. см.: *Баталов*. 1996. С. 38; см. также: *Мельник А. Г.* Практика посвящений храмов во имя великокняжеских и царских святых в XVI в. // *Царь и царство в русском общественном сознании*. М., 1999. С. 38–41). После рождения вел. кн. Иоанна была возведена каменная 3-апсидная ц. в честь Усекновения главы св. Иоанна Предтечи (Иоанновская или Ивановская, по имени небесного покровителя Иоанна IV) с приделом во имя прп. Кирилла (1531–1534) — 1-е посвящение престола святому — основателю обители. Так началось строительство «малого» мон-ря. Объем храма близок к кубу, увенчан первоначально ярусами килевидных кокошников и 2 главами: большой, световой — в центре и малой, глухой — над юго-зап. углом (над приделом). Такие детали убранства, как перспективные порталы, аркатура на апсидах, декор барабана большой главы,

состоящий из пояса килевидных арочек, балясин, прямоугольных ниш и бегунца, объединяют данную церковь и храм во имя арх. Гавриила. Однако ц. Усекновения главы св. Иоанна Предтечи завершена «пирамидой» из 3 рядов кокошников, ставшей примером для большинства позднейших кирилловских храмов.



Церковь прп. Сергия Радонежского (1560–1594) и ц. Усекновения главы св. Иоанна Предтечи (1531–1534)

подробнее см.: *Подъяпольский*. 2006. С. 132–134, 138, 180–181). Все 4 престола церковью прор. Иоанна Предтечи и арх. Гавриила

По предположению Г. Н. Бочарова и В. П. Выголова, в этом отношении образцами для нее послужили 2-главые соборы Спасо-Каменного и Ферапонтова мон-рей. Для храма «малого» мон-ря характерны итальянизмы, своеобразно переработанные элементы ордера (деление фасадов лопатками, профилированные цоколи, 3-частные антаблемнты). Зального типа интерьер перекрыт равновысокими коробовыми и крестовыми сводами над зап. частью главного нефа. Вост. пара 4-гранных столбов, оформленных, по «фряжскому» обы-

ла были освящены в дек. 1534 г. Пермским и Вологодским еп. Алексием, сведения о чем вошли в монастырский синодик (РНБ. Кир.-Бел. № 752/1009. Л. 11). Год возведения ц. арх. Гавриила упомянут на резном кресте 1638 г. (КБМЗ), созданным по случаю освящения храма после его поновления (*Дмитриева, Шаромазов*. 1998. С. 247).

Высокая кубическая церковь с 3-частным делением фасадов лопатками и с 3 низкими полукруглыми апсидами, с арочными окнами без обрамлений и с кирпичными перспективными порталами (сохр. северный) внешне выглядит традиционно. Аркатура на апсидах близка к декору ряда московских церквей нач. XVI в. Однако в декоре отразилось влияние ордерной архитектуры итал. Ренессанса, как и в оформлении ц. прп. Иоанна Лествичника: пара 4-гранных вост. столбов, почти слившихся с межапсидными стенками, профилированные impostы под пятами арок, коробовые своды с крестовым перекрытием над зап. частью среднего нефа, зальный принцип построения внутреннего пространства, на фасадах — лопатки с базами и раскреповками в завершении, широкий 3-частный антаблемент над ними, профилированный цоколь. Оригинальное завершение здания было обусловлено назначением церкви — «иже под колоколы» (Там же. С. 101); ярус звона с 3 арками на каждом фасаде



Святые ворота. Надератная церковь св. Иоанна Лествичника. Фотография С. М. Прокудина-Горского. 1909 г. (Б-ка Конгресса США)

чаю, развитыми базами и профилированными тягами — капителями, придвинута к межапсидным стенкам, подкупольный квадрат находится в центре всего здания. Применены по-





был огражден стенкой, окружающей четверик, и декорирован 2 ярусами килевидных кокошников. Завершали строение 2 главы — над церковью и приделом. Появление рядом с собором 2-го каменного здания (звонницы), близкого к нему по размерам, также сближало К. Б. м. и Троице-Сергиев монастырь, где подобным образом соотнесены Троицкий собор и Духовская ц. Последняя вместе с Гаврииловской представляет собой одну из 2 известных 4-столпных церквей, завершенных звонницей (*Подъяпольский*. 1989. С. 314). Аналогом ц. арх. Гавриила является ц. в честь Благовещения в Ферапонтовом мон-ре, сооруженная, возможно, также Григорием Борисовым.

Каменные храмы 30–40-х гг. XVI в. на территории «большого» и «малого» К. Б. м. служили наглядным воплощением возросшего благополучия и статуса обители, учитывая, что в Москве при малолетнем вел. кн. Иоанне Васильевиче каменное строительство было прекращено. Анализ сохранившихся памятников заволжских и ростовских мон-рей дал Подъяпольскому возможность предположить, что каменные церкви К. Б. м. 30–40-х гг. XVI в. были возведены ростовскими мастерами (*Он же*. 2006. С. 189–192). Именно использованием одной архитектурной традиции может объясняться стилистическое единство сооружений кон. XV–XVI в. на территории К. Б. м. В XVI в. строились в камне службы и иные сооружения. В 1532 г. были поставлены каменные св. ворота и Казенная палата (или келья для казнохранилища), примыкающая к воротам.

Ворота имеют 2 арочных проезда, перекрытые коробовыми сводами, укрепленными подпружными арками. Внутри большого проезда — опоры в виде низких массивных полуколонн с профилированными базами и 2 жгутообразными поясками вместо капителей. В малом проезде прямоугольные выступы стен декорированы нишами. Юж. фасад ворот украшают $\frac{3}{4}$ -ной круглый столб, пологие архивольты проездных арок с килевидными завершениями и характерные для XVI в. плоские ниши, остроугольные и килевидные (*Бочаров, Выголов*. 1968. С. 163).

Церкви, построенные во 2-й пол. XVI в., большей частью являются

приделами, пристроенными к собору, или надвратными храмами. Мемориальная ц. во имя св. кн. Владимира, соборный сев. придел и усыпальница кн. Владимира Ивановича Воротынского (1554), была построена на вклад вдовы кн. Воротынского. В послания 1573 г. царь Иоанн IV Васильевич упрекал игумена за ее строительство, поскольку над погребением прп. Кирилла церкви на тот момент еще не было (*Послания Иоанна Грозного*. М.; Л., 1951. С. 173).

В плане ц. св. кн. Владимира представляет собой квадратный бесстолпный храм. Его перекрывают 2 коробовых свода по оси «восток–запад», перпендикулярно к-рым в центре расположены ступенчатые своды, создающие переход к световой главе с тонким барабанчиком. Ступенчатые своды были характерны для псковских строителей XV–XVI вв., но здесь они выполнены в упрощенных формах, что может свидетельствовать о работе местных мастеров. Основной объем и полукруглая апсида велики по сравнению с уменьшающимися в размере ярусами кокошников и главкой с ажурным подзором из золоченого железа, на к-ром сохранилась храмовладельческая надпись (1631). Маленький придел был украшен по образцу фасадов и главы Успенского собора килевидными кокошниками первоначального завершения, фасадными лопатками, на портале внутри паперти были размещены широкие ленты кирпичного декора под кокошниками и на барабанчике (*Подъяпольский*. 2006. С. 138–140).

После смерти отца царь Феодор Иоаннович продолжал сооружение драгоценных раков и возведение церквей с приделами над захоронениями наиболее прославленных русских новых чудотворцев. Строительство церкви во имя прп. Кирилла Белозерского с южной стороны собора с приделом над погребением основателя монастыря было начато 9 мая 7093 (1585) г., освящена в 7095 (1587) г., 9 июня, «в пяток 8 недели по пасце» (*Никольский*. 1897. Вып. 1. С. 34–35). Придел над гробницей прп. Кирилла примыкал непосредственно к южной стене собора и был отделен от главного храма лишь проходом. Подъяпольский предполагает, что по своей конструкции и декору он восходил к ц. св. кн. Владимира (*Подъяпольский*. 1997).



Церковь прп. Кирилла Белозерского. 1781–1785 г. Фотография. 2012 г.

По преданию, царем Иоанном IV Грозным на территории «малого» мон-ря к югу от Предтеченской была сооружена теплая ц. во имя прп. Сергия Радонежского с трапезной и приделом во имя прп. Дионисия Глушицкого (1560, действует с 1992). К Сергиевской ц., имеющей прямоугольную в плане форму, примыкала квадратная одностолпная трапеза, а к трапезе — келарская. Широкий пояс декора из прямоугольных нишек, бегунца и поребрика проходит по верху стен всего сооружения, связывая обе его части. В XVI в. трапезный храм был перестроен в церковь-звонницу. С 3 сторон (кроме западной) наверху была устроена широкая открытая арка, где висели колокола. Над завершающими церковь кокошниками возвышались 2 главы: большая — в центре и малая — над приделом. Под церковью и трапезой располагались хозяйственные помещения. Церковь неоднократно перестраивалась в XVIII–XIX вв. Сохранились антиминс, подписанный 25 сент. 7069 (1560) г. (КБМЗ; опубл.: *Дмитриева, Шаромазов*. 1998. С. 266), 2 антиминса 1594 г. — от главного и от придельного престолов, а также антиминс 1596 г. из придела (КБМЗ; опубл.: Там же. С. 266–267). В главной церкви иконостас имел только 2 яруса: местный и деисусный, а в приделе прп. Дионисия отсутствовал и деисусный ярус. По описи 1601 г., в «малом» мон-ре было 7 келий и 2 больницы. В посл. он был обнесен каменной оградой с башнями. Работы могли быть проведены и в ц. Усекновения главы св. Иоанна Предтечи, т. к. сохранился антиминс от 4 июля 1557 г. на ее освящение



(Шаромазов М. Н. Антиминс 1409 г. из собр. Кирилло-Белозерского музея-заповедника и начальный период истории Ферапонтова мон-ря // Ферапонтовский сб. М., 2002. С. 26–27).

Помимо придельных церквей и теплой церкви в «малом» монастыре в самой обители во 2-й пол. XVI в. были возведены 2 надвратных храма с приделами. Церковь во имя прп. Иоанна Лествичника с приделом во имя вмч. Феодора Стратилата (1569–1572) над св. воротами была сооружена на вклад царевичей Иоанна и Феодора, сыновей Иоанна Грозного; сохранились антиминсы 1572 г. от главного и от придельного престолов (КБМЗ; опубл.: *Подъяпольский*. 1969. С. 210–211; *Дмитриева, Шаромазов*. 1998. С. 256–257). Сравнительно невысокий кубический объем храма разделен на фасадах лопатками на 3 прясла, завершенные полуциркульными закомарами. Четырехскатная кровля XVIII в. скрывает 2 яруса полукруглых кокошников, служивших некогда переходом к стройному световому барабану главы. Закомары, отделенные от стен карнизом с раскреповками, сплошь заполнены кирпичным узором из поребрика, нишек и бегунца. Необычны 2 прямоугольные апсиды и внутренние столбы: восточные — 4-гранные, западные — круглые, трактованные как колонны, в которых наряду с крестовыми сводами в западной части среднего нефа можно видеть следы итал. влияния. Кроме того, круглые столбы отделаны базами и капителями, а пяты сводов на них и на стенах отмечены профилированными карнизами-импостами. Алтарная апсида имеет многочисленные стеновые ниши-аркосолии, горнее место (длинная каменная скамья вдоль вост. и юж. стен).

В 1585 г. стены и своды св. ворот с казнохранилищем и «сушилом» над ним были украшены фресковой росписью. В проездной арке изображены в т. ч. те праздники и святые, которым посвящены престолы на территории «большого» и «малого» мон-рей (*Дмитриева, Шаромазов*. 1998. С. 218–219; см. также: *Никольский*. 1897. Вып. 1. С. 194–195; *Никитина Т. Л.* Иконография стенописи св. ворот Кирилло-Белозерского монастыря // Кириллов: Краевед. альм. Вологда, 2001. Вып. 4. С. 202–211).

Поскольку обитель оставалась царским богомольем, здесь и в кон. XVI в. велись активные строительные работы. К соборному храму с зап. и сев. стороны были пристроены каменные одноэтажные сводчатые паперты, крытые тесом (1584–1601; см.: *Подъяпольский*. 1969. С. 227;



Церковь Преображения Господня. 1595 г. Фотография. 2001 г.

Он же. 1989. С. 316; *Баталов*. 1996. С. 222); вероятно, 5-угольные ниши на лопатках воспроизводят декор одновременно построенного придела прп. Кирилла. Вдоль сев. фасада трапезной также была сооружена 2-ярусная паперть.

Между 1585 и 1595 гг. на юж. стене, над Водяными воротами, была возведена надвратная ц. в честь Преображения Господня с приделами свт. Николая Чудотворца и вмч. Ирины, небесной покровительницы царицы Ирины Годуновой. Строительство велось на средства казны и на деньги старца Леонида (Ширшова), который, очевидно, руководил работами. Церковь впервые упоминается в описи 1601 г. (*Дмитриева, Шаромазов*. 1998. С. 105). Н. П. Успенский, используя сведения об антиминсе 1595 г. в приделе вмч. Ирины из несохранившегося монастырского «Списка древних антиминсов», датировал строительство этим годом (Там же. С. 250); этой даты придерживался и *Подъяпольский* (*Подъяпольский*. 1969. С. 223. Примеч. 2). *Никольский* считал, что церковь была построена в царствование Феодора Иоанновича или Бориса Годунова (*Никольский*. 1897. Вып. 1. С. 36).

Образцом для планировки и декоративного оформления ц. Преображения послужила ц. прп. Иоанна Лествичника на св. воротах. Невысокий четверик с пониженными прямоугольными пристройками с 2 сто-

рон (алтарем и папертью) первоначально имел открытые арочные проемы (в XVII в. превращены в окна). Архитектура церкви отражает сближение форм 2- и 4-столпного храмов. Почти в центре храма стоят 2 круглых, увенчанных капителями столба, с к-рых на стены переброшены арки. Они поддерживают 3 коробовых свода, перекрывающие храм по продольной оси. Более мощная подпружная арка между столбами служит опорой главному световому барабану, поставленному на средний из коробовых сводов с помощью дополнительной системы ступенчатых арок. Бочаров и Выголов отметили оригинальность такой 2-столпной конструкции. Неответствие между 2-столпной внутренней конструкцией (барабан и своды церкви опираются не на 4 столба, как у др. кирилловских храмов, а на 2) и характерной для 4-столпных зданий декорацией сев. и юж. фасадов в виде 3 прясел (украшенных нишками с остроугольными верхами) было замаскировано на юж. стене с помощью «сдвига» портала ближе к востоку, между средним и вост. пряслами, из-за чего лопатка над килем его архивольта оказалась оборвана (*Бочаров, Выголов*. 1968. С. 202; *Баталов*. 1996. С. 162–163).

Нижний ярус самых крупных кокошников с круглым проемом в среднем из них «отрезан» от прясел стен карнизом с ширинками. Трехглавие над горкой килевидных кокошников (большая глава — в центре, 2 малые — над вост. углами постройки) вносит симметрию в облик небольшого сооружения. Центральный барабан смещен к востоку, 2 малых барабана располагались над юго-вост. и сев.-вост. углами храма, соответственно над приделами святых Николая и Ирины. Декоративное заполнение закомар, кокошников и верхних ярусов глав демонстрирует устойчивое повторение форм соборного храма; как и в ц. прп. Иоанна Лествичника, 3 яруса кокошников сплошь украшены традиционным для местных памятников декором из рядов поребрика, прямоугольных нишек и бегунца.

В кон. XVI в. на ц. арх. Гавриила соорудили «боевые часы». В нач. XVII в. была возведена новая колокольня, примыкающая к зап. стене ц. арх. Гавриила; под колокольней в 2 «палатках» одна над другой располагалась б-ка.

Крепостные стены. Время появления 1-й каменной ограды К. Б. м. неизвестно. Организатором строительства новых каменных стен вокруг обители в 80–90-х гг. XVI в. был старец Леонид (Ширшов); в описи 1601 г. довольно много упоминаний о том, что «каменное городовое дело» было связано с его именем (*Дмитриева, Шаромазов.* 1998. С. 273). Были построены Конюшенные ворота и 4 многоярусные (преимущественно 4-ярусные) башни на углах с большим количеством бойниц (до 60) и высокими деревянными



Внутренний двор и Ферапонтовская (Московская) башня Нового города. Фотография. Нач. XXI в.

шатрами: Круглая (Мельничная) — на вост. углу, за р. Свягой (сохр. только фундаменты), Свиточная, южная, — на мысе Сиверского оз. (декорирована 3 лентами поребрика, нишек и бегунца), Чёрная (Малая Мереженная) — также на берегу озера, Грановитая (Часовая), с часами наверху, — в сев. части мон-ря. Двухъярусные стены имели высоту до 5,2 м и ширину 1,5 м. В результате строительства Старого города на берегах Сиверского оз. возникла мощная крепость, периметр стен которой достигал ок. 1 тыс. м. По их протяженности мон-рь уступал тогда лишь Троице-Сергиеву и почти равнялся Соловецкому мон-рю. Основная часть стен была снабжена верхним ярусом боя с боевым ходом. Стена, выходившая к озеру, имела еще «подошвенный» бой.

Одновременно были сооружены более тонкие каменные стены Иоанновского мон-ря, а также башни: Ловецкая (на стыке 2 мон-рей, со стороны озера), Глухая (Вощёная или Котельная), Кузнечная, Вологодская. К кон. XVI в. в ограде было 8 башен. В 1611 г. построили оружейный «чулан», в связи с военной опасностью производилась реконструкция стен и башен. В мон-ре было 35 орудий, находились на постое 200 стрельцов. К. Б. м. неоднократно выдер-

живал осаду интервентов в Смутное время.

В 1-й пол. XVII в. строительные работы на территории обители проводились преимущественно монастырскими мастерами. В 1610 г. стены увеличили, с сев. стороны построили новое укрепление — Острог. К 30-м гг. XVII в. было восстановлено разрушенное хозяйство К. Б. м. Финансовое состояние монастыря улучшилось в связи с тем, что в июне 1648 г., спасаясь от Соляного бунта, здесь укрывался воспитатель и родственник царя Алексея Михайловича боярин Б. И. Морозов. В 1651 г. мон-рю были пожалованы средства на воз-

ведение новых оборонительных стен. Новый этап строительства стен начался в 1653 г. под рук. Жана

де Грона (Антон Алексеевича Грановского), «мастера городского дела», вскоре покинувшего мон-рь. Власть К. Б. м. выразили желание возвести новую крепость по образцу крепости Троице-Сергиева мон-ря, продолжая более чем столетнюю традицию отношения к знаменитой обители как к образцовой даже в строительном отношении (подробнее см.: *Подъяпольский.* 1989). Эта крепость в Новом городе (на Подоле) К. Б. м. (1653–1682) стала «Великой Государевой крепостью», одной из сильнейших в гос-ве, хотя возле нее и не проходило боевых действий; в 1661 г. на ее строительство царь Алексей Михайлович пожаловал 45 тыс. р. (*Кирпичников, Хлопин.* 1972. С. 93–182). Почти одновременно строились укрепления в Спасо-Прилуцком мон-ре (окончены в 1656). Крепость возвели подмастерья каменных дел Кирилл Серков и Семен Шам (впосл. приняли монашество). В результате строительства территория мон-ря расширилась почти вдвое. На плане новые стены имели широко растянутую П-образную форму, обращенную открытой частью к Сиверскому оз.; старый участок стен, включенный в новый ряд, ограничивал территорию крепости.

Длина новых 3-ярусных крепостных стен составила 732 м, высота —

ок. 10, толщина — 7 м. Только Свиточная и Глухая башни сохранили свою высоту, от 2 других остались всего лишь фрагменты, затем появились привычные теперь высокие эффектные башни (Там же. С. 120–124). Внешний многоугольник Нового города включал еще 6 новых башен: Большую Мереженную (Белозерскую), Косую (Караульную-проездную), Московскую (Ферапонтовскую), Казанскую (над въездными воротами), Вологодскую, Кузнечную (сохр. свое название от старой башни). Угловые башни при диаметре ок. 20 м имеют высоту от 22 до 29 м, с кровлей — до 35–40 м. Три из них — 16-гранные, Вологодская — 8-гранная; все внутри разделены на 6–7 ярусов. Две проездные 4-угольные башни ниже, имеют сводчатые проезды в нижнем из 4 ярусов и герсы.

Храмы монастыря в XVII в. Большая часть строительных работ XVII в. состояла в обновлении сооружений. В 1631–1632 гг. была поновлена ц. во имя св. кн. Владимира. Первоначально иконостас состоял из 4 ярусов: местного, деисусного, праздничного и пророческого, дополненного затем пядничным. Иконостас Владимирской ц. перестраивался неск. раз; сохранившийся датируется 1827 г.

Прежние постройки служили образцом. В 1645 г. над гробом кн. Ф. А. Телятевского за его вклад в обитель артель сельских каменщиков из вотчины К. Б. м. во главе с Яковом Костоусовым выстроила небольшую бесстолпную ц. во имя свт. Епифания, еп. Кипрского (имя этого святого князь носил после пострижения) (*Никольский.* 1897. Вып. 1. С. 71). Вынужденный длительный перерыв в «каменном деле» и желание следовать традиции привели к тому, что общая композиция, конструктивное решение ступенчатых сводов, завершения фасадов и основные элементы кирпичного декора почти точно повторяют соседнюю Свято-Владимирскую ц. (1554). Первичный 4-ярусный иконостас сохранился без существенных переделок и утрат.

В тех же формах (композиция и декор фасадов), но с шатровым верхом была воздвигнута больничная ц. во имя прп. Евфимия Великого (1646) около Больничных палат, сооруженных в 1643–1644 гг. в юж. части монастыря, близ Свиточной башни. Церковь напоминает больничную ц. преподобных Зосимы и



Церковь прп. Евфимия Великого.
1649 г.

Фотография С. М. Прокудина-Горского.
1909 г. (Б-ка Конгресса США)

Савватия в Троице-Сергиевом мон-ре и храм прп. Мартиниана в Ферапонтовом мон-ре, а тот в свою очередь — придел прп. Авраамия собора ростовского Богоявленского мон-ря. Членение на прясла неодинаково для разных фасадов, стройный шатер венчает непосредственно четверик (восьмерик снаружи не выявлен). В. В. Седов относит больничный храм к категории церквей с конструктивными шатрами, открытыми во внутреннее пространство (Седов Вл. В. Шатровый придел собора Павло-Обнорского мон-ря // ИКРЗ, 2002. Ростов, 2003. С. 54–59). Шатер с луковичной главкой возвышается над 3 сплошь покрытыми декором кокошниками, завершающими каждую из стен. С юж. стороны к церкви пристроена трапезная, которая соединялась с сенями Больничных палат. С зап. стороны над крышей трапезной находилась маленькая звонница псковско-новгородского типа на 2 столбах. В 1649 г. вологодский иконник Терентий Фомин писал для этого храма деисусный ярус на 11 досках (Кочетков, Лелекова, Подъяпольский. 1994. С. 90).

В 1638 г. был перестроен в ризничную палатку верх Гаврииловской ц., при этом проемы звона были заложены и превращены в окна. В 1647–1648 гг. к западу от собора на месте деревянных были построены одноэтажные каменные кельи настоятельского корпуса. Первоначальный облик фасада здания определяли окна с килевидными наличниками и высокие открытые лестницы на 2-й этаж с крыльцами. В кон. XVII в. над кельями возвели верхний этаж. В 1665 г., после того как К. Б. м. сильно пострадал в результате пожара, казенные кельи были перестроены.

Перестройка коснулась различных зданий, прежде всего собора, к-рый был расписан в 1641 г. артелью во главе с мастером Любимом Агеевым. К 1649–1650 гг. местными каменщиками были заложены большие окна и арочные проемы паперти и затем расписаны. Сохранившийся внутри паперти сев. портал с резными колонками и со стрельчатыми архивольтами, украшенными дыньками и сноповидными капителями, соответствует традиц. формам, сложившимся еще во владими́ро-суздальском зодчестве. В 60-х гг. XVII в. для укрепления стен теплой ц. прп. Сергия в Иоанновском мон-ре потребовалось возвести контрфорсы. Строились в камне новые службы: во 2-й пол. XVII в. над Казенной палатой — каменное «сушило», прежняя каменная «солодовня» («солодежное сушило») находилась на территории Острога (Дмитриева, Шаромазов. 1998. С. 274).

Храмы монастыря в Новое время. В нач. XVIII в. сложился известный ныне общий облик мон-ря, запечатленный на гравюрах, напр. работы А. И. Ростовцева (1720, медная доска — в собр. КБМЗ; см.: Никольский. 1897. Прил. 8. С. XCIV–XCV; Бабушкина. 2001. С. 127). Архитектурный ансамбль мон-ря был также воспроизведен с исторической достоверностью на лицевом шитье этого времени, особенно на пеленах с сюжетом «Явление Пресв. Богородицы прп. Кириллу в Симоновом монастыре» (КБМЗ; см.: Бабушкина. 2001. С. 132).

Многие средневек. постройки претерпели изменения. В 1757–1761 гг. была перестроена ц. арх. Гавриила: ярус звона был превращен в 2-этажную высокую колокольню, ставшую доминантой окрестностей (каменщик вологодского Спасо-Прилуцкого мон-ря Федор Жуков). Тяжеловесное здание сочетает традиции архитектуры XVII в. и барокко. Над 3-ярусным массивным четвериком, прорезанным многочисленными окнами, возвышается восьмерик звона с фигурным куполом и главой на световом барабане-восьмерике. В 1759 г. на колокольню были повешены колокола, в т. ч. самый крупный, новоотлитый (1200 пудов; см.: Виденеева А. Е. Большой колокол Кирилло-Белозерского мон-ря в XVIII ст. // Кириллов: Краевед. альм. Вологда, 2001. Вып. 4. С. 81–88). К кон. XIX в. на колокольне было 17 медных ко-

локолов (о них подробнее см.: Геронтий (Кургановский), иером. Ист.-стат. описание Кирилло-Белозерского мон-ря. 1897. С. 64–66; Никольский. 1897. Вып. 1. С. 172–180).

В XVIII в. на Успенском соборе появились 4-скатная кровля и 2-ярусная барочная главка. В 1791 г. построили обширный притвор с главой. В 1780 г., при настоятеле архим. Иакинфе (Карпинском), обветшавшая Кирилловская ц. была разобрана; в 1781–1785 гг. выстроили новую, большего объема, для чего использовали также кирпич от др. разобранных зданий мон-ря (напр., старой «солодовни»). Архитектурный стиль новой церкви-мемориала прп. Кирилла характерен для позднего провинциального барокко, оформление фасадов напоминает Успенский собор (деление стен на прясла, пояса узорной кладки с применением изразцов, перспективные порталы). Высокий 2-ярусный алтарь типа «восьмерик на четверике» завершен купольной кровлей с люкарнами и главкой. В 1825 г. храм подвергся переделкам. В 1786 г., по некоторым сведениям, была сооружена каменная сень-«часовня» «на четырех столпах каменных же» для соблюдения деревянной (часовни, возведенной прп. Кириллом) (Бабушкина. 2001. С. 131). В первые годы XIX в. оба барабана и верхний ярус кокошников Гаврииловской ц. были разобраны и сделано новое, 4-скатное покрытие с одной деревянной, обшитой лемехом главой. Во 2-й пол. XVIII — нач. XX в. главной (и почти непосильной) статьей расходов монастыря оставалось поддержание в должном виде многочисленных старинных строений — храмов, часовен и стен.

С наступлением эпохи романтизма в нач. XIX в. К. Б. м. начинает вызывать интерес у художников. В 1809 г. вышел в свет альбом К. М. Бороздина с видами обители (Никольский. 1897. Вып. 1. Прил. 8. С. XCV–XCVIII); в 1860 г. — альбом Н. А. Мартынова (в 1880–1932 хранился в б-ке ОЛДП, ныне — в ГРМ), писавшего акварелью виды обители и вещи из ризницы; им был составлен также план мон-ря (рисунки и чертежи Мартынова были использованы Н. К. Никольским при публикации исследования о К. Б. м.; о плане мон-ря подробнее см.: Там же. XCVIII–XCIX; Бабушкина. 2001. С. 133–134; Дионисий в Русском

музее. СПб., 2002. С. 12, 50, 74, 78, 86; *Пивоварова*. 2005). В XVIII–XIX вв. гравюры с видами К. Б. м. («чудотворцевы листы») производились в количествах, сопоставимых с вы-



Вид Успенского собора и ц. свт. Епифания Кипрского. Копия акварели из альбома Н. А. Мартынова. Копиисты Г. И. и М. И. Билибины (КБМЗ)

пуском видов самых прославленных лавр и мон-рей Российской империи и правосл. Востока.

В 1811 г. над часовней и над местом пещеры прп. Кирилла в «малом» мон-ре были сооружены каменные «сени», ставшие своеобразными «архитектурными реликвариями» для обветшавших, но всенародно известных и любимых святынь (Памятники архитектуры. 2002. С. 496. Примеч. 7; «сени» встречаются на литографии 1886 г., на фотографиях



Прп. Кирилл Белозерский. Гравюра. 1742 г. (КБМЗ)

в альбоме С. М. Прокудина-Горского, посвященном Мариинскому водному пути: Wash. Libr. Congress. 1034). В 20-х гг. XIX в. поновляли мемориальные церкви св. кн. Владимира и свт. Епифания (*Геронтий (Кургановский)*, иером. 1897. С. 70–71). После издания имп. указа 1827 г. о сохранении древних зданий в городах империи все сооружения К. Б. м., в т. ч.

башни и стены его крепостей, были обмерены и зарисованы, чертежи подписал новгородский губ. архит. М. М. Пправе («Атлас» с изображениями и планами сооружений монастыря — 1831 г., РНБ ОР. Ф. 40. № 284; см.: *Киртичников, Хлопин*. 1972. С. 72

(Грановитая башня); Памятники архитектуры. 2002. С. 45 (фасады и планы собора и церкви)). На проведение работ по поновлению зданий К. Б. м. все более влияли принципы научной реставрации, один из которых — новое должно приближаться по своему облику к старому — был сформулирован историком М. П. Погодиным как раз в связи с готовящимся обновлением живописи св. ворот в мон-ре в 1841 г. (Памятники архитектуры. 2002. С. 159). Но при этом завершения мн. зданий, прежде всего церквей, напр. надвратной ц. Преображения Господня, вместо многоглавия и кровель сложной формы получили 4-скатные перекрытия с единой главой (*Подъяпольский*. 2006. С. 62; так выглядит церковь на многочисленных открытках кон. XIX в., на фотографии 1909 г. Прокудина-Горского; вид церкви без глав см.: *Бочаров, Выголов*. 1968. С. 189. Ил. 91). В 1821 г. настоятельские (архимандричьи) кельи были



Кириллов Белозерский в честь Успения Пресв. Богородицы мон-рь. Роспись. Архимандричьи кельи. 40-е гг. XIX в.

перестроены в духе ампира, здание приобрело 4-колонный портик. Архитектурный ансамбль К. Б. м. и ряд др. монастырей Вологодской земли был запечатлен в росписи парадного вестибюля архимандричьих

келий (1838–1840; отреставрированы к 2003). Во 2-й пол. XIX в. некоторые здания обители обветшали настолько, что их были вынуждены разбирать, напр. Грановитую башню в 1857–1866 гг.; ее основание сохранилось в составе Тюремного замка в сев. части мон-ря. Продолжались, хотя и с меньшей интенсивностью, внутренние работы, напр. замена иконостасов: в 1870 г. из ц. Усекновения главы св. Иоанна Предтечи первоначальный тябловый иконостас переместили в ц. арх. Гавриила, а на его место поставили иконостас 1789–1792 гг. из ц. прп. Кирилла (сохр.; см.: *Дмитриева, Шаромазов*. 1998. С. 264). В ц. прп. Кирилла возвели новый, позолоченный иконостас, покрытый резьбой.

Церкви подмонастырской слободы в Кириллове. По сути прервавшаяся в XIX в. традиция монастырского храмостроительства продолжилась вне стен обители. Образовавшаяся при мон-ре слобода в 1776 г. была преобразована в г. Кириллов. Самым старым сооружением, сохранившимся среди городской застройки, является ц. Вознесения Господня с теплым приделом мч. Иоанна Воина (1796–1798), построенная при въезде в город со стороны Вологды на месте сгоревшей деревянной церкви преимущественно из кирпича рухнувшей монастырской Косой башни. В 1-й пол. XIX в. были возведены еще 2 каменных храма — городской Казанский собор (теплая церковь и колокольня — в 1811–1813, холодная церковь — в 1819–1825; проект 1819 г. архит. А. И. Старова, сына И. Е. Старова) рядом с мон-рем и ц. во имя Двенадцати апостолов (1832–1836, подрядчик Ф. В. Матвеевский; колокольня —

в 1838–1840) по Череповецкому тракту, первоначально кладбищенская.

Все храмы однокупольные, с ярусными колокольнями над притворами, выдержаны в стиле классицизма: раннего — Вознесенский, строгого — Казанский и Двенадцати апостолов.

Казанскому собору предшествовала приписанная к мон-рю соименная

деревянная шатровая церковь (до 1668), к-рую сменила в 1700 г. полукаменная церковь (ее частично включили в объем новой, теплой церкви). В теплом храме находились приделы св. ап. Андрея Первозванного и Боголюбской иконы Божией Матери; новые иконостасы для него спроектировал Ф. Г. Солнцев в 1859 г., иконы были написаны В. М. Пешехоновым. Иконы в иконостас (работы вологодских мастеров) холодного храма написал крепостной иконописец помещика Орлова Петр Иванов в 1824–1826 гг. Иконы «Воскресение» и «Снятие со креста» были куплены в 1825 г. в С.-Петербур-



*Духовное уч-ще в Кириллове.
Фотография.
Нач. XX в. (РГБ)*

ге у академика живописи В. И. Мошкова. Особо почитались в храме Казанская икона и образ прп. Кирилла (XVI в.).

В 1885 г. на кладбище при Вознесенской ц. была построена шатровая часовня св. Иоанна Воина в рус. стиле, декорированная элементами народного каменного и деревянного зодчества. В 1894 г. на средства кирилловской купчихи М. И. Сизьминой была построена ц. во имя свт. Николая Чудотворца за юго-зап. окраиной города, у Белозерского тракта, на Обшарском кладбище. Пятиглавая с шатровой колокольной церковью в рус. стиле была разобрана на кирпич в 50-х гг. XX в. В нач. XX в. в городе, на берегу залива Сиверского оз., было построено каменное 3-этажное здание, предназначенное для ДУ, почти 100 лет располагавшегося на территории К. Б. м. (ныне здание больницы; *Глызина Л. И.* Уездный г. Кириллов // Кириллов: Краевед. альм. Вологда, 1994. Вып. 1. С. 46; см. также на сайте КБМЗ: *Смирнов И. А., Смирнова А. В.* Кирилловское духовное училище в XIX–XX вв.: По материалам ОПИКБМЗ).

Колокольни Казанского храма и ц. во имя Двенадцати апостолов бы-

ли снесены в сер. 30-х гг. XX в. В Казанской ц. в советское время находился винный цех. В ц. Двенадцати апостолов ок. 1932 г. устроили электроподстанцию, после Великой Отечественной войны к зап. фасаду храма сделали пристройку для «мукомольни». В Вознесенской ц. размещается автопредприятие. Все храмы разрушаются, внутреннее убранство полностью утрачено (*Иванова Г. О.* Приходские церкви г. Кириллова по архивным источникам // Кириллов. 1994. Вып. 1. С. 165–186).

Единственным действующим храмом в окрестностях Кириллова (закрывался только в 1939–1943) являлась церковь Покровского Подгородного погоста (ныне дер. Аксёново), построенная в формах позднего барокко в 1782 г. Дву-

светный четверик с полуглавиями основного объема перекрыт сомкнутым сводом, трапезной (в ней устроены приделы Фло-

ро-Лаврский и Никольский) он связан с колокольной над притвором. Церковь в значительной степени сохранила интерьер.

К мон-рю были приписаны часовни в с. Ниловицы и на горе Маура (1886), над большим камнем, «на котором означен след ступни человека», по преданию — след прп. Кирилла (разрушена в первые годы советской власти, камень сохр.; в 2000 рядом с ним вновь построена часовня).

Монастырские здания и музей в XX в. Со времени секуляризационных реформ XVIII в., разрушивших основы монастырской экономики, и до нач. XX в. мн. здания, в т. ч. церкви, утратили первоначальный облик: на месте древних завершений были возведены новые, более экономичные кровли. В кон. XIX в., по свидетельству Успенского, «современная жизнь монастыря настолько отделилась от прошлой», что почти все сооружения «стоят пусты, не имея употребления, как вполне излишние, или... получили другое назначение... а деревянные уже давно все исчезли, не оставив по себе следа» (*Успенский Н. П.* Кирилло-Белозерский Успенский мон-рь //

ПрибЦВед. 1897. № 24. С. 808–809). В 1911 г., после посещения обители, архиеп. *Арсений (Стадницкий)* писал, что «особенно сильному разрушению... подверглись стены и башни», в первую очередь Свиточная башня, и почти вся линия стены вдоль берега озера (Обозрение епархии Его Высокопреосвященством, Высокопреосвящ. Арсением, архиеп. Новгородским и Старорусским, с 1 по 16 июня 1911 г. // Новгородские Ев. 1911. № 51/52. С. 1672). В 1914 г. в Новгородской духовной консистории по представлению еп. Кирилловского Иоанникия (Дьячкова) в Новгородском церковно-археологическом об-ве и в хозяйственном управлении Синода поднимался вопрос о капитальном ремонте памятников обители, но война и революция помешали осуществлению этих планов.

В 1906–1908 гг. иером. Антоний предпринял попытку устроить монастырский музей на основе личной коллекции. В нач. сент. 1918 г. в мон-рь прибыли реставраторы во главе с А. И. Анисимовым, к-рых благословил на работу еп. сщмч. Варсонофий (Лебедев). Владыка предлагал отдать половину архиерейского дома для устройства в мон-ре музея-древлехранилища.

Учреждение в окт. 1924 г. музея на территории мон-ря не смогло предотвратить его разграбление и частичное разрушение. В 1931–1932 гг.



*Старинные изразцы,
найденные при земляных работах.
Фотография С. М. Прокудина-Горского.
1909 г. (Б-ка Конгресса США)*

были утрачены знаменитые кирилловские колокола, несмотря на их предварительную постановку на гос. учет и составление списков сотрудниками музея. Комиссия, создание к-рой было инициировано «Рудметаллторгом», сочла, что сохранению подлежат только колокол 1755 г. (самый большой из имеющихся) и 2 колокола

XVII в., отлитых за границей. Колокола работы белозерских, вологодских и ярославских литейщиков пошли на переплавку; через год был уничтожен и колокол 1755 г. Всего «Рудметаллторг» получил в Кириллове 31 298 кг колокольной бронзы и 2855 кг железа (колокольные языки).

Летом 1931 г. по распоряжению президиума Кирилловского райисполкома территория монастыря стала использоваться под районный сенозаготовительный пункт, к-рый разместили в башнях и у стен. Подвозивший сено транспорт разбивал берег Сиверского оз. и вызывал сотрясение крепостных стен и башен. Несколько позднее на территории музея разместили приемный пункт скотозаготовок, и «подклеты зданий музея-монастыря были заполнены скотом». Были планы устроить клуб с кинобудкой во Введенской ц. и в трапезной палате, а нижнюю палату под колокольной и ц. прп. Евфимия приспособить под пионерский клуб, рядом устроить детскую площадку, открыть колонию на 100 детей и подростков в дополнение к располагавшемуся в мон-ре детскому дому, разобрать на кирпич монастырские стены и прачечную (Укусные кельи).

Реставрационные работы в монастыре начались в 1919 г. и первоначально носили противоаварийный, ремонтный характер. До 1942 г. ими руководил архит. В. В. Данилов. Первым объектом стала Малая больничная палата (XVIII в.). Был восстановлен фундамент, произведен ремонт стен, перекрыта кровля. В 1920 и 1925 гг. для поддержания крепостной стены XVI в. по берегу озера поставили ряд деревянных контрфорсов на участке между Преображенской ц. и Котельной башней и начали восстанавливать Свиточную башню. Щели, трещины в осевших стенах крепости отмечают в воспоминаниях и записках те, кто посещали мон-рь и музей в 20–30-х гг. XX в. (Тарабукин Н. М. Искусство Севера // Ферапонтовский сб. М., 1991. Вып. 3. С. 346; Голицына Е. П. Поездка в Кирилло-Белозерский и Ферапонтов мон-ри в июле 1927 г. // Там же. 2006. Вып. 7. С. 350).

Летом 1920 г. в мон-ре побывала инспекционная комиссия I Всероссийской конференции по вопросам реставрации и ремонта при Главмузее (И. Э. Грабарь, Н. К. Жуков, И. В. Рыльский, Н. Б. Бакланов).

Согласно ее рекомендациям, в 1922 г. была закрыта деревянным навесом юж. стена корпуса келий (бывш. ДУ), в 1922–1923 гг. частично исправлена кладка и заменена кровля Больших больничных палат, внутри здания поставлены кружала для восстановления обрушившихся сводов. Ремонтно-восстановительные работы проводились специалистами на средства Ленинградских реставрационных мастерских; на средства этой же организации не всегда вовремя доставлялись строительные материалы, что затрудняло ход работ.

В 1934 г. во Введенском храме открыли выставку, к-рая должна была показать «реакционную сущность монастыря-феодала». Ее организатор Г. Г. Антипин подготовил 1-ю публикацию о Кирилловском музее — «Крепость Кирилло-Белозерского монастыря». В 1936 г. реконструированная выставка стала отражать «жизнь и быт крестьян при крепостном строе», появилась выставка-интерьер «Монастырская тюрьма» в крепостной стене XVII в.

В 1932–1934 гг. выделенные минимальные средства позволяли вести только неотложные ремонтные работы в обители. В 1935 г. суммы вложений увеличились в 3 раза, была составлена смета на генеральный ремонт и реставрацию монастыря на 170 тыс. р. В 1936–1939 гг. были проведены обмеры мн. зданий мон-ря, сделаны пробные расчистки наличников, предпринимались попытки



Кириллов посетила правительственная комиссия по учету и охране памятников искусства при Комитете по делам искусства (А. С. Трайнин, А. В. Виппер) и выработала рекомендации по улучшению охраны памятников в военное время (Иванова Г. О., Смирнов И. А. История Кирилло-Белозерского музея-заповедника // Кириллов: Краевед. альм. Вологда, 1994. Вып. 1. С. 7–37).

В 1953 г. в Кириллов прибыла группа архитекторов Центральных научно-реставрационных мастерских при Академии архитектуры СССР (Л. А. Давид, Подъяпольский, Б. Л. Альтшуллер), к-рая наметила первоочередные задачи по спасению аварийных памятников и заложила основы научно-исследовательских и реставрационных работ. В 1957 г. был создан Кирилловский участок Вологодской научно-реставрационной производственной мастерской. Подъяпольский начал работу над проектом реконструкции первоначального облика архитектурного ансамбля. В 50–70-х гг. XX в. он подготовил проекты и осуществил реставрацию ц. Преображения Господня (эскизный проект в 1954–1955, реставрация в 1973–1975, реконструкция на время постройки), Келарского корпуса (1956–1960), Малой больничной палаты (1957–1960), Свиточной башни (1960–1963), Больших больничных палат (1960–1975), Поварни (1968–1974), ц. св. кн. Владимира (1971–1973), ц. свт. Епифания (совместно с Н. В. Каменевым, 1976–1977), сев. корпуса келий (совм. с Каменевым, 1977–1978). В этот же период под его руководством (с 1973 совместно с

Рака
прп. Кирилла Белозерского.
Фотография. 2012 г.

Каменевым) были произведены противоаварийные и консервационные работы на стенах и в башнях, в Успенском соборе (реставрация продолжа-

ется с 1969), в церквях прп. Сергия, прп. Иоанна Лествичника, в Казенной палате. В 80–90-х гг. XX в. Подъяпольский консультировал реставрационные и исследовательские работы в настоятельском корпусе и придельной соборной ц. прп. Кирилла Белозерского (аннотированный

привести раскопки для уточнения монастырской топографии, были восстановлены и укреплены части стен. Ремонтно-восстановительные работы в монастыре возобновились в 1943 г., однако до 1948 г. даже выделяемые незначительные средства не осваивались полностью. В 1943 г.

перечень работ см.: *Подъяпольский*. 2006. С. 81–90). В 2004 г. были выделены средства на реставрацию трапезной Введенской ц.

На территории мон-ря проводились регулярные археологические исследования: напр., в 1971 г. — на площади Острога (70–80-е гг. XVI в.) с участием ЛОИА АН СССР, исторического фак-та ЛГУ и КБМЗ (*Кирпичников, Подъяпольский*. 1982). Продолжаются археологические исследования внутри храмов (*Папин*. 1998) и на территории Нового города (*Пашкин, Подборская*. 2003; *Пашкин, Подборская, Назаренко, Нефедов*. 2003).

В 1958 г. на территорию обители из с. Бородавы (бывш. вотчина Ферапонтова мон-ря) перенесли клетскую ц. Положения риз Пресв. Богородицы с высокой клинчатой крышей (антиминс 1485 г.). Открытая галерея-паперть с крыльцом обходит трапезную с юга и запада. Храм реставрирован в кон. 50-х гг. XX в. Б. В. Гнедовским и в 2009–2012 гг. А. В. Поповым. Рядом поставлена ветряная мельница XIX в. из дер. Щёлково (*Бочаров, Выголов*. 1968. С. 160–161. Ил. 71, 72; *Потов Г. В.* Церковь Ризположения из с. Бородава. М., 2006).

В 1960 г. в трапезной палате ц. Введения была открыта экспозиция живописи советских художников и кирилловского художника кон. XIX в. Д. В. Малькова. В ц. прп. Кирилла находилась экспозиция отдела природы, к-рую демонтировали в связи с празднованием 50-летия советской власти в 1967 г. и установкой новой экспозиции на эту тему (разобрана в 1991). В 1966–1970 гг. в одной из келий Казенной палаты размещался планетарий. Историко-художественный музей с 1968 г. стал музеем-заповедником и получил совр. название (Кирилло-Белозерский историко-архитектурный и художественный музей-заповедник), в 1997 г. был включен в Гос. свод особо ценных объектов культурного наследия народов РФ. В фондах музея более 32 тыс. единиц хранения (коллекции древнерус. живописи, декоративно-прикладного искусства, старопечатных и рукописных книг, документов по истории монастыря и края, произведений народных мастеров). Основные экспозиции с 1998 г. находятся в Архимандричьих кельях. В Братском корпусе (XVII–XIX вв.) с 2002 г. реконст-

руированы интерьер монашеской кельи XVII–XVIII вв., внутренние дворики со световыми колодцами.

В 2014 г. продолжаются исследовательские, противоаварийные и ре-



Ризоположенская ц.
из с. Бородава. 1485 г.
Фотография. 2010 г.

ставрационные работы в соборном комплексе. К 2012 г. восстановлены кровли над различными частями собора, в т. ч. над папертями, укреплены своды, барабан, расчищены металлические связи, произведена вычинка оконных и дверных проемов, облицовка пола; не прекращается реставрация живописи XVII в., сложное по технологии освобождение от масляной записи 1838 г. в Успенском соборе; в связи с работами в ц. свт. Епифания Кипрского было обнаружено захоронение ктитора, кн. Ф. А. Телятевского.

Ист.: Опись строений и имущества Кирилло-Белозерского мон-ря 1601 г. // РНБ. Кир.-Бел. 71/1310 (подлинник); 72/1311 (список) (опубл.: *Дмитриева З. В., Шаромазов М. Н.*, сост. Опись строений и имущества Кирилло-Белозерского мон-ря 1601 г.: Коммент. изд. СПб., 1998).

Лит.: *Шевырев С. П.* Поездка в Кирилло-Белозерский мон-рь: Вакационные дни. М., 1850. Ч. 1. С. 33–87; *Варлаам (Денисов)*, архим. Описание ист.-археол. древностей и редких вещей, находящихся в Кирилло-Белозерском мон-ре // ЧОИДР. 1859. Кн. 3. Отд. 1. С. 1–104; *Никольский Н. К.* Кирилло-Белозерский мон-рь и его устройство до 2-й четв. XVII в. СПб., 1897–1910. Т. 1. 2 вып.; *Успенский Н. П.* О больших строениях Кирилло-Белозерского мон-ря // ЧОИДР. 1897. Кн. 1. С. 1–58; *Бочаров Г. Н., Выголов В. П.* Вологда, Кириллов, Ферапонтово, Белозерск. М., 1968²; *Подъяпольский С. С.* Каменное зодчество Белозерья в XV и XVI вв.: Канд. дис. М., 1969; *он же.* Каменное зодчество Кирилло-Белозерского мон-ря в его отношении к строительству Троице-Сергиевой лавры // ДРИ. 1989. [Вып.] Художественные памятники рус. Севера. С. 310–319; *он же.* О ц. Кирилла XVI в. в Кирилло-Белозерском мон-ре // Кириллов: Краевед. альм. Вологда, 1997. Вып. 2. С. 157–168; *он же.* Ист.-архитектурные исслед.: Статьи и мат-лы / Подгот.: Е. Н. Подъяпольская. М., 2006; *Кирпичников А. Н., Хлопин И. Н.* Великая Государева крепость. Л., 1972; *Кирпичников А. Н., Под-*

япольский С. С. Археологические исслед. Острога в Кирилло-Белозерском мон-ре // Реставрация и исслед. памятников культуры. М., 1982. Вып. 2. С. 82–88; *Вздорнов Г. И.* Неизвестная статья А. И. Анисимова «Иконизация Кирилла Белозерского» // ПКНО, 1987. М., 1988. С. 184–201; *Лелекова О. В.* Иконостас Успенского собора Кирилло-Белозерского мон-ря 1497 г.: Исслед. и реставрация. М., 1988; *она же.* Мат-лы к истории худож. мастерской Кирилло-Белозерского мон-ря в XVII–XVIII вв. // ДРИ. 1989. [Вып.] Художественные памятники рус. Севера. С. 157–180; *Кочетков И. А., Лелекова О. В., Подъяпольский С. С.* Кирилло-Белозерский и Ферапонтово мон-ри. М., 1994²; *Баталов А. Л.* Московское каменное зодчество кон. XVI в. М., 1996; *Папин И. В.* Археологическое исслед. в ц. Кирилла в Кирилло-Белозерском мон-ре // Кириллов: Краевед. альм. 1998. Вып. 3. С. 5–16; *Бабушкина И. М.* Кирилло-Белозерский мон-рь в изображении XVIII–XIX вв. // Там же. 2001. Вып. 4. С. 126–141; Памятники архитектуры в дореволюционной России: Очерки истории архит. реставрации / Авт.-сост.: А. Л. Баталов, Т. В. Вячанина, И. И. Комарова; общ. ред.: А. С. Щенков. М., 2002; *Пашкин Е. М., Подборская В. О.* Исслед. нижних частей несохранившейся угловой башни XVI в. в Кирилло-Белозерском мон-ре // Археол. вестник. 2003. № 10. С. 164–168; *Пашкин Е. М., Подборская В. О., Назаренко А. В., Нефедов С. Л.* Результаты исслед. причин деформаций крепостной стены Нового города от Кузнечной до Вологодской башни в 2000–2001 гг. // Кириллов. 2003. Вып. 5. С. 185–196; Кирилло-Белозерский ист.-архитектурный и художественный музей-заповедник: 1924–2004 гг. М., 2004; *Пивоварова Н. В.* Н. А. Мартынов и его рисунки древнерус. памятников // Проблемы изучения истории РПЦ и совр. деятельность музеев. М., 2005. С. 232–252.

Свящ. Александр Берташ,

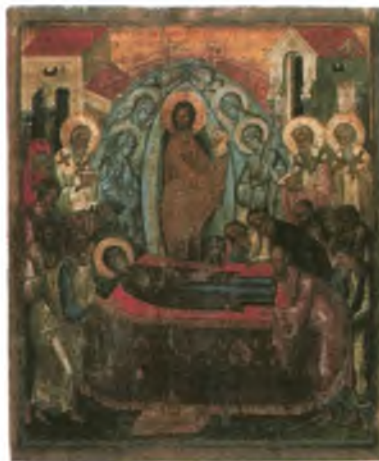
М. А. Маханько, М. А. Шибеев

Иконное убранство К. Б. м. сохранилось довольно полно, но самые древние и почитаемые иконы оказались за пределами родных стен. Первые научные наблюдения за составом и состоянием монастырских икон с привлечением специалистов (напр., Анисимова) были начаты еще в 10-х гг. XX в., реставрационные раскрытия икон были проведены в мон-ре в 1919 и 1920 гг. Они подтвердили древность и живописную ценность почитаемых икон обители, прежде всего иконы Божией Матери «Одигитрия» (ок. 1397), с которой прп. Кирилл пришел в Белозерье, и иконопортрета прп. Кирилла Белозерского (ок. 1424, дополнения — XV–XVI вв.), приписываемого прп. Дионисию Глушицкому. После закрытия мон-ря в 1924 г. на его территории был организован музей. Эти 2 святыни были вывезены в Москву, прошли реставрацию в ЦГРМ и ныне находятся в ГТГ. Довольно большое число икон и предметов шитья после реставрации осталось в ГРМ,

а из частной коллекции Анисимова уже в 60-х гг. XX в. неск. икон попали в ЦМиАР.

Видимо, во 2-й пол. XVI в. древнейшие иконы К. Б. м. были помещены в иконостас соборного храма, в его наиболее значимую, юж. часть, поскольку рядом располагалось погребение основателя мон-ря; затем были перестановки, вероятно, связанные с возведением в 1585 г. придельного храма над гробом прп. Кирилла (новая, драгоценная рака была изготовлена по царскому заказу). К иконам было приложено немало драгоценностей, составивших особый иконный приклад и тканый убор — необходимое свидетельство почитания того или иного образа. Очевидно, что 1-й святыней мон-ря и соборного иконостаса была икона Божией Матери «Одигитрия», «что явилась чудотворцу Кирилу» (*Дмитриева, Шаромазов. 1998. С. 42*), — икона, поставленная у царских врат в правой, юж. части иконостаса, где традиционно было место настоятеля обители. На ней Пресв. Богородица была представлена по пояс, с Младенцем на левой руке, обе фигуры даны в легком повороте друг к другу. Богатейший оклад включал не только серебряную позолоченную басму на фоне, полях, венцах, но и драгоценные цаты, в т. ч. иностранного производства («немецкое дело»), жемчужную обнизь, многочисленные привесы: драгоценные нательные кресты, иконы малого размера, монеты, камни, цепи, в т. ч. золотой крест с мощами «государские дачи» (Там же). Икона может быть отнесена к произведениям московского искусства эпохи наивысшего расцвета (*Смирнова. 1988. С. 269. Ил. 57; ГТГ: Кат. собр. М., 1995. Т. 1. Кат. 66. С. 152–153*). О почитании иконы в мон-ре свидетельствуют и упомянутые в описи 1601 г. предметы, хранившиеся в ризнице: «Два блюда, что носят подножие Пречистые Богородицы» (*Дмитриева, Шаромазов. 1998. С. 155*); пожертвованные украшения к иконе, напр. «серешки одинцы жемчужные на серебре» (Там же. С. 171).

В число древнейших икон, связанных с памятью прп. Кирилла, входила и храмовая икона «Успение Пресв. Богородицы» (1-я четв. XV в., КБМЗ). По мнению Э. С. Смирновой, она могла быть написана для 1-й деревянной соборной церкви мон-ря еще при жизни основателя,



Успение Богоматери.
Икона 1-я четв. XV в. (КБМЗ)

о чем свидетельствуют особенности ее композиции, иконографии и живописи, следование классическим, визант. образцам, пластично написанные фигуры. Здания занимают почти все поле средника, ангельские чины размещены на одном уровне со святителями и с апостолами; использован богатый, разнообразный колорит, состоящий из ярких красных, розовых, глубоких синих и нежных зеленоватых, серых, лиловых оттенков. Эти особенности указывают на воспроизведение значимого образца, каким мог быть местный образ древнейшего кафедрального собора всего гос-ва — Успенского собора в Москве 1326–1327 гг. (*Смирнова. 1989; Петрова Л. Л., Петрова Н. В., Шурина. 2004. Кат. 2*). Согласно традиции, автором храмовой иконы собора К. Б. м. почитался прп. Дионисий Глушицкий (*Дмитриева, Шаромазов. 1998. С. 44*), но совр. исследователи не находят этому доказательств (Там же. С. 237).

В 1601 г. почитавшийся как прижизненное изображение иконопортрет отца-основателя, «образ, пядница, преподобнаго Кирила чудотворца, а писал преподобны Деонисей Глушитцы при чудотворце Кириле» (Там же. С. 44; подробнее см. *Кирилл [Косма]*, прп. Белозерский) располагался в киоте над чудотворной иконой Божией Матери «Одигитрия». О почитании этого образа свидетельствуют золотой оклад, включавший золотой венец, различные привесы (кресты, монеты, цепи), а также 2 пелены (одна — с лицевым образом преподобного), украшенные жемчугом, дробницами; возможно, оклад был сделан государственными мастерами ок. 1548 г. в Москве (ныне

в ГРМ; см.: *Вздорнов Г. И. Неизвестная статья А. И. Анисимова «Иконизация Кирилла Белозерского» // ПКНО, 1987. М., 1988. С. 200. Примеч. 35*). Со 2-й пол. XVI в. по образцу иконы было создано большое число списков, хранящихся в разных музейных собраниях; среди них были почитаемые в царской семье иконы, к-рые получали золотой оклад, как, напр., образ из Архангельского собора Московского Кремля от гробницы св. царевича Димитрия Угличского (оклад, вероятнее всего, был создан в Москве в 80-х гг. XVI в.; см.: *Зюзева С. Г. Оклады двух кремлевских икон 2-й пол. XVI в. с лицевыми изображениями на полях // Московский Кремль в XVI в.: Сб. ст. (в печати)*).

С размещением в местном ряду икон разного размера увеличилось количество икон-пядниц. Среди них были древние, почитаемые, напр. икона в серебряном сканом золоченом окладе «Распятие Господне», «письмо корсунское» (*Дмитриева, Шаромазов. 1998. С. 44*), т. е. ведущая свое происхождение от времен Крещения Руси (подробнее об иконах «корсунского письма» см.: *Porpe A. On the So-Called Chersonian Antiquities // Medieval Russian Culture / Ed. M. S. Flier, D. Rowland. Berkeley; L., 1984. [Vol. 2]. P. 71–104*).

К древнейшим произведениям из первых храмов К. Б. м. относятся и резные деревянные царские врата (сер. XV в., КБМЗ). В XVI в. они находились во Введенской ц. при трапезной мон-ря. На раннее время их создания указывает и стиль сохранившихся живописных фрагментов, святительских и архиерейских фигур на столбиках. Поскольку сохранились почитаемые иконы из деревянного здания монастырского собора, возможно, что и другие элементы внутреннего убранства также могли быть спасены от пожара (*Лелекова. 1989. С. 328–329; Дмитриева, Шаромазов. 1998. С. 259–261; Петрова Л. Л., Петрова Н. В., Шурина. 2004. Кат. 3*).

Для каменного здания собора был изготовлен ок. 1497 г. многоярусный иконостас. В его состав вошли местный, деисусный, праздничный и пророческий ряды, всего ок. 60 икон. В XVI в. из переданных в мон-рь личных икон в богатых окладах сформировался пядничный ряд. Этот почти полностью сохранившийся иконостас после превращения К. Б. м. в музей был перевезен для реставрации

в Москву, откуда иконы передали в разные музеи (ГТГ, ГРМ, ЦМиАР), но часть вернулась на первоначальное место. Реставрация этого комплекса (60–80-е гг. XX в., на рубеже XX и XXI вв. под рук. О. В. Лелековой) не только позволила выяснить обстоятельства создания икононого комплекса, уточнить стиль и количество мастеров, но и дала неоценимые сведения о различных технических и технологических приемах рус. иконописания кон. XV в. (Лелекова. 1988; Она же. 2011); целостное восприятие разрозненных ныне икон возможно благодаря музейным разысканиям и публикациям совр. реконструкций (Иванова. 2011), а также экспонированию их в рамках музейных выставочных проектов (Кирилловский иконостас XV в.: Выставка в музее им. Андрея Рублёва. М., 1980; Иконостас Успенского собора Кирилло-Белозерского мон-ря / ГММК. М., 2012). Трудно назвать др. иконостас, сохранившийся от времени Московской Руси, который был бы столь важен для истории развития рус. высокого иконостаса (реконструкцию иконостаса в виде прориси см.: Лелекова. 1988. С. 321; совр. реконструкции иконостаса и его местного ряда в разные периоды, а также совр. вид см.: Иванова. 2011. С. 6, 8–9, 16–17). В его иконографическом составе встречаются качества, неизвестные ранее: самостоятельный пророческий ряд с полуфигурами 3 пророков на каждой доске, где центральной была икона с образами царя Давида, прор. Даниила и царя Соломона (согласно монастырской описи 1615 г., см.: Дмитриева, Шаромазов. 1998. С. 243, см. также: Русские мон-ри. 1997. С. 36–37); в праздничный ряд икон была включена небольшая икона столпника (опись 1601 г. именует его прп. Алипием — Дмитриева, Шаромазов. 1998. С. 55; среди сохранившихся икон она не выявлена — Там же. С. 241; В. М. Сорокатый предположил, что парной ей в начале ряда была икона с образом прп. Симеона Столпника «летопроводца», и тем самым праздничный ряд напоминал о начале церковного года (Сорокатый. 2000. С. 474)). Из др. неповторимых черт — изображения столпников на «флангах» Деисуса, наиболее ранний пример устойчивой в посл. традиции монастырских Деисусов XVI–XVII вв. (согласно реставрационным исследованиям, это были ико-

ны 2 святых Симеонов, Старшего и Младшего (Дивногорца)); наряду с традиц. образами вмч. Димитрия и вмч. Георгия в Деисусе находились иконы вмч. Артемия и мч. Евстратия



Спас в силах.
Икона. Ок. 1497 г.;
оклад 1542–1543 гг. (КБМЗ)

(Соловьева. 2002), образ последнего мог быть связан с какими-то важными для мон-ря событиями: так, Лелекова обратила внимание, что в день памяти мч. Евстратия были освящены церкви в честь Усекновения главы св. Иоанна Предтечи и во имя арх. Гавриила (Дмитриева, Шаромазов. 1998. С. 240; подробный анализ технико-технологического состояния икон и иконографического состава пророческого ряда см.: Лелекова. 1988. С. 94–102, 309–320, 337–344).

Как показала Лелекова, над исполнением иконостаса трудились 3 мастера, принадлежавшие к различным художественным традициям. Главный мастер написал иконы праздников, используя редкий по красоте и насыщенности синий цвет в одеждах и архитектурном фоне; ему же принадлежат 9 центральных икон Деисуса и иконы местного ряда «Успение Пресв. Богородицы», «О Тебе радуется». Второй мастер исполнил центральные иконы пророческого ряда, иконы вмч. Георгия и Димитрия Деисуса, 9 икон праздничного ряда (напр., «Благовещение», «Рождество Христово», «Распятие»). Согласно мнению исследователей, он принадлежал к числу новгородских иконописцев, как считает Смирнова, испытал влияние столпничного искусства (Смирнова Э. С., Лаурин В. К., Гордиенко Э. А. Живопись Вел. Новгорода:

XV в. М., 1982. Кат. 64–66. С. 131–135, 320–328). Третий мастер создал иконы Страстного цикла (центр праздничного ряда, часть пророческих и 9 крайних икон Деисуса (с образами святителей, столпников, а также редких святых — вмч. Артемия и мч. Евстратия)). Манера иконописца, написавшего Страстной цикл икон, лишена цветовой яркости или графической четкости рисунка, к-рые были присущи работам его товарищей, однако именно она оценена исследователями как близкая к творчеству Дионисия, в т. ч. по таким качествам, как лиризм образов, мягкость и плавность линий, разреженность, пространственная наполненность многофигурных композиций. Все 3 мастера работали с учетом того, что иконы предназначались для единого ряда; несмотря на очевидное различие живописных и композиционных принципов, им удалось создать цельный, созвучный по духу ансамбль. О взаимном влиянии и обогащении мастеров свидетельствует, напр., то, что в композициях икон 3-го мастера встречаются иконографические переклички с новгородскими аналогичными иконами-таблетками Софийского собора (кон. XV в.).

К освящению нового собора, очевидно, были написаны и большие местные иконы, преимущественно Богородничного цикла. В течение неск. веков «Успение Пресв. Богородицы» в «облачном» изводе (ныне в ГТГ; см.: Антонова, Мнева. Каталог. Т. 1. № 228. С. 280–281) почиталась как произведение прп. Андрея Рублёва не позднее 1614 г. (см.: Никольский. 1897. Вып. 1. Прил. 9. Л. 22; Дмитриева, Шаромазов. 1998. С. 238); в сер. XIX в. это предание, по мнению Лелековой, возродил архим. Варлаам (Лелекова. 1988. С. 48–49), и оно было засвидетельствовано созданием особой, закрепленной на окладе иконы металлической пластинки с надписью (ныне хранится отдельно в КБМЗ; см.: Там же. С. 48; Дмитриева, Шаромазов. 1998. С. 238). Лелекова доказала, что икона была написана для каменного собора ок. 1497 г. (Лелекова. 1988. С. 46–63. Ил. 1). В отличие от более древней, «письма прп. Дионисия Глушицкого», эта икона представляла композицию в др. варианте. Использованный «облачный» извод явно напоминал об иконе из местного ряда московского Успенского собора (1479); был включен эпизод с Аффонием,

композиция стала чрезвычайно насыщенной, плотной и многофигурной благодаря введению облачных сегментов с полуфигурами апостолов и сопровождающих ангелов и образа Богородицы во славе, несомой ангелами в верхней части, благодаря увеличению числа жен. фигур среди скорбящих; более контрастно и колористически резко были обозначены фигуры людей и ангельские сонмы. Композиция иконы «О Тебе радуется» (КБМЗ) также, видимо, восходит к столичным образцам, на что указывает неповторимый и яркий по тону голубой оттенок в красочной гамме (Там же. С. 205–208; *Петрова Л. Л., Петрова Н. В., Шурина.* 2004. Кат. 35). К числу этих же икон относится икона Божией Матери «Одигитрия», с ангелами (ныне в ГТГ), повторяющая к-польскую икону, и восходящая по композиции к чтимой иконе московского Вознесенского мон-ря; поновлена в 1482 г. мастером Дионисием (*Лелекова.* 1988. С. 52–54, 201–205). Не исключено, что для нового иконостаса была создана икона с образом прп. Кирилла, повторяющая древний иконопортрет, но большего размера (не сохр.). Об этой иконе известно только из монастырских документов, в которых она называется «образ Кирилла чудотворца з живописново образа» (*Дмитриева, Шаромазов.* 1998. С. 74–75); архим. Варлаам описывал



Успение Богородицы («Облачный извод»). Икона. Ок. 1497 г. (ГТГ)

ее как «древний список с подлинника, писанного преподобным Дионисием Глушицким, но в гораздо большем противу онаго размере»; позднее она получила драгоценней-

ший оклад и была поставлена близ гробницы святого основателя мон-ря (*Варлаам (Денисов).* 1859. С. 14–15).

Грандиозный масштаб художественных работ, проходивших в мона-



«О Тебе радуется». Ок. 1497 г. (КБМЗ)

стыре в кон. XV в., произвел впечатление на местных мастеров, в творчестве к-рых ярко проявились влияния живописцев, писавших иконостас, напр. на мастера инока *Ефрема Требеса*, иконописца и миниатюриста рубежа XV и XVI вв., труды которого также были связаны с К. Б. м.

Покровительство мон-рю вел. кн. Василия III проявилось в полной мере не только в строительстве храмов с посвящениями в честь государевых сродников, но и в создании икон с образом прп. Кирилла (в т. ч. и на драгоценных лицевых пеленах), к-рые, как и здания, можно рассматривать в качестве обетных даров, связанных с «молением о чадородии». В это время на золотом фоне была написана местная икона основателя монастыря с его фигурой в среднике и житийными клеймами на полях (ныне в ГРМ; см.: Там же. С. 16; *Рыбаков.* 1995. № 22; *Русские мон-ри.* 1997. С. 38; *Byzantium.* 2004. Cat. 188–189). По мнению исследователей, это наиболее ранний пример икон святого подобного типа. Возможно, ее средник повторял икону-копию «с живописного образа» (а не сам иконопортрет) с фигурой святого в рост. К царским вкладам, очевидно, принадлежали иконы новых церквей, напр. храмовая с образом крылатого св. Иоанна Предтечи (1534, ГРМ, оригинальная живопись под записью не сохр.), а возможно,

и весь иконостас главной церкви «малого», Ивановского мон-ря, от которого дошел деисусный чин, состоящий из 15 икон, все — на золотых фонах (1534, ГРМ, 2 иконы — в КБМЗ; см.: *Малкин.* 1989).

Впосл. большое количество икон, больших и малых, в простых и драгоценных окладах, с тканым прикладом и убором, поступило в качестве вкладов в К. Б. м. от самых выдающихся семейств Московской Руси. О том, что монастырь служил местом постоянного царского богомолья, свидетельствуют и вкладные книги обители, в которых упоминается о присылке в мон-рь икон, предназначенных для келий царя и царицы, напр. в 1568 г. царь Иоанн Васильевич прислал Деисус с праздниками, пророками и образ «Похвала Пресв. Богородицы» «в свою келию»; в 1570 г. царица Иоанн и Феодор — по образу Пресв. Богородицы для своих покоев (*Варлаам (Денисов).* 1859. С. 15; *Петрова.* 1989. С. 156). В К. Б. м. на богомолье приходили родственники царя, князя Старицкие; к вкладам кн. Евдокии (в иночестве Евфросинии), вдовы кн. Андрея Ивановича, относятся неск. икон с образом Пресв. Богородицы с Младенцем. Вкладная книга XVI в. упоминает икону Божией Матери «Умиление», подаренную княгиней-инокиней Евдокией после приезда в монастырь 5 мая 1566 г.; дарительница поставила ее «в церковь» (*Дмитриева, Шаромазов.* 1998. С. 238–239). Опись 1601 г. называет чудотворную икону Божией Матери, вложенную кн. Евдокией и поставленную в соборном иконостасе слева у царских врат (Там же. С. 50–52). Возможно, что речь идет о разных святынях, поскольку во вкладной книге икона названа «Умиление», а в описи 1601 г. — «Одигитрия», различались и детали сложнейших окладов и уборов иконы. Важно, что икона «Одигитрия» вклада князей Старицких заняла почетное место у царских врат, подчеркнув тем самым почитание Пресв. Богородицы в посвященном Ей мон-ре. По сведениям вкладной книги мон-ря, в 1566 г. кн. Евдокия Старицкая вложила 22 иконы. Среди вкладчиков, жертвовавших большое число икон, во вкладных книгах указаны удельные князья Воротынские (7 икон), представители бояр, напр. из семьи Умных-Колычевых, родственники свт. Филиппа II (Колычева), митр.

Московского (в 1554 боярин Иван Иванович — 3 иконы и в 1566 боярин Федор Иванович — 3), иерархи (Варлаам, митр. Ростовский, — 2; Пимен, архиеп. Новгородский, — 4), высшие чиновники Новгородской епархии или московского двора (Елизарий Цыплятев — 11, Константин Мясоед — 22, Булгаков — 6, Третьяков — 2; см.: *Варлаам (Денисов)*. 1859. С. 15).

Во 2-й пол. XVI в. (ок. 1564?), видимо, под влиянием столичных образцов и новгородских художественных традиций местный ряд пополнился большой иконой «Похвала Богоматери, с Акафистом» (ныне ГРМ; см.: *Петрова*. 1989; «Пречистому образу Твоему поклоняемся»: Образ Богоматери в произведениях из собр. ГРМ: Кат. СПб., 1995. Кат. 32, 67. С. 58–59, 120–121), иконой Божией Матери «Неопалимая Купина» (сер. XVI в., КБМЗ, согласно описи 1601 г., была в приделе прп. Кирилла у царских врат; см.: *Варлаам (Денисов)*. 1859. С. 15–16; *Дмитриева, Шаромазов*. 1998. С. 73; *Петрова Л. Л., Петрова Н. В., Шурина*. 2004. Кат. 36). В мон-ре появлялись не только иконы новопрославленных рус. чудотворцев (иконографический репертуар пядничных икон в соборе можно оценить благодаря описи 1601 г.; см.: *Дмитриева, Шаромазов*. 1998. С. 58–59, 60–68), но и списки новых чудотворных икон, почитание к-рых возросло во время правления царя Иоанна IV. Напр., список иконы свт. Николая Великорецкого (оригинал был привезен из Вятской земли в Москву в 1555–1556) в богатом окладе с венцами, гривнами, камнями и раковиной, с 2 пеленами, согласно описи 1601 г., находился в юж. части собора «над дверми, что ходят к чудотворцу Кирилу» (Там же. С. 48); вероятнее всего, это икона хранится в собрании КБМЗ (*Петрова Л. Л., Петрова Н. В., Шурина*. 2004. Кат. 63) и имеет много аналогий среди икон вологодского происхождения. Были в соборном храме мон-ря повторения икон Казанской Божией Матери, Николы Гостунского, Николы Можайского (*Дмитриева, Шаромазов*. 1998. С. 62, 65, 67, 89, 115). Вкладные иконы помещали в иконостас собора и позднее: икона Богоматери с Младенцем в «золотном окладе», данная старцем Боголепом Палецким († 1608) была помещена над чудотворной иконой Божией Матери «Одигитрия», принесенной прп. Кириллом



*Похвала Богоматери, с Акафистом.
Икона. Сер. XVI в. (ГРМ)*

из Симонова мон-ря. Вкладом царя Бориса Годунова следует считать местную икону, замыкавшую юж. часть иконостаса, с образами патрональных святых царя и членов его семьи (не сохр., см.: Там же. С. 44, 47).

Судя по описи 1601 г., в храмах мон-ря были развитые иконостасы: в ц. во имя св. кн. Владимира первоначально иконостас состоял из 4 яру-



*Неопалимая Купина.
Икона. Сер. XVI в. (КБМЗ)*

сов: местного, деисусного, праздничного и пророческого, дополненного затем пядничным; иконостас ц. прп. Иоанна Лествичника также включал 4 яруса и насчитывал ок. 50 икон. В Феодоровском приделе иконостас был из 3 ярусов. Они стоят на первоначальных расписных тязлах, сохранилась даже полочка для ряда икон-пядниц. В Деисусе на месте все иконы, кроме одной, 3 местные иконы (2 — в ГРМ), иконы XVIII в. — в праздничном ряду и в середине пророческого ряда. Деисус представля-

ет собой чин поясных икон, на каждой святыне представлены на темном фоне в одеждах, колорит которых построен на контрастных сочетаниях. Это усиливает грандиозный масштаб фигур и придает особый драматизм, монументальность внутреннему пространству небольшого храма. Лелекова атрибутирует иконостас как работу белозерских мастеров сер. XVI в. (*Кочетков, Лелекова, Подъяпольский*. 1979. С. 33, см. также: *Петрова Л. Л., Петрова Н. В., Шурина*. 2004. Кат. 46–55). В Иоанновском мон-ре храмы были украшены более скромно. В нач. XVII в. в главной ц. во имя св. Иоанна Предтечи был 4-ярусный иконостас, имевший местный, деисусный, праздничный и пророческий ряды; к 1621 г. он был дополнен пядничным ярусом. В приделе прп. Кирилла иконостас состоял из местного и деисусного рядов. В 70-х гг. XIX в. первоначальный тязловый иконостас был заменен на новый позолоченный, покрытый резьбой, древние иконы перенесли в ц. арх. Гавриила. В ц. во имя прп. Сергия были только местный и деисусный ряды, в приделе прп. Дионисия отсутствовал деисусный ярус.

Во 2-й пол. XVI в., в царствование Феодора Иоанновича, а позднее и Бориса Годунова, особое внимание было уделено 2 храмам — придельной церкви над гробом прп. Кирилла (1585–1587) и надвратной ц. в честь Преображения Господня. Об этом свидетельствуют разные детали, напр. в приделе было ок. 250 икон. В описи 1601 г. иконы, размещавшиеся рядом с гробницей святого, как правило, были наиболее почитаемыми в обители, им делали наиболее богатые пожертвования и приклады (напр. икона Божией Матери «Неопалимая Купина» в драгоценном окладе). Среди др. местных икон вблизи гробницы святого прп. Дионисия Глушицкого из главного иконостаса («образ Кирилла чудотворца з живописново образа») — «заместительница» святого, в богатом окладе. Образ имел 3 пелены, в т. ч. лицевую с образом прп. Кирилла на зеленом бархате, приложенную кнг. Софией Голицыной (*Дмитриева, Шаромазов*. 1998. С. 75; *Лихачева*. 1995). В те же годы, когда строилась церковь над гробом прп. Кирилла, в Москве была сделана и серебряная кованая рака, к-рую

не смогли доставить («А Кирилу не успеха отвести за долгопутным шествием» — ПСРЛ. Т. 34. С. 199–200; в настоящее время ее местонахождение неизвестно). Судя по описи 1601 г., гробница святого была каменная, с комплектом повседневных покровов и праздничным набором, хранившимся в ризнице, размеры которых, как считают исследователи, могут указывать на размер первоначальной раки (*Дмитриева, Шаромазов. 1998. С. 88, 246*). В связи со строительством церкви, вероятно, некоторые вещи, принадлежавшие основателю, были перенесены к его гробу, напр., еще у одной иконы с его образом, находившейся в местном ряду иконостаса, 3-й из приложенных драгоценных крестов «резан на кости с празники, что носил чудотворец Кирил» (о сохранности и почитании в монастыре личных вещей прп. Кирилла подробнее см.: Там же. С. 79, 268–272). Вероятно, с периодом художественной активности в монастыре этого времени следует связать создание росписи св. ворот (1585), покрывшей своды, стены и пилястры в обоих пролетах; сложная иконографическая программа имеет назидательное значение и включает большое число отдельных фигур и некоторые крупные композиции; авторство местных мастеров, старца Александра с учениками, исследователи признают гипотетическим (*Никитина Т. Л. Иконография стенописи святых ворот Кирилло-Белозерского монастыря // Кириллов: Краевед. альм. Вологда, 2001. Вып. 4. С. 202*).

Еще один храм, живописное убранство к-рого сохранилось почти полностью — надвратная ц. Преображения Господня с приделами свт. Николая Чудотворца и вмц. Ирины. В иконостасе, современном зданию церкви, — 4 яруса, сохранились подлинные тябла в верхней части. В деисусном ряду среди ростовых фигур отсутствуют К-польские святители, а вслед за апостольскими представлены Московские митрополиты свт. Петр и свт. Алексей и Ростовские епископы, свт. Леонтий и свт. Исаия. Живопись в стиле, характерном для кон. XVI в., отличается темным колоритом. Крупные фигуры, детали облачений (крещатые медальоны на святительских ризах), свитки и атрибуты пророков также подчеркивают монументальность образов. Любование де-

талями характерно и для стиля местных икон с крупными единоличными образами святых покровителей храма, напр. на Евангелии, которое держит на вытянутой руке свт. Николай, в центре написан распятый Спаситель, в углах — разноцветные херувимы; позем расписан орнаментом, напоминающим ковер с узорами. Редкое для иконописи изображение вмч. Леонтия как св. воина, в доспехах со щитом у колена и с хоругвью у левой руки М. Н. Шаромазов связывает с участием в украшении храма строгановских мастеров и посвящением кому-то из заказчиков строгановского круга (*Шаромазов. 2006. С. 56–58*). В центре пророческого ряда — икона с образом Божией Матери «Воплощение»; икона «Вмц. Ирина, с ангелами» может считаться одним из лучших изображений небесной покровительницы царицы Ирины Годуновой благо-



*Апокалипсис.
Небесное воинство.
Фрагмент росписи
свода паперти
Успенского собора. 1650 г.*

даря сочетанию крупного силуэта и изящных миниатюрных фигурок парящих ангелов, венчающих «мученицу Христову». По мнению исследователей, икона выполнена в ином стиле, чем другие иконы основных рядов иконостаса, и была создана позднее, чем произошло освящение главного престола (*Дмитриева, Шаромазов. 1998. С. 252*), хотя размер ее идентичен другим иконам местного ряда (все — КБМЗ; см.: *Петрова Л. Л., Петрова Н. В., Шурина. 2004. Кат. 58*); Шаромазов атрибутирует все иконы иконостаса 2 строгановским мастерам кон. XVI в., а икону «Вмц. Ирина, с ангелами» приписывает работе Никиты Белозерца (*Шаромазов. 2006*).

Воцарение новой династии ознаменовалось проявлением особого внимания к чтимым святыням по всей Московской Руси, в т. ч. в К. Б. м. В 1633 г. было «возобновлено икон-

ное письмо» на чтимой иконе Божией Матери «Одигитрия», принесенной из Симонова мон-ря прп. Кириллом; это был царский заказ, поскольку, судя по документам, использованным архим. Варлаамом, от царя Михаила Феодоровича и патриарха Филарета Никитича из Москвы был прислан «государев иконник», мастер Леонтий Жуков; в монастыре сохранялась «Черновая отписка иг. Феодосия царю Михаилу Феодоровичу и Патриарху Филарету Никитичу 1633 г. (*Варлаам (Денисов). 1859. С. 9, 87 (примеч. 31)*); он же поновлял «стенное письмо» на паперти Успенского собора в 1634 г. (*Казакевич. 2006. С. 86*). В это время иконостас Успенского собора продолжал пополняться иконами. Ок. 1630 г. был сооружен праотеческий ярус, насчитывавший 25 икон (сохранилось 21). Его выполнил на средства В. И. Стрешнева, наместника Вологды, вологодский иконник Ждан Дементьев, живопись к-рого характерна для местной школы того

времени (ей присущи уплощенность, распластанность фигур, тяжеловесность жестов, плотность и непластичность лично-

го письма, деликатно подобранные контрастные тона в разделке одежды); святые, изображенные в рост по сторонам монументальной иконы с изображением «Отечества (Новозаветной Троицы)», образуют величественный ряд; колорит их одеяний соотношен с живописью более ранних чинов (*Петрова Л. Л., Петрова Н. В., Шурина. 2004. Кат. 43–44*).

В кон. XVI–XVII в. приобретение икон, предназначенных «в роздачу», составляло постоянную статью монастырских расходов. В расходных книгах этого времени отмечено, с какой периодичностью и у каких мастеров производились закупки («промены») икон. Поездки в Москву в нач. XVII в. (напр., «с чудотворцевой водой») позволяли пополнять запасы иконной казны мон-ря. Как правило, мон-рю требовались иконы с образом Пресв. Богородицы (иногда с образом прп. Кирилла на полях)

и отдельные иконы прп. Кирилла, часто написанные на золоте (*Никольский*. 1910. Прил. С. CLXX–CLXXI; С. 0ССХLIII, 0СССVII (2-я паг.)); редко встречаются имена московских иконников, напр. Богдана Дмитриева сына, написавшего в 7116–7117 (1608–1609) гг. иконы Божией Матери (Там же. С. 0СCLXXIV, 0ССХСIX; см. также: *Кочетков*. Словарь. 2003. С. 189). В поездках приобретали иконы, связанные с новыми праздниками и прославлением рус. святых, с историческими событиями: в 1605–1606 гг. старец Иларион Кононов выменял в Москве помимо 6 икон Божией Матери с Младенцем, написанных на красном золоте, еще и отдельный образ 3 святителей Петра, Алексия и Ионы Московских, а также книгу, содержащую стихиры их празднику, канон и Житие; в 7114 (1605) г. власти приобрели 4 иконы в серебряных золоченых окладах и атласных «рубашках», предназначенные для подношения «нововенчанному» на царство Лжедмитрию I, его супруге, патриарху «на поставление» и «боярам на новоселье» (*Никольский*. 1910. Прил. С. CLXVII–CLXVIII, CLXXV). В расходных книгах все чаще упоминаются местные мастера. Иконописец «посадский человек» Никита Ермолов Белозерец выполнил почетный заказ — расписал киот для иконы «портрета» прп. Кирилла письма прп. Дионисия Глушицкого в 1614 г., писал иконы (Там же. С. 0СССVIII). В расходных книгах 7111–7112 (1603/04) гг. упоминаются белозерские иконники Гриша Горбун, писавший местные иконы в ц. св. Владимира — «Спас на престоле» («у главы два ангела») и св. князей Владимира, Бориса и Глеба, «во облаче Живоначальная Троица»; Марашины Иов и Семен («Сенка Марашенок»), старец Митрофан иконник исполнили для монастырской казны иконы Божией Матери и прп. Кирилла; Григорий Ермолов создал местный образ вмч. Димитрия Солунского «в деянии»; были среди иконописцев и крестьяне, напр. в 7114 (1605) г. писал иконы «деревни Лобанова Семейка Черной» (Там же. С. 0СХLI, 0ССХХIX, 0ССХХХIII, 0СLIV, 0ССХVI, 0ССХХХ, см. также: *Кочетков*. Словарь. 2003. С. 147, 219, 421, 757). Монастырские власти покупали в Вологде иконные доски («образные пядницы»), иконы, согласно расходным книгам



Прп. Кирилл Белозерский.
Икона. XVII в. (ГМИР)

7111–7112 гг., а монастырский слуга Постник Михайлов «наимовал» в Вологде писать иконы для монастыря священника собора Св. Софии Анисима Самсонова (*Никольский*. 1910. Вып. 2. С. 0СХLVIII, 0СLIII, 0СLXIV, 0ССVIII–0ССIX, 0ССХIX, 0СCLXXVIII); в 30-х гг. XVII в. вологодские иконописцы писали иконы в «раздачу» и для монастырских иконостасов (*Лелекова*. 1989. С. 170–172). Старец Иринарх «наимовал» иконописца Власа «на Угличе» (*Никольский*. 1910. С. 0ССХСVII). Архивные материалы показывают, что ярославские иконописцы, напр. мастер Владимир (отец прославленного иконописца Иосифа *Владимирова*), уже в 1-й пол. XVII в. создавали сотни икон по заказу мон-ря (Там же. С. 0СCLXXVIII; *Казакевич*. 2006. С. 102–103). Традиция дарить иконы в драгоценных окладах высоким гостям сохранялась и в Новое время: в 1722 г. во время посещения мон-ря имп. Екатериной Алексеевной архим. Иринарх поднес ей образ прп. Кирилла в позолоченном окладе, с венцом и цатой, унизанной «бирзою и венисами» (Летопись событий Кирилло-Белозерского Успенского мон-ря: 1397–1893 гг. / Публ.: Г. О. Иванова, А. В. Смирнова // Кириллов: Краевед. альм. Вологда, 1997. Вып. 2. С. 150).

В XVII в. К. Б. м. продолжали украшать на средства столичной знати, напр. в 1641 г. в соборе была выполнена фресковая роспись на средства Н. И. Шипулина и Ф. И. Шереметева. Руководил иконописной артелью московский мастер Любим Агеев, в сер. XVII в. были расписаны соборные паперти, над к-рыми

трудился в т. ч. Иосиф Владимиров, автор Послания к иконописцу Симону Ушакову. Как показала Лелекова, только с сер. XVII в. можно говорить о собственных иконописных мастерах или мастерских в обители прп. Кирилла (Там же. С. 174–175). Новые композиции прославляют обитель и ее основателя в таких сюжетах как явление Пресв. Богородицы прп. Кириллу и его уход на Белоозеро. Такие иконы украшают св. места, связанные с прп. Кириллом. Так, в одной из часовен на месте земляной кельи находилась полуистертая древняя икона этого извода (*Геронтий (Кургановский)*. 1897. С. 81); подобные иконы и лицевые пелены XVII–XVIII вв. (КБМЗ) сохранились в музейных собраниях (*Петрова Л. Л., Петрова Н. В., Шурина*. 2004. Кат. 1).

В 30–40-х гг. XVII в. Успенский собор и Кирилловская ц. украшались чеканным серебром. В 1643 г. лучшие мастера придворного Серебряного приказа сделали новую серебряную раку для мощей прп. Кирилла (ныне в ГММК); в основном она была создана на средства Шеремете-



Царские врата.
Вклад царя
Михаила Феодоровича Романова.
1645 г.

ва, семейный некрополь к-рого был на территории мон-ря и который принял постриг в обители с именем Феодосий (*Шакурова*. 1984; *Лелекова*. 1989. С. 165). В 1645 г. вместе с ракой были привезены из Москвы под охраной стрельцов роскошные чеканные царские врата для Успенского собора и придела прп. Кирилла (*Варлаам (Денисов)*. 1859.



С. 25–26). Как вклад царской четы они были также изготовлены в придворной Серебряной палате (прежние царские врата ц. прп. Кирилла были обложены позолоченным серебром «ис царские дачи»; см.: *Дмитриева, Шаромазов. 1998. С. 76*). Царские врата из собора — подлинный шедевр не только столичных среброделов, но и иконописцев. Светносна сама живопись: одежды фигур щедро отделаны инокопью, золотыми бликами. Помимо традиционных для иконографии царских врат изображений Благовещения, пишущих евангелистов, святителей и диаконов сень украшена небольшими иконописными композициями «Св. Троица» и по сторонам — «Причащение апостолов хлебом» и «Причащение вином», в углах — склоняющиеся ангелы; на коруне — 3 композиции Страстного цикла («Возведение на крест», «Распятие» и «Снятие с креста»), каждая в черневом окладе по полям (*Петрова Л. Л., Петрова Н. В., Шурина.*



«Предста Царица» («Царь царем»). Икона. Сер. XVII в. (КБМЗ)

«Неопалимая Купина» из придела прп. Кирилла была перенесена в местный ряд главного иконостаса. Продолжалось перемещение древних икон и предметов церковного убранства в разные здания мон-ря: после 1668 г. древнейшие в мон-ре резные царские врата сер. XV в. были перенесены в ц. прп. Сергия «малого» мон-ря.

К местным мастерам, чьи работы стали частью монастырского убранства, можно также отнести иером. Трифона, бывш. архим. Николо-Улейминского мон-ря (близ Углича), проживавшего в К. Б. м. с 1606 по 1621 г. Он писал новые и «чинил» старые иконы во всех храмах обители. Наиболее известное его произведение — дверь в жертвенник (1607, КБМЗ) из ц. Введения во храм Пресв. Богородицы. Иконографическая программа, типичная для алтарных дверей, состоит из обязательных композиций (рай и Небесный Иерусалим) и поучительных сюжетов (в 4-м клейме, напр., изображен человек, привязанный к столбу, согласно надписи, «милостыню творил, а блуда не отста, милостыню ради муки избавлен быть, блуда же ради рая лишен еси чловеке. Блудникам и прелюбодеям судит Бог»; по мнению архим. Варлаама, так представлено состояние человека в вечности между раем и мукой, в 2 последующих клеймах — смерть праведного (инока) и смерть грешного (инока) с пространственными надписями. Наиболее интересны клейма в нижней части двери: это «Проповедь прп. Иоанна Лествичника», «Видение лестницы» и «Обитель в Раифе, именуемая «Темницею», и в ней подвиги кающихся

иноков, в нем же (в слове четвертом) и о темнице богоугодней святых осужденник»; под этими сюжетами некогда находилась несохранившаяся ныне надпись с криптограммой с именем мастера (*Варлаам (Денисов). 1859. С. 18–19, 90 (примеч. 57)*). В стиле иконописи 2-й пол.—кон. XVI в. композиции в белых медальонах или светлых по тону архитектурных декорациях размещены на темном фоне, что придает фигурам особую хрупкость, а композициям — эффектный драматизм.

Видимо, с сер. XVII в., после очередных работ в иконостасе главного храма обители, часть его древних икон была перенесена в ц. Введения во храм Пресв. Богородицы. Теплая церковь до XX в. стала «приютом» для мн. древних икон и предметов церковного убранства, в т. ч. из собора («в этом храме ежедневно совершаются Божественные службы, а в главном Успенском соборе по причине его сырости служат только по праздникам и воскресным дням» — *Геронтий (Кургановский). 1897. С. 51*; «древняя трапеза давно уже обращена на ризницу» — Там же. С. 55). Очевидно, здесь после 1497 г. и до 1668 г. находились резные врата сер. XV в. из деревянного здания собора времени игум. Трифона (*Лелеков. 1989; Дмитриева, Шаромазов. 1998. С. 260*); сев. алтарные двери письма иером. Трифона (1607, КБМЗ); храмовая икона «Успение Пресв. Богородицы» («письма Дионисия Глушицкого», 1-я четв. XV в., КБМЗ) попала сюда в 1819 г. (*Варлаам (Денисов). 1859. С. 13; Дмитриева, Шаромазов. 1998. С. 237*); местная икона с образом Кирилла Чудотворца из соборного придела в его честь, написанная «з живописново образа» (не сохр.; см.: *Варлаам (Денисов). 1859. С. 14–15*); с кон. XVIII — нач. XIX в. — икона Божией Матери «Умиление» вклада кнг. Старицкой из собора (не сохр., см.: Там же. С. 13–14; *Дмитриева, Шаромазов. 1998. С. 239*). Здесь же пребывала и икона Иисуса Христа, которую архим. Варлаам безоговорочно и со всей исследовательской страстью относил к числу древних (*Варлаам (Денисов). 1859. С. 17–18*). Ее письмо порождало в нем чувство умиления и восторга, вызывало в памяти слова акафиста Иисусу Сладчайшему, ее оклад с басменным серебром и чеканный венец указывали на старинную



Спас Смоленский, с припадающими преподобными Сергием Радонежским и Кириллом Белозерским. Икона. Сер. XVII в. (КБМЗ)

2004. Кат. 60). В местном ряду иконостаса в сер. XVII в. были поновлены древние иконы, напр. «Св. Троица», а также написан ряд новых, для размещения которых была произведена перестановка икон. Справа от царских врат разместились новая икона «Спас Смоленский, с преподобными Сергием Радонежским и Кириллом Белозерским» (Там же. Кат. 39), за дверями в жертвенник была помещена икона «Предста Царица...» (Там же. Кат. 38); древняя икона с образом Божией Матери



работу. Вместо этого оклада в 1856 г. по заказу архим. Варлаама была изготовлена новая серебряная риза, как и прежний оклад покрывшая всю поверхность иконной доски («поля и свет»). В отличие от иконы риза сохранилась (КБМЗ), известно также, что ее на монастырские деньги сделал вологодский мастер Иван Зуев, а камни на венец были вложены наместником монастыря архим. Варлаамом (Петрова Л. Л., Петрова Н. В., Шурина Е. Г. Древнерус. искусство в Кирилло-Белозерском музее-заповеднике: Путев. М., 2003. С. 87). Лелекова считает, что икона происходила с Московского монастырского подворья, из кремлевской ц. во имя святителей Афанасия и Кирилла Александрийских (Лелекова. 1988. С. 48). Судя по иконографии Спасителя на окладе 1856 г., икона принадлежала к редкому изводу тронного изображения Спасителя, известному по 2 иконам XIV в. — в Благовещенском соборе Московского Кремля (1337, под записью XVII в.) и в приделе во имя Рождества Пресв. Богородицы новгородской Св. Софии (ок. 1362), обе связаны с именем свт. Моисея, архиеп. Новгородского (Царевская Т. Ю. Икона «Спас на престоле» 1362 г. как духовное завещание новгородского архиепископа // *СОФИА: Сб. ст. по искусству Византии и Др. Руси в честь А. И. Комеча*. М., 2006. С. 471–490; Смирнова Э. С. Новгородская икона 1337 г. «Спас на престоле» в Благовещенском соборе и ее история // *Московский Кремль XIV ст.: Древние святыни и ист. памятники*. М., 2009. С. 184–205; Преображенский А. С. Ктиторские портреты Средневековой Руси XI — нач. XVI в. М., 2012. С. 197, 200–203). Размер ее доски, приведенный архим. Варлаамом («вышина два аршина невступно, ширина — один аршин, шесть и три четверти вершков» (ок. 140×100 см)), также чрезвычайно близок 2 новгородским иконам и может служить указанием на какую-то неизвестную страницу в истории обители, связывавшую ее Московское подворье и Новгородский архиерейский дом.

Изменения в стиле церковной живописи в нач. XVIII в. способствовали появлению в обители новых произведений. Первыми примерами стали двери диаконника и жертвенника с фигурами святых архиереев Стефана (1719) и Филиппа

(1764). В послепетровское время настоятели К. Б. м. привозили из новой столицы живописные картины, знакомились с художественными нововведениями. В 1757–1773 гг. иконостас собора был перестроен. Старые тябла заменили деревянной резной золоченой рамой в новом стиле, и теперь иконостас состоял из 8 ярусов: 1-й — пророческий (небольшие картуши с полуфигурами пророков в тумбах), 2-й — местный, 3-й — пядничный, 4-й — праздничный, 5-й — деисусный, 6-й — протеческий, 7-й (между арками сводов) заняло «Распятие с предстоящими», 8-й ярус — фигуры резных позолоченных серафимов и посеребрённых херувимов (Лелекова. 1988. С. 18). Все древние пророческие иконы были размещены в алтаре, в деисусном, праздничном, протеческом рядах остались лишь по 16 икон. Плачевное состояние соборного здания во 2-й пол. XVIII в. оказалось трудным испытанием и для икон (при закладке металлических связей в центральном подкупольном пространстве некие иконы деисусного ряда были надпилены). Развитие хозяйства в монастыре, ставшем центром паломничества, обучение мастеров в мастерских обители со 2-й пол. XVII в. привели к тому, что большую часть иконописных работ выполняли именно эти иконописцы — в XVIII в. они писали пядничные иконы «в раздачу», как правило, с образами Божией Матери «Одигитрия» и прп. Кирилла Белозерского, поновляли старые иконы в иконостасах монастырских церквей. Только изменения в положении К. Б. м. после 1764 г. разрушили налаженную систему художественных ремесел (Лелекова. 1989. С. 176–178).

В XIX в. почитание древних икон в обители получило новые формы. С 1854 г. к иконе Смоленской Божией Матери «Одигитрия», принесенной прп. Кириллом после избавления от холеры, был учрежден ежегодный крестный ход в день ее праздника 28 июля (Варлаам (Денисов). 1859. С. 9). Небольшой образ св. Кирилла, «бывший в походе 1855–1856 гг. с белозерскою дружиною» (очевидно, в Крымской войне. — *Авт.*), по возвращении был оставлен в ц. прп. Кирилла (Геронтий (Кургановский). 1897. С. 62). Перемещение древних икон из соборного иконостаса продолжилось и в XIX в.: после 1802 г.

была вынесена икона «Богоматерь Одигитрия, с ангелами» (ок. 1497, ГТГ). В это время продолжали поновлять древние иконы, напр., поновлена в 1830 г. «древним пошибом» местная икона «Успение Пресв. Богородицы», приписываемая прп. Дионисию Глушицкому и находившаяся в теплой ц. Введения во храм Пресв. Богородицы (Варлаам (Денисов). 1859. С. 13). На переустройство неких древних зданий могла оказать влияние слава новых монастырей, приобретших известность к сер. XIX в. Древняя ц. Введения во храм Пресв. Богородицы при архимандритах Феофане и Иакове (во 2-й пол. 50–60-х гг. XIX в.) была значительно переделана, видимо, по образцу теплой ц. Свято-Троицкой Сергиевой пуст., что в Стрельне; было расписано внутреннее пространство храма, а также его притвор (Геронтий (Кургановский). 1897. С. 51).

В нач. XX в. возникла потребность в научной реставрации иконных сокровищ монастыря. Уже в 1911 г. А. И. Анисимов нашел в алтаре надвратной ц. прп. Иоанна Лествичника икону местного ряда соборного иконостаса «Пресв. Богородица Одигитрия, с ангелами» (ок. 1497, ныне в ГТГ), были обнаружены пророческие иконы древнего ряда из собора в его алтаре, но продолжению работ помешали война и Октябрьская революция 1917 г. В 1918 г. более 70 древних икон монастыря были перенесены в архиерейский дом, их раскрытие и укрепление произвели местные реставраторы, напр. П. И. Юкин и В. Е. Горохов. По настоянию представителей Комиссии по охране памятников в 1919 г. часть икон, в т. ч., напр., икона «Пресв. Богородица Одигитрия, с ангелами», была вывезена в Москву, где после реставрации в ЦГРМ была передана в ГТГ (Лелекова. 1988. С. 201–205; Дмитриева, Шаромазов. 1998. С. 239), вывозили иконы в Москву и после закрытия монастыря в 1924 г. Продолжались консервационно-реставрационные работы и в музее: «наполовину расчищенный» образ Божией Матери «Одигитрия», подаренный обители кнг. Евфросинией Старицкой, на прежнем месте слева от царских врат находился еще в 30-х гг. XX в. (Тарабукин Н. М. Искусство Севера // *Ферапонтовский сб. М., 1991. Вып. 3. С. 347*), но дальнейшая судьба его неизвестна.

Большинство древних икон К. Б. м. в XX в. стали частью музейных и частных коллекций Москвы и Ленинграда. Сотрудники музея сохраняли оставшиеся в зданиях иконы и предметы церковной утвари, а также реставрировали, изучали и воз-



Икона Божией Матери «Одигитрия». Ок. 1497 г. (ГТГ)

вращали после реставрации (или временного хранения) те, что оказались в столичных музейных и научно-реставрационных учреждениях (о формировании и истории иконного собрания КБМЗ см.: *Петрова Н. В.* Собрание иконописи Кирилло-Белозерского музея-заповедника: история формирования, реставрация, изучение // Кириллов: Краевед. альм. Вологда, 2001. Вып. 4. С. 170–181).

Церковная утварь и ризница. В истории церковного убранства и ризницы К. Б. м. отразились периоды его расцвета как «государева богомолия» в XVI–XVII вв. и постепенного ветшания и оскудения в Новое время. Об изъятии и утрате множества древних священных предметов в кон. XVIII – 1-й пол. XIX в. писал архим. Варлаам. Он исследовал не только монастырские документы за 3 века, но и не оставил без внимания известные ему факты передачи древностей из К. Б. м. в др. учреждения. Так, он описывает «2 напрестольные креста» в Александро-Невской лавре, некогда принадлежавшие К. Б. м.: один – из золота, с частицами мощей, украшенный жемчугом и крупного размера драгоценными камнями, другой – в серебряном позолоченном окладе (*Варлаам (Денисов)*. 1859. С. 3, 84. Примеч. 17). На примере собрания

К. Б. м. были сделаны попытки рассказать о монастырских сокровищницах России (*Луцко В. Г.* Художественные сокровища мон-рей России: Проблемы изучения // Мон-ри в жизни России. Калуга; Боровск, 1997. С. 135–144; *Вздорнов Г. И.* Рус. церковные ризницы // Восток–Россия–Запад: мировые религии и искусство. СПб., 2001. С. 39–41; Дионисий в Русском музее. 2002. С. 74–115). Совр. исследования, основанные, как и в сер. XIX в., на обращении к монастырским описям и архивным документам XVIII–XIX вв., к немногим сохранившимся в музейных собраниях памятникам, подтверждают тот факт, что в синодальный период мн. предметы богослужения и церковной утвари из ризницы К. Б. м. были утрачены (*Маясова*. 1989. С. 203–204; *Пивоварова*. 2012; *Она же*. 2013).

В 50-х гг. XIX в. еще сохранялись почти в полном объеме подлинные оклады на иконах местного ряда соборного иконостаса (*Варлаам (Денисов)*. 1859. С. 6–17). По количеству драгоценностей и жемчуга, украшавших местный ряд иконостаса собора в К. Б. м., он не уступал ни иконостасам Троице-Сергиевой лавры, ни, возможно, даже московскому Успенскому собору. По подсчетам архим. Варлаама, на окладе чудотворной иконы Божией Матери, принесенной прп. Кириллом, находилось, не считая серебра, позолоченных деталей, крупных самоцветов, «жемчугу крупного и среднего, кроме мелкого – 2717 зерен» (Там же. С. 7–8); еще в сер. XIX в. количество и качество самоцветов на окладах икон К. Б. м. могло бы составить предмет минералогического исследования. Драгоценными в буквальном смысле были и те небольшие домовые иконы-пядницы, к-рые были вложены в обитель наиболее знатными и состоятельными семействами Московской Руси, занесены в монастырские вкладные книги (напр., во вкладную книгу 1605 г.) и размещались в храмах мон-ря (Там же. С. 3).

Наиболее интересны из всех разнообразных привесов и элементов столь сложного устройства, как драгоценный иконный убор, резные «иконы», геммы (обработанные самоцветы) с изображениями священных лиц и событий НЗ, как правило, визант. происхождения, потому что именно визант. глиптика уна-

следовала и сохранила технологию этого античного ремесла. Вклад подобных предметов в монастырский или иной храм указывал на самый высокий статус почитания, какой только был известен в средние века.

Из описи 1601 г. и др. письменных источников известно ок. полудюжины подобных миниатюрных самоцветных икон, все они находились в качестве привесов на окладах икон (из местного ряда соборного иконостаса и икон в приделе прп. Кирилла) и происходили из вкладов царя Иоанна Васильевича (*Дмитриева, Шаромазов*. 1998. С. 45, 47, 74–75). Вероятно, что из 6 известных по описи 1601 г. резных камней и «аспидных» крестов к сер. XIX в. сохранились только 4, которые подробно описывает архим. Варлаам, указывая цвет, форму и размер камня, а иногда уточняя композицию. Они были использованы для украшения 2 архимандричьих шапок, занимавших 1-е и 2-е места среди др. головных уборов в монастырской ризнице (*Варлаам (Денисов)*. 1859. С. 45, 96. Примеч. 111); судя по подробностям с изображениями 4 святителей: Петра, Алексия, Ионы и Филиппа, митрополитов Московских, шапка была создана во 2-й пол. XVII в. Интересно, что наряду с «грозненскими» камнями 1-я по значению архимандричья шапка была украшена и др. резными камнями, возможно, поздними, рус. работы, не исключено, что они поступили в К. Б. м. после 1601 г. (Там же. С. 45, 83. Примеч. 10). Создать предмет богослужебного облачения, украшения которого не уступали ни красотой, ни древностью, ни ценой патриаршеским, настоятеля мон-ря могло вдохновить именно появление в мон-ре опального патриарха Никона с его богатой ризницей. Из казны патриарха Никона, оставшейся в К. Б. м., происходила т. н. панagia митрополита Петра, небольшая золотая наперсная икона с камеей на ониксе редкой «арочной» формы, представляющей полуфигуру прор. Даниила; панagia в 1678 г. была «взята в Кириллове монастыре, у бывшего патриарха Никона» (до 1918 хранилась в Синодальной ризнице; см.: *Визант. древности*. 2013. С. 40).

В сер. XIX в. на еще одной архимандричьей шапке «из фиолетового бархата» (*Варлаам (Денисов)*. 1859. С. 47) сохранились 2 геммы с иконными образами, в т. ч. камья,

вложенная кнг. Евфросинией Старицкой (Там же. Примеч. 115; *Геронтий (Кургановский)*. 1897. С. 101; опись 1601 упоминает такую икону-гемму у иконы «чудотворца» из иконостаса, называя образ Богородицы «молебной» (*Дмитриева, Шаромазов*. 1998. С. 47), а во вкладной книге 1603 г. на 4-м листе под 1566 г. значится: «Да пречистую положила (кн. Евфросиния) воротную на гроб Кирилу Чудотворцу, вырезана на камени, а во облаче Спасов образ, а камень перелфтъ обложен» (*Варлаам (Денисов)*. 1859. С. 96. Примеч. 113)).

Сохранилась происходящая из К. Б. м. камей «Арх. Михаил» (1-я пол. XV в., ГММК), вырезанная по светло-зеленому непрозрачному камню, напоминающему нефрит; вероятнее всего, она создана греч. мастером, работавшим в Др. Руси в эпоху прп. Андрея Рублёва; оправа в виде серебряной золоченой овальной рамы с жемчугом указывает на то, что камей служила наперсной иконой (*Стерлигова И. А.* Работы греч. резчиков на Руси: К изучению стиля древнерус. мелкой пластики 1-й пол. XV в. // ДРИ. 2012. [Вып.:] Искусство средневеков. Руси и Византии эпохи Андрея Рублева. С. 258. Ил. 16; *Визант. древности*. 2013. Кат. 45. С. 244–245). Архангел, облаченный в доспехи, поднял перед грудью правую руку с мечом, от резкого движения плащ под рукой образовал выразительную узнаваемую складку. Такой образ характерен для сюжета «Явление арх. Михаила Иисусу Навину». Возможно, именно эту камей упоминают составители описи 1601 г. как привес к иконе прор. Иоанна Предтечи из небольшого Деисуса в богатых окладах и с привесами рядом с иконой Божией Матери «Умиление» (еще в более дорогом окладе) на сев. стене придела прп. Кирилла («икона камена, на ней архангил Михаил — явление Иисусу Навину» — *Дмитриева, Шаромазов*. 1998. С. 81). Икона Божией Матери находилась «над дверми, что ходят в соборную церковь к Успению Пречистые Богородицы» (Там же), т. е. на сев. стене мемориального храма основателя мон-ря. Среди ее многообразнейших и драгоценных привесов составители описи 1601 г. упоминают 6 резных икон и крестов, почти все «с мощми». По словам соборных старцев, этот образ, как и иконы небольшого Деисуса, «дал вкла-

ду старец Иасаф Луженово» (Там же. С. 80). Архим. Варлаам приводит подробно надписи о мощах в панагии, вложенной старцем Иоасафом Луженым (Луженовым) в 1590 г., среди которых есть реликвии Новгородских святых («риза Никиты Новгородского чудотворца, риза Иоанна Новгородского чудотворца...», древо на неже Пречистая седела» (видимо, из числа чудес от Тихвинской иконы, напр. явление Пресв. Богородицы Юрьшу. — *Авт.*) (см.: *Варлаам (Денисов)*. 1859. С. 48; о др. его вкладках см.: Там же. С. 96. Примеч. 113–115); сама панагия также признана памятником новгородского серебрodelия, см.: *Декоративно-прикладное искусство*. 2008. № 590). Не исключено, что старец Иоасаф происходил из Новгорода. Эти сведения о ризнице К. Б. м. показывают, что, хотя, как правило, резные камни происходили из царской казны, подобные редкости находились и во владении представителей различных знатных родов.

К числу таких же загадочных произведений, происходящих из К. Б. м., относится визант. литик в рус. оправе с образом Божией Матери «Воплощение» (литик XV в., оправа XVI в., ГММК; см.: *Визант. древности*. 2013. Кат. 56. С. 263).

Связи с Новгородской землей для К. Б. м. были в XVI в. очень важны: на средства Пимена, архиеп. Новгородского (1552–1570), был сделан оклад на чудотворную икону Божией Матери, принесенную прп. Кириллом (1565, *Дмитриева, Шаромазов*. 1998. С. 42–45; *Варлаам (Денисов)*. 1859. С. 8, 87. Примеч. 25). Драгоценные оклады имели иконы, принадлежавшие и поставленные в монастырские храмы родственниками царя, князьями Старицкими; еще в сер. XIX в. на них сохранялись оригинальные самоцветы древней отделки, описанные архим. Варлаамом (*Варлаам (Денисов)*. 1859. С. 13–14).

Среди икон-панегий, украшавших иконы монастырских храмов, были резные на кости. Подобные иконы и кресты часто составляли предметы личного благочестия монахов, являлись произведениями монастырских ремесел. В К. Б. м. после строительства церкви над гробом прп. Кирилла к одной из икон в этом храме, своего рода мемориальном комплексе, был приложен резной крест с изображениями праздников, «что носил

чудотворец Кирилл» (не сохр., см.: *Никольский*. 1897. С. 156; *Дмитриева, Шаромазов*. 1998. С. 79, 272). Резные иконы в дорогих оправках были приложены к местным иконам, напр. образ Благовещения Пресв. Богородицы в золотой сканой оправе с жемчугом и самоцветами при иконе Божией Матери «Неопалимая Купина» из придела прп. Кирилла (*Дмитриева, Шаромазов*. 1998. С. 73; *Варлаам (Денисов)*. 1859. С. 15–16); икона «резь на синологе» (дерево юж. породы) с изображением мн. святых в серебряном золоченом сканом окладе у иконы прп. Кирилла, с житием (нач. XVI в.) (*Дмитриева, Шаромазов*. 1998. С. 47; *Варлаам (Дени-*



Крест с избранными святыми.
Сер. XVII в. (КБМЗ)

сов). 1859. С. 16); «крест синалойной, а на нем Распятие Христово и иные многие святыя...», приложенный старцем Пасием (Ананьиним?) к серебряной цате на окладе иконы прп. Кирилла, списка «с живописного образа» из придела над гробом святого (*Варлаам (Денисов)*. 1859. С. 14–15; *Дмитриева, Шаромазов*. 1998. С. 74–75). В описи 1601 г. отмечено, что у иконы «Умиление», с праздниками и прп. Кириллом на полях, находившейся по левую сторону царских дверей в придельной ц. прп. Кирилла, на окладе была подвешена «икона резь на кости» в серебряном сканом золоченом окладе, с жемчугом и камнями; рядом находилась еще одна икона «с мощми, а в ней камень хрусталь», к-рая также имела серебряный золоченый сканый с эмалью оклад, с жемчугом и камнями; этот образ по «сказке старцев соборных» был «взят... у старца у Олександра у Сертякина на Москве» (старец Александр (Сер-



тякин) был строителем монастыря в 1582–1583 гг.; не исключено, что 2 наперсные иконы, в т. ч. с мощами, были семейными святынями (*Дмитриева, Шаромазов. 1998. С. 76–77*). О том, как много личных святынь из одной только государевой казны в виде небольших наперсных икон было отдано в обитель прп. Кирилла и помещено возле места его упокоения, известно из описи 1601 г. иконостаса придельной мемориальной церкви преподобного. К каждому «образу» из деисусного чина была приложена отдельная икона, резанная на камне, на «синологе» или просто дереве, на кости или раковине с изображением и в драгоценной оправе (Там же. С. 84–85). Резные иконы из К. Б. м. в окладах, пожертвованные на поминание семей Ф. Супонева и Ф. Карпова, сохранились в собрании ГРМ с парными образами св. врачей Космы и Дамиана и св. князей Бориса и Глеба (1569, ГРМ; упом. по описям XVII в. в киоте в пядничном ряду соборного иконостаса, см.: *Никольский. 1897. С. 160*; воспроизведение см.: 1000-летие русской худож. культуры. 1988. Кат. 299. С. 215, 391; Русские мон-ри. 1997. С. 41). Распространенным видом предмета личного благочестия для вложения в мон-рь, в т. ч. в К. Б. м., были резные или иконные складни в драгоценных оправках-окладах с живописью на внешних створках. Напр., в К. Б. м. хранилась новгородская по происхождению икона-складень в сканом окладе с образами Деисуса на внутренних сторонах-створках, с образом серафима перед вратами рая и Благоразумного разбойника — на внешних (ГРМ; см.: Русские мон-ри. 1997. С. 40; Декоративно-прикладное искусство Вел. Новгорода. 2008. Кат. 236. С. 482–483). Сохранились резные складни, напр. с изображениями «Св. Троицы» и «Рождества Пресв. Богородицы» внутри складня и образом ангела-хранителя на верхней створке — вклад архиеп. Евфимия Ростовского 80-х гг. XVI в. в сканом серебряном окладе с эмалью (КБМЗ). Резные кресты в казне мон-ря, вложенные неизвестными вкладчиками, уже по описи 1601 г. исчислялись сотнями (*Дмитриева, Шаромазов. 1998. С. 165–166*). Резьба по дереву и кости была предметом монастырского ремесла с XVI в., служила стабильной статьей дохода обители и источником даров, пред-

назначенных для подношений важным чиновникам, богомольцам и паломникам. Монастырские резчики (возможно, нанятые мастера) создавали предметы обихода (чары, ложки, предметы посуды) и иконы. Не исключено, что к чтимой иконе К. Б. м. восходит резная деревянная икона с образом прп. Кирилла перед Богоматерью с Младенцем на престоле, в XVIII в. уже почитавшаяся в старообрядческой общине (ныне в ГРМ); сохранился резной крест с Распятием, Деисусом и святыми в серебряном сканом окладе, использовавшийся как напрестольный (ГРМ; Русские мон-ри. 1997. С. 41, см. также: *Плешанова И. И. Работы кирилловских резчиков в собр. ГРМ // ДРИ. 1989. [Вып.:] Худож. памятники Рус. Севера. С. 232–242; Лелекова. 1989; Петрова Л. Л. Ремесла и промыслы крестьян Кирилловского у. // Кириллов: Ист.-краевед. альм. Вологда, 1994. Вып. 1. С. 118–120*).

У икон прп. Кирилла было немало золотых царских даров: напр., к иконе-списку «з живописново образа», на к-рой святой изображен в рост, среди проч. был изображен крест из золота с Распятием Христовым «а на другой стороне креста архангел Гавриил»; еще одна икона прп. Кирилла «в деянье», находившаяся на сев. стене «против чудотворцова гроба» среди местных икон, имела также 3 драгоценных золотых и серебряных креста, а также золотую «икону» с изображением Распятия Христа в технике черни и фигурой свт. Николая Чудотворца на обороте; из золота были также 3 запоны (декоративные пластинки) с камнями; по словам старца Леонида, «те кресты, и икона и запоны, и чепь царские дачи» (*Дмитриева, Шаромазов. 1998. С. 83*); оклад на икону также был сделан в Москве на пожалование царя Иоанна Васильевича. Золотой крест «с мощми» на иконе Божией Матери «Одигитрия», стоявшей слева от царских врат в соборе, по сведениям монастырских документов, был также вкладом инокини Евфросинии (кнг. Старицкой) (ок. 1566; см.: Там же. С. 51). Кресты из золота и серебра с мощами хранились в ризнице (Там же. С. 136–138).

Уже с 1-й пол. XV в. в мон-ре были напрестольные Евангелия в драгоценных окладах: серебряный сканый оклад с медальонами, представлявшими на эмалевом фоне литые ком-



Оклад Христофорова Евангелия.
1448 г. (ГРМ)

позиции «Распятия Господня с предстоящими», образы евангелистов, «Св. Троицу», Божию Матерь «Воплощение» (ок. 1448), и добавлением 2 пластин с образами прп. Кирилла и прп. Сергия Радонежского (видимо, при поновлении оклада ок. 1533), сохранился на Христофоровом Евангелии (ГРМ; см.: *Макаренко. 1914. Рис. 21. С. 52–53; Корнилов. 1963; Русские мон-ри. 1997. С. 42*). Евангелие из собрания КБМЗ имеет оклад с накладными литыми фигурками Деисуса, евангелистов и святых (в киотах и по пояс) XV–XVI вв., к-рый некогда предназначался для рукописи, выполненной Исааком Собакой (ныне в ГИМ, № 103799/2; см.: *Петрова Н. В., Пуцко В. Г. Серебряный оклад Евангелия Кирилло-Белозерского мон-ря // Кириллов: Краевед. альм. 2003. Вып. 5. С. 197–209*).

В 30–40-х гг. XVI в. оклады изготавливались для большого числа икон одновременно. Тогда образы в иконостасе получили драгоценные оклады и некоторые из них сохранились на иконах деисусного и праздничного рядов, а также известны из надписей на оборотных сторонах икон, отмеченных в монастырских документах. Их заказчиками были свт. Иоасаф, митр. Московский, Ростовский архиеп. Досифей для большей части икон Деисуса, В. М. Воронцов, М. Вислов, И. И. Хабаров (*Дмитриева, Шаромазов. 1998. С. 240–241*). Оклады для икон были изготовлены на средства Ф. С. Воронцова («Св. Троица» (до 1546), венцы на деяниях иконы прп. Кирилла в главном иконостасе собора (нач. XVI в.)), М. Коровая («Хвалите Господа с небес» и «О Тебе радуется» (до 1563)). Много драгоценностей



и средств для иконных окладов поступило из казны царей Иоанна IV Васильевича и Феодора Иоанновича. На средства царской казны были сделаны царские врата для собора в серебряном золоченом окладе, привезенные в кон. XVI в. старцем Леонидом (Ширшовым) из Москвы (*Никольский*. 1897. С. 153–154).

В настоятельство игум. Матфея был создан новый оклад (с использованием украшений от инокинь-старлиц Горицкого мон-ря, 1612, не сохр.) на чудотворную икону Божией Матери, принесенную прп. Кириллом (известен по снимку И. Ф. Барщевского); в 1614 г. — новый оклад на икону прп. Кирилла «письма Дионисия Глушицкого» (*Варлаам (Денисов)*. 1859. С. 9; *Дмитриева, Шаромазов*. 1998. С. 156); при этом же настоятеле в 1600 г. было переделано ста-



Рождество прп. Кирилла;
Воздвижение креста
на месте основания
Кирилло-Белозерского мон-ря.
Фрагмент киота иконы
«Прп. Кирилл Белозерский». 1614 г.
Иконописец Никита Ермолов
(КБМЗ)

рое кадило, пожертвованное в 1544 г. кн. Д. Ф. Палецким, о чем была сделана памятная надпись (*Варлаам (Денисов)*. 1859. С. 37). Окладами в 30–40-х гг. XVII в. украшали старые и новые иконы для местного ряда. Мастером московской Серебряной палаты был сделан новый оклад, напр.



Праотец Мелхиседек.
Икона. 1630 г.
Иконописец Ждан Деметьев
(КБМЗ)

на икону Божией Матери «Неопалимая Купина» сер. — 2-й пол. XVI в.

К сер. XIX в. все иконы в иконостасе собора еще сохраняли свои оклады, архим. Варлаам указывает 16 икон праздников в 3-м ярусе, в Деисусе 14 икон «ангелов, апостолов и святителей», в 5-м ярусе «Образ Бога Отца с Превечным Сыном и 16 икон праотцев — все в серебряных басменных окладах с такими же венцами, а нек-рые с венцами чеканными и такими же цатами» (Там же. С. 15). На древних иконах меняли драгоценные оклады. В 1830 г., очевидно, был сделан новый оклад для иконы «Успение Пресв. Богородицы» «письма прп. Дионисия Глушицкого», для чего, возможно, были использованы фрагменты старого оклада, поскольку, по замечанию архим. Варлаама, из древних украшений иконы остался один только оклад на полях, а на фигуры Спасителя и Богоматери «вновь наложены серебряные белые ризы и такие же венцы на 10 ликах» (Там же. С. 13). «Цельная серебряная риза, сделанная из серебра снятого с ветхих церковных дверей» была выполнена на изображении прп. Кирилла в рост на иконе из придельной со-

борной церкви (Там же. С. 15, 89, Примеч. 43). В 1856 г. по воле архим. Варлаама с использованием приложенных им драгоценных камней была украшена новой серебряной ризой работы вологодского мастера И. М. Зуева икона тронного Христа Вседержителя из Введенской ц. (Там же. С. 17–18; оклад сохр. в КБМЗ; см.: *Петрова Л. Л., Петрова Н. В., Никанорова*. 2003. С. 87); тот же мастер делал памятную серебряную «дощечку» на местную икону Успения Пресв. Богородицы «Рублева письма» (*Лелекова*. 1988. С. 48). О бережном собирании древних драгоценностей после 1830 г. свидетельствуют 2 предмета, описанные архим. Варлаамом в числе монастырских сокровищ. Это крест из «венис» (средневек. термин для обозначения красных самоцветов, как правило, гранатов) и крест из голубых «яхонтов» (сапфиров), в каждом ок. 30 камней, к-рые были сняты с древних икон; оба, по словам архим. Варлаама, «знатоками признаются за драгоценность весьма редкую» (*Варлаам (Денисов)*. 1859. С. 52); судьба этих предметов неизвестна.

Благодаря вкладам, в т. ч. частным, среди богослужебной утвари обители были золотые сосуды, что также приравнивало монастырский собор к наиважнейшим храмам страны. Во время посещения обители в 1567 г. царем Иоанном IV и царской семьей был вложен набор золотых сосудов — потир, дискос, «звезда, копьё, лжица» (*Дмитриева, Шаромазов*. 1998. С. 155; Т. И. Шаблова предположила, что этот вклад имел мемориальное значение, был призван почтить память первой царицы, Анастасии Романовны; см.: Там же. С. 263). От этого набора в сер. XIX в. сохранились потир и дискос, а звезда, оказавшаяся серебряной, была продана в 1830 г., судьба копьё неизвестна. Золотой потир имел гладкую чашу с изображениями в кругах Деисуса и 8-конечного креста, по краю чаши была сделана резная надпись: «Пиите от нея вси...»; на днище дискоса была изображена композиция «Литургия в небесных сферах» (*Варлаам (Денисов)*. 1859. С. 31). Еще один золотой потир был вложен архиеп. Полоцким Афанасием, бывш. постриженником К. Б. м., который удалился сюда на покой в 1568 г. и здесь скончался (*Дмитриева, Шаромазов*. 1998. С. 155). Его описание сер. XIX в.



позволяет судить о нек-рых особенностях отделки предметов. Так, круглые медальоны с поясным Деисусом имели окантовку «с головками разных животных», а поддон был дополнен в 1629 г. и украшен рельефными композициями Страстного цикла (*Варлаам (Денисов)*. 1859. С. 31, 82. Примеч. 93). Уже в 1-й пол. XV в. как признание московскими или удельными князьями заслуг прп. Кирилла в мон-рь были переданы 2 серебряные, золоченые панагии с изображениями на лицевой стороне (обе ныне в ГММК): одна, видимо, более ранняя с композицией «Вознесения» на лицевой стороне и орнаментом на обороте и полях (по описи 1601 г. см.: *Дмитриева, Шаромазов*. 1998. С. 138; упоминания и публикации см.: *Макаренко*. 1914. Рис. 23; *Николаева Т. В.* Древнерус. мелкая пластика XI–XVI вв. М., 1968. Коммент. № 49 (с датировкой кон. XV в.); *Орлова*. 1997. С. 148–152); другая — с группой из круглых медальонов с образом Спасителя (в центре) и евангелистов (по сторонам) на лицевой стороне и орнаментом по краям и на обороте (*Качалова И. Я., Маясова Н. А., Щенникова Л. А.* Благовещенский собор Моск. Кремля: К 500-летию уникального памятника рус. худож. культуры. М., 1990. Ил. 257, 258; *Орлова*. 1997. С. 152–153). Подобные панагии предназначались для «богородичного» хлеба (*Варлаам (Денисов)*. 1859. С. 50); ажурная резьба с орнаментальным узором, в нижней части окружности панагии орнаментальный «лепесток» и его форма позволили исследователям отнести их к особой группе панагий, созданных в Москве на рубеже XIV и XV вв. или нач. XV в. под влиянием золотоордынской тюреттики (1000-летие рус. худож. культуры. 1988. Кат. 294. С. 212, 390; об орнаменте и типологии см.: *Орлова*. 1997). В описи 1601 г. перечисляются служебные сосуды из серебра, блюда и чаши, служившие для «чаши» Пречистой Богородицы «по вся дни», или «по празднике», или для «Предотечевой доры» (*Дмитриева, Шаромазов*. 1998. С. 155–156); а также специальная утварь, связанная с почитанием чудотворных икон и гроба чудотворца — 2 блюда, одно с подписью: «Блюдо Пречистыя Богородицы и Преподобного отца нашего Кирилла Чудотворца», с резной композицией «Крещение» и тропарем празд-

нику (см.: *Варлаам (Денисов)*. 1859. С. 38–39). Из последующих пожертвований архим. Варлаам отметил литургический набор, подаренный имп. Анной Иоанновной в 1732 г., от которого сохранились потир и дискос (КБМЗ), ковчеги для Св. даров, дароносицу и кадило, вложенные в 1678 г. слугой кн. И. Воротынского Никитой Недликовым, круглую чарку — вклад дьяка Никифора Шипулина (Там же. С. 32–37; публикации см.: *Петрова Л. Л., Петрова Н. В., Никанорова*. 2003. С. 84–85). Вложенные в мон-рь драгоценные предметы получали, как это часто бывало, новую функцию, напр. серебряная чарка с золоченым орлом в медальоне на дне и чеканными надписями поучительного свойства (об истинной любви как золотом сосуде), подаренная женой стольника И. В. Олферьева, Вассой, в 1680 г. (КБМЗ), служила ковшичком для теплоты (*Варлаам (Денисов)*. 1859. С. 33; *Петрова Л. Л., Петрова Н. В., Никанорова*. 2003. С. 84). Зачастую от одного семейства или вкладчика поступали неск. разнообразных предметов. Так, вкладом стольника Олферьева служили 2 серебряные лампы 1636 и 1643 гг., в т. ч. на поминовение дочери — младенца Феодосии (*Варлаам (Денисов)*. 1859. С. 41; *Шурина Е. Г.* Серебряные лампы сер. XVII в. Кирилло-Белозерского мон-ря // *Кириллов: Краевед. альм.* 2003. Вып. 5. С. 217–222), и запрестольный крест 1651 г. (КБМЗ), «деревянный, осмиконечный, со всех сторон обитый тонким белым серебром, с передней стороны — чеканное серебряное Распятие, по деревьям, продольному и 3 поперечным, с обеих сторон 93 из тонкого серебра позолоченные дробницы с резными изображениями праздников, страстей Господних и ликов св. угодников, надпись над рукояткою в серебре резана» (в расцете на совр. меры длины ок. 150×100 см; см.: *Варлаам (Денисов)*. 1859. С. 22; в кон. XIX в. находился за алтарем придела во имя прп. Кирилла — *Геронтий (Кургановский)*. 1897. С. 61, с датой 1646 г. см.: *Художественное серебро XV — нач. XX в. в собр. КБМЗ*. 2013); в 1675 г. жена стольника Васса вложила в монастырь архимандричью шапку (*Варлаам (Денисов)*. 1859. С. 46).

Уже в нач. XX в. поклонники старины сетовали, что «трудно ныне представить... какой художествен-

ной сокровищницей обладал монастырь до конца XVII в., имея столь богатую ризницу, если современная нам есть лишь жалкие остатки прежней» (*Макаренко*. 1914. С. 40). У посетителей музея в 30-х гг. XX в. монастырское собрание также оставляло впечатление «жалости»: «разрозненные, случайные вещи третьестепенного значения, оставшиеся от некогда богатейшего собрания» (*Тарабукин*. 1991. С. 349). Наиболее древние драгоценные предметы (оклады богослужебных книг, панагии, наперсные иконы) сохранились в собраниях музеев Московского Кремля и ГРМ. Сложившаяся коллекция драгоценных металлов КБМЗ, прежде всего серебра, тем не менее включает произведения всех эпох существования мон-ря, а также из окрестных церквей г. Кириллова, Ферапонтова мон-ря и близлежащих селений (Художественное серебро XV — нач. XX в. в собр. КБМЗ. 2013), реставрация и изучение к-рых расширяют представления о развитии малых искусств в окрестностях К. Б. м., его связях с местными и столичными художественными центрами.

К сер. XIX в. количество жемчуга на иконных окладах, предметах церковного убранства, ризах и шитых предметах утвари уже ничем не напоминало описи монастырского имущества XVII в. Архим. Варлаам признавал, что «жемчужной ризницы» в К. Б. м. не сохранилось, за исключением ризы с оплечьем из малинового гладкого бархата, низанного жемчугом и камнями; вероятно, оплечье не было древним ни по материалу, ни по расположению, узору из жемчуга и самоцветов, поскольку драгоценности были составлены в узор из неск. заключенных друг в друга крестов, увенчанных короной (*Варлаам (Денисов)*. 1859. С. 43). Однако уже с эпохи царя Иоанна IV Васильевича в мон-рь поступали облачения, не знавшие себе равных ни по стоимости, ни по степени отделки. Из вкладных книг мон-ря известно о полном наборе служебных облачений на игумена и диакона из белой золотой камки «сажены жемчугом с камением, сяхонты и с ыным камением, кресты и дробницы золоты, цена всему тому 6000 р.» (Кир.-Бел. 78/1317. Л. 20 об.). По предположению Шабловой, столь ценный вклад был сделан незадолго до смерти царя (*Дмитриева, Шаромазов*. 1998. С. 262); в описи 1601 г. часть



облачений из набора уже была рознонена, а царским пожалованием названы лишь «ризы болшие камка бела, круги золотные» и «стихарь дьяконской камка золотная», украшенные жемчугом, самоцветами и дробницами (Там же. С. 139). Среди вкладчиков дорогих риз и предметов служебных облачений составители описи 1601 г. указывают также архиеп. Афанасия Суздальского (он же — архиепископ Полоцкий), кн. И. Сицкого («Судцково»), кн. Ф. Трубецкого, кн. П. Щенятева, вдову кн. В. Воротынского, боярина Д. И. Годунова (Там же. С. 139, 140, 142, 145, 146, 148). Мн. ризы были уже тогда ветхими.

С «жемчужной ризницей» К. Б. м. могло сравниться только хранилище лицевого и орнаментального шитья. К 1601 г. у всех почитаемых древнейших икон были шитые лицевые и украшенные дробницами, жемчугом пелены: икона Божией Матери, с к-рой из Москвы пришел прп. Кирилл, имела 3 шитые пелены без лицевых изображений, но с жемчугом и дробницами; к древнейшей храмовой иконе «Успение Пресв. Богородицы» прилагались 3 украшенные пелены — 2 лицевые (сохр. одна из них, «Успение Пресв. Богородицы с Нерукотворным образом Спасителя, с апостолами», каймы — 2-я пол. XV в., средник — кон. XV в., ГРМ; см.: Лихачева. 1980. С. 6–7. Кат. 9; «Пречистому образу Твоему поклоняемся...». 1995. Кат. 161. С. 259 (автор описания — Л. Д. Лихачёва); Иванова. 2011. С. 10; А. С. Петров датирует средник нач. XVI в.; он сопоставляет памятник с описью не только 1601 г., но и 1668 г. и предполагает, что свой совр. вид эта пелена обрела лишь после 1668; см.: Петров. 2008. С. 51, 69, 95–96; см. также: Прил.: Древнерус. пелены XV–XVI вв.: Кат. 9); на 3-й «в кресте на дробницах выбиваны святые», жемчужная обнизь была приложена царицей Анастасией Романовной (не сохр., о прикладе см.: Дмитриева, Шаромазов. 1998. С. 45). Возможно, ок. 1548 г. для иконопортрета основателя монастыря «письма прп. Дионисия Глушицкого» были изготовлены золотой оклад и саженная жемчугом лицевая пелена. Иконография Успения Пресв. Богородицы, повторявшаяся в композиции неск. храмовых икон, становится для обители в XVI в. настолько важным изображением, что ее шитый вариант помещают на оп-

лечье игуменских риз: «Шит золотом и серебром образ Успение Пречистыя Богородицы со апостолами. Зделаны ново при игумене Иоасафе» (Там же. С. 140).

Лицевое шитье XV–XVII вв., сохранившееся от храмового убранства К. Б. м., прекрасно иллюстрирует расцвет этого вида искусства. Н. А. Маясовой удалось выявить ок-



Прп. Кирилл Белозерский.
Покров. 1514 г.
Мастерская
вел. кнг. Соломонии Сабуровой
(ГРМ)

60 произведений лицевого шитья, связанных с этим мон-рем, из них половина принадлежит отличавшимся друг от друга мастерским шитья — «светлицам» знатных заказчиц и вышивальщиц. Большинство икон в 2 храмах, соборе и приделе над гробом прп. Кирилла, были украшены неск. лицевыми пеленами, особенно иконы с изображением прп. Кирилла. Сохранившиеся из них были лучшими произведениями своей эпохи. Пелену для иконы прп. Кирилла «с деянием» нач. XVI в. (ГРМ), как считают исследователи, знаменит мастер, принадлежавший к той же художественной традиции, что и создатель иконы. Маясова высказала предположение, что пелена была шита в мастерской вел. кнг. Соломонии и связана с «молением о чадородии», на что указывает нали-

чие среди клейм сцены исцеления от бесплодия четы князей Белевских, так же как и на иконе (Маясова. 1971. С. 26; Она же. 1989. С. 209–210). Петров обратил внимание, что «на пелене появляется сцена рождения Кирилла, в которой повторяются основы композиции Рождества Богоматери или Иоанна Предтечи» (Петров. 2008. С. 118–119. Кат. 19); он считает, что пелена могла быть создана по заказу вел. кн. Василия III и его супруги, вложивших в 1514 г. в мон-рь шитый покров с образом прп. Кирилла (ГРМ; см.: Лихачева. 1980. Кат. 24; Русские мон-ри. 1997. С. 44). У этой же иконы была еще одна лицевая пелена, возможно более древняя, на к-рой был изображен лишь преподобный, без к.-л. композиций жития или деяний (Дмитриева, Шаромазов. 1998. С. 47; Петров. 2008. С. 72). К иконе прп. Кирилла «письма прп. Дионисия Глушицкого» в 1548 г. была приложена лицевая жемчужная пелена с изображением святого в среднике, точно повторявшим образ святого на иконе, и с орнаментально шитыми полями, на которых располагались лицевые дробницы (Русские мон-ри. 1997. С. 45). Облик и манера украшения этой пелены оказали влияние на декор последующих пелен; в описи 1601 г. отмечена пелена при иконе прп. Кирилла «з живописново образа» (из придельного иконостаса), на к-рой в центре было изображение преподобного, а на каймах «круги шиты серебром, в кругех дробницы серебряны, золочены, на них святые» (Дмитриева, Шаромазов. 1998. С. 75). Пелена была вкладом инокини Софии (Голицыной) († 1625), в миру жены кн. И. И. Голицына (1598, КБМЗ; см.: Маясова. 1989. С. 219–220; Петрова Л. Л., Петрова Н. В., Никанорова. 2003. С. 60; Петров. 2008. Кат. 80). Ветшавшие лицевые пелены, прежде всего с образом прп. Кирилла, переносили из собора (от местных икон или от его гроба) в др. церкви, напр. в ц. вел. кн. Владимира. Здесь под местным образом Божией Матери «Одигитрия» была пелена «вышит образ Кирилла чудотворца... старое строение» (Дмитриева, Шаромазов. 1998. С. 99; Петров. 2008. С. 78). Повторение на шитых пеленах изводов тех икон, для к-рых они были предназначены, явствует не только в случае с иконами прп. Кирилла. Для иконы «Св. Троица» из иконостаса собора была изготовлена как празд-

ничная пелена с изображением Св. Троицы, так и «пелена всedневная, на ней шиты праздники Владычни золотом и серебром» (Дмитриева, Шаромазов. 1998. С. 52; Петров. 2008. С. 74).

К произведениям, выполненным в московских мастерских, принадлежат мн. сохранившиеся расшитые служебные предметы и детали икононого убранства: видимо, древнейшая плащаница-«воздух» из К. Б. м. (1-я пол.—сер. XV в., ГРМ; см.: Дмитриева, Шаромазов. 1998. С. 151, 262), по



стилю, композиционным и иконографическим особенностям близкая к древнейшим русским плащаницам, напр. к т. н. голубой плащанице из Троице-Сергиева мон-ря; 2 пелены (согласно описи 1601 г., «плащаницы», см.: Там же. С. 152, 262), идентичные по стилю изображений и вязи надписей — «Преображение, с праздниками» и «Пресв. Богородица Непопалимая Купина, со святителями и преподобными» (обе — посл. четв. XV в., ГРМ), одни из лучших произведений шитья эпохи Дионисия (подробнее см.: Лихачева. 1980. Кат. 21; Маясова. 1989. С. 203; Русские мон-ри. 1997. С. 48; Byzantium. 2004. Cat. 199. P. 330–332; Петров. 2008. Кат. 86). К той же группе принадлежат пелена «Успение Пресв. Богородицы» XVI в. с использованием шитых кайм XV в. (ГРМ), покров «Прп. Антоний Печерский» XVI в. — вклад Льва Вокшерина (публ. фрагмента см.: Макаренко. 1914. Табл. 2; о нем см.: Маясова. 1989. С. 207–209; Дмитриева, Шаромазов. 1998. С. 152, 262–263). К кон. XVI в. относятся произведения столичных мастерских: покров на гробницу прп. Ки-

рилла, шитый последней женой царя Иоанна IV Марией Нагой (по фотографии С. М. Прокудина-Горского; см. также: Маясова. 1989. С. 211–212); в мастерской царицы Ирины Годуновой изготовлена пелена «Вмц. Ирина» (ГРМ; см.: Лихачева. 1980. Кат. 84. С. 75; Маясова. 1989. С. 212; Петрова Л. Л., Петрова Н. В., Никанорова. 2003. С. 59; Русские мон-ри. 1997. С. 46).

Многие из сохранившихся лицевых произведений были выполнены в «светлице» кнг. Евфросинии Старицкой, ставшей инокиней основанного ею Воскресенского Горицкого монастыря. Эти вклады в 1565–1566 гг., когда инокиня Евдокия приходила на богомолье в К. Б. м.

*Преображение Господне.
Пелена. 2-я пол. XV в. (ГРМ)*

В 1565 г. она вложила плащаницу с композицией «Успение Пресв. Богородицы» (ГРМ; см.: Лихачева. 1980. Кат. 67; Маясова. 1989. С. 213–214; Петров. 2008. С. 88), одно из лучших произведений шитья той эпохи, отображающих своеобразный пластичный, монументальный стиль, близкий к новгородскому искусству сер. XVI в., который был признан об-



*Видение св. Иоанна Богослова.
Хоругвь. 1566 г.
(ГРМ)*

разцовым уже современниками. По образцу этой плащаницы создавались воздухи в эпоху Бориса Годунова (Варлаам (Денисов). 1859. С. 54. Примеч. 129; Маясова. 1989. С. 214.

Примеч. 74; Дмитриева, Шаромазов. 1998. С. 151). Из этой же мастерской происходит «воздух Оупение Пречистые меньшей», созданный, по мнению Маясовой, в 50-х гг. XVI в., не позднее 1563 г. вложенный в К. Б. м. и сохранившийся в собрании гр. А. С. Уварова как иконная пелена (ныне в ГИМ; см.: Маясова. 1989. С. 214; Петров. 2008. Кат. 52. С. 126–127). Пелены с различными сюжетами из той же мастерской: «Богоматерь Петровская», позднее в собрании гр. Уварова, ныне в ГИМ (Маясова. 1989. С. 217; Петров. 2008. С. 127. Кат. 51); «Спас Великий Архирей» (ок. 1565, КБМЗ; служила некогда хоругвью, см.: Варлаам (Денисов). 1859. С. 23; Силкин А. В. Двусторонняя хоругвь из Кирилло-Белозерского монастыря // ДРИ. 1985. [Вып.:] Исследование и реставрация. С. 80–94; Маясова. 1989. С. 214–216); «плащаница» (позднее переделана в хоругвь) с образом «Видение ап. Иоанна Богослова (Апокалипсис)» (1566, ГРМ; см.: Варлаам (Денисов). 1859. С. 24; Лихачева. 1989; Русские мон-ри. 1997. С. 47); покровец «Распятие Господне, с предстоящими», позднее ставший пеленой (Варлаам (Денисов). 1859. С. 60–61; Хлебникова. 1981. С. 450–452). Упоминаются и несохранившиеся произведения, возможно, также созданные в столичных, принадлежавших бывш. удельным князьям «светлицах», напр. покровцы из ц. кн. Владимира, вложенные кнг. Марией Воротынской (Маясова. 1989. С. 225; о вкладышах др. знатных родов см.: Лихачева. 1995).

В XVII в. лицевые произведения поступали в мон-рь и с вкладными надписями: воздухи «Христос, лежащий во гробе», покровцы «Агнец» и «Пресв. Богородица «Знамение» — от кн. И. А. Голицына в 1645 г. по его шурине, кн. Ф. А. Телятевском, погребенном в отдельной церкви; пелена с образами святителей Епифания Кипрского и Феодора Едесского, небесных покровителей покойного, вложенная самим Телятевским в ц. прп. Кирилла (Варлаам (Денисов). 1859. С. 52; Маясова. 1989. С. 221; Петров. 2008. С. 77). С Московского подворья в К. Б. м. был передан воздухи, вложенный в 1644 г. боярином Ф. И. Шереметевым, повторявший извод плащаниц кнг. Старицкой сер. XVI в., но намного более простой в техническом исполнении (Маясова. 1989. С. 221–222; Петрова Л. Л.,

Петрова Н. В., Никанорова. 2003. С. 62). К именным вкладам относятся хоругвь с композицией «Успение Пресв. Богородицы», данная в 1666 г. кнг. Е. Ф. Одоевской (КБМЗ; см.: *Варлаам (Денисов)*. 1859. С. 23; *Маясова*. 1989. С. 222); 2 покрыва на раку прп. Кирилла, в т. ч. вложенный в 1644 г. боярином Шереметевым (КБМЗ; см.: *Маясова*. 1989. С. 223). В семейных «светлицах» были изготовлены произведения, свидетельствующие о развитии иконографии прп. Кирилла и почитании монастыря — лицевая пелена, вложенная боярами Сулешевыми в 1625–1630 гг., с композицией, запечатлевшей «Явление Пресв. Богородицы прп. Кириллу в московском Симоновом монастыре» (Петрова Л. Л., Петрова Н. В., Никанорова. 2003. С. 61).

По обычаю др. древних мон-рей, предметы лицевого шитья в К. Б. м. могли быть уничтожены за ветхостью и непригодностью к богослужению. Но известны случаи, когда фрагменты древних лицевых пелен были использованы для создания и украшения новых произведений, как правило, епитрахилей, более узких по формату, нежели древние пелены-



Прп. Кирилл Белозерский.
Фрагмент стихаря.
Сер. XVI в. (КБМЗ)

основы. Так, на епитрахили XVIII в. сохранились фигурки вмч. Димитрия и вмц. Екатерины с пелены, созданной в кон. XV в. в мастерской вел. кнг. Софии Палеолог; на епитрахили XIX в. — фигуры 2 святителей из композиции «Успение», возможно, с одной из лицевых пелен к чтимой соборной иконе «Успение Пресв. Богородицы» «письма прп. Дионисия Глушицкого», — фигуры свт. Иерофея и свт. Дионисия Ареопажита, 20–40-е гг. XVI в. (обе — ГРМ; см.: *Хлебникова*. 1982. Кат. 5. С. 129–130; *Маясова*. 1989. С. 209, 221; *Петров*. 2008. Кат. 26). Среди таких «новоделов», сохранившихся, напр., в КБМЗ, в процессе реставрации

исследователи обнаруживают фрагменты произведений мастерской князей Старицких сер. XVI в.: на стихарь в XIX в. была нашита полуфигура прп. Кирилла от несохранившегося шитого предмета этой мастерской (*Хлебникова*. 1981. С. 446–447); на оплечье фелони — полуфигура Пресв. Богородицы, склонившейся вполоборота с вытянутыми руками (Там же. С. 448); неск. изображений Пресв. Богородицы — в изводе Петровской иконы Божией Матери на палице XIX в. (Там же. С. 449) и в изводе «Божия Матерь «Одигитрия» на оплечье саккоса (Там же. С. 450).

Лицевые рукописи. С самого начала существования К. Б. м. переписыванию книг в нем уделялось огромное внимание. В XV в. обитель получила достаточно обширную б-ку и к кон. XVI в. обладала значительным книжным собранием. Со времени правления династии Романовых пополнение столичных собраний древними книгами происходило в т. ч. за счет вывоза рукописей из К. Б. м. В XVIII–XIX вв. рукописи и книги поступали в б-ки Троице-Сергиевой лавры, новгородского Софийского собора, Воскресенского Новоиерусалимского монастыря, в Синодальное собрание, а также в частные собрания (гр. Н. П. Румянцева, М. П. Погодина).

Были попытки реконструкции фонда б-ки К. Б. м. (*Дмитриева*. 1968; *Шевченко*. 1998). В наст. время большая часть (1400) рукописей хранится в РНБ, древнейшие и интересные своим художественным оформлением — в ГРМ, отдельные рукописи — в КБМЗ, РГБ, ГИМ (подробнее см.: *Вздорнов Г. И.* Книгописание в Кирилло-Белозерском мон-ре // *Он же*. 1980. С. 127–130). Так, в РНБ в составе приобретенной частной коллекции попал «массивный фолиант Златуста XVI в.» с заставками и инициалами (*Розов*. 1983. С. 277).

Большая часть рукописей, происходящих из К. Б. м., не являются лицевыми, что характерно для монастырской б-ки, но многие украшены орнаментами всех разновидностей: тератологическим, балканским, нео-

византийским, старопечатным (*Враская*. 1983). Наиболее подробно изучена Следованная Псалтирь (XV–XVI вв., РНБ. F.I.738; см.: *Гордиенко, Семячко, Шубаев*. 2011).

В древнейших рукописях украшения присутствуют в виде заставок в тератологическом стиле, напр. в Евангельских чтениях — заставка-«плетенка» (XIV в., РНБ. Кир.-Бел. 1/1. Л. 1 об.) и инициалы; в Требнике XIV — нач. XV в. заставка имеет вид рамки с плетеными наугольниками, наверхиями, ее центр составляют обращенные друг к другу 2 птицы, напоминающие лебедей (РНБ. Кир.-Бел. 5/5. Л. 1 об.). Наиболее совершенный пример тератологии представляет Канонник 1407 г., согласно преданию, принадлежавший прп. Кириллу (ГРМ. Др./гр. 15). Это произведение уже зрелого стиля, в том варианте, когда зоо- и антропоморфные формы не соединяются в хаотичном, ковровом плетении, а образуют рационально построенный и выверенный, архитектурно узнаваемый образ церкви, с куполами, с подчеркнутой осью симметрии, как это характерно для лучших новгородских и среднерус. рукописей 2-й пол.— кон. XIV в. Фронтиспис (Л. 14 об.) украшен орнаментальной композицией в виде 3-купольной церкви, в центре которой оставлена пустая «ниша», предназначенная для живописно исполненной фигуры или композиции — это были пишущие евангелисты (как в Рогожском Евангелии московской рукописи кон. XIV–XV в.) или царь Давид и пророки (как в новгородской Псалтири Иоанна Грозного (*Вздорнов*. 1980. [52]; *Он же*. Феофан Грек: Творческое наследие. М., 1983. С. 261–262)). В виде «плетенки», нанизанной на 2 фигуры, подобные сфинксам, выполнена заставка перед началом «икоса» арх. Михаилу — «творение вселенского патриарха кир Исидора» (*Соловьева*. 1984. С. 220–221; *Русские мон-ри*. 1997. С. 43 (с датой 1408 г.)).

В подражание тератологическому орнаменту исполнена единственная заставка пергаменного Канонника 1422 г., написанного иноком Мартином (буд. прп. Мартином Белозерским) (ГРМ. Др./гр. 14. Л. 6), к-рая представляет собой композицию из плетенок и побегов, окруженную рамкой (*Вздорнов*. 1980. [107]; *Соловьева*. 1984. С. 222), но она не похожа на тот искусный «звериный»



стиль, к-рый был характерен для Канонника прп. Кирилла 1407 г.; письму того же прп. Мартина Бездорного принадлежит Канонник 1-й четв. XV в. (ГИМ. Муз. № 1311; см.: *Вздорнов*. 1980. С. 129 [109]). Две заставки Евангелия-тетр (нач. XV в., ГРМ. Др./гр. 12. Л. 94, 227) сохраняют принципы тератологического стиля, но «звериные» мотивы в них заменены растительными; заставка перед Евангелием от Матфея (Там же. Л. 4) выполнена в балканском стиле: белые, с киноварным тонким рисунком, вписанные друг в друга круги по желтому или синему фону; сочетание декоративных элементов в разных стилях И. Д. Соловьёва характеризует как признак переходного периода в искусстве книжной иллюминации (*Соловьёва*. 1984. С. 222).

Об искусстве мастеров-книгописцев, украшавших рукопись хотя бы только киноварными инициалами, свидетельствует рукопись Слов огласительных прп. Феодора Студита (1417, РГБ. Ф. 178. Муз. № 8460). Тонкие буквицы многообразны по формам, демонстрируют безграничную фантазию средневеков. мастера-орнаментатора: инициал О может иметь вид растущих из центра 2 стеблей, завивающихся вокруг 5-лепесткового «стержня»; вид квадрата со скругленными углами, крестообразного внутри, наполненного листьями-завитками; вид квадрифолия, с листьями-завитками, загнутыми внутрь (Там же. Л. 2, 76 об., 152 об.; см.: *Вздорнов*. 1980. [104]).

Из лицевых рукописей К. Б. м. наибольший интерес представляют крупноформатные напрестольные Евангелие (ГРМ. Др./гр. 9) и Апостол (ГРМ. Др./гр. 20), созданные в 1-й четв. XV в. одним из лучших живописцев своего времени. Г. И. Вздорнов полагает, основываясь на художественных особенностях миниатюр, что их вкладчиком был кн. Андрей Дмитриевич Можайский, младший сын вел. кн. Дмитрия Иоанновича Донского, живший в Москве, где они и были созданы до 1423 г. (*Вздорнов*. 1980. С. 111. [68]; *Соловьёва*. 1984. С. 224–227). Миниатюры из Апостола, датруемые 10-ми гг. XV в., демонстрируют лучшие качества художественного стиля, распространенного в московском искусстве эпохи Андрея Рублёва (при этом исследователи отмечают начинающуюся стан-

дартизацию в приемах и трактовке образов как признак завершения большого стиля — *Вздорнов*. 1980. С. 128 [68]). Образы евангелистов и апостолов сохраняют близкую связь с визант. подлинником, напр., в совершенном, простом и изящном рисунке фигур, правильных пропорциях ликов и тел, разделке ландшафта, формах архитектуры, пластичности ее написания, сложных архитектурных мотивах: крытый портик-навес над фигурой ап. Павла (ГРМ. Др./гр. 20. Ненумерованный лист между листами 97 и 98), написанный с правильными перспективными сокращениями, нетипичными для древнерус. искусства и напоминающими византизирующие памятники рубежа XIV и XV вв. (аналогичный портик-навес над фигурой ап. Марка в молдав. Четвероевангелии 1429 г. из Бодлианской б-ки в Оксфорде: *Diringer D. The Illuminated Book*. N. Y., 1967². Pl. II — *Вздорнов*. 1980. [68]). Миниатюры из Апостола исследователи рассматривают как стилистические аналоги лучшим произведениям эпохи Андрея Рублёва (*Смирнова*. 1997. С. 186, 188; *Осташенко*. 2002. С. 326; *Попов*. 2002. С. 17, 23–24; *Яковлева*. 2003. С. 132, 140–141, 147). Нек-рые образы отличаются неординарными иконографическими качествами, напр., пишущий ап. Иоанн Богослов изображен сидящим на фоне пещеры, но без ап. Прохора (ГРМ. Др./гр. 20. Ненумерованный лист между листами 83 и 84; см. также: *Ророва*. 1984. Abb. 41; Русские мон-ри. 1997. С. 43; *Byzantium*. 2004. Cat. 167. P. 282–283; еще опубликованы ненумерованные листы между листами 93 и 94 («Ап. Иуда»), между листами 63 и 64 («Ап. Иаков»): *Вздорнов*. 1980. [68]; *Ророва*. 1984. Abb. 40; *Попов*. 2002. Ил. 15–16). Заставки перечисленных рукописей 1-й четв. XV в. выполнены в неовизант. стиле: геометрические и растительные узоры заключены в рамки с золотыми фонами и напоминают драгоценные эмали. Возможно, к этому времени относились несохранившиеся рукописи, детали орнаментики к-рых привлекли к себе внимание еще в средние века. В описи 1601 г. упоминается «Евангелъе Васьяновское владычня в деств, писменое, оболочено камкою лазоревою, заставици прописаню золотом, застежки и южки серебряные» (*Дмитриева, Шаромазов*. 1998. С. 121, 288; неизвестно,

вкладом какого из владык, носивших это имя, являлась рукопись, скорее всего, Вассиана (Санина), архиеп. Ростовского, брата прп. Иосифа Волоцкого; ее местонахождение не установлено; могла быть изъята из К. Б. м. после 1668).

Художественные образы лучших столичных рукописей эпохи Андрея Рублёва (нач.—1-я треть XV в.) и начальной поры создания рукописей в К. Б. м. повторяются в рукописях 2-й пол. XV в., но эти тексты чрезвычайно скромно украшены: напр., инициалы напоминают инициалы столичных драгоценных книг, таких как Евангелие Хитрово: «земля» в виде змея или дракона, как, напр., в Евангелии-тетр (70-е гг. XV в., РНБ. Кир.-Бел. 44/49. Л. 100).

Нек-рые из древнейших рукописей К. Б. м. образуют группу, поскольку их выходной лист украшен композицией с изображением церковного здания. Художники явно использовали общий образец, в котором исследователи хотели бы видеть известный по письму инока Епифания Премудрого рисунок с образом Св. Софии К-польской, созданный по просьбе автора мастером Феофаном Греком в Москве в нач. XV в. Однако, согласно общей для всех рисунков подписи, церковь представляет собой собор св. Апостолов в том же К-поле, что свидетельствует о следовании традициям иллюминирования литургических свитков и служебных кодексов средневизантийского времени. Рисунки лишь немногим различаются в деталях: на всех представлен 7-главый храм (5 куполов с более крупным в центре и 2 — над приделами в нижней части) в разрезе, между столпами которого написана «Этимасия» с орудиями Страстей — в Часослове (1423 г., РГБ. Ф. 304. № 16), Псалтири (1424 г., ГРМ. Др./гр. 17) и Сборнике слов и житий, составленном иноком Мартином (нач. 20-х гг. XV в., РНБ. Кир.-Бел. 19/1096. Л. 2 об.; см.: *Вздорнов*. 1966. С. 140; *Он же*. 1980. С. 129 [106], [108], [110]; *Соловьёва*. 1984. С. 223–224, 230). Разделка с использованием желтой, киноварной, коричневой, синей краски напоминала о богато иллюминированных золотом византийских рукописях с изошренными изображениями церковной архитектуры. Рукописи из К. Б. м., созданные на заре его существования, отличались





художественным оформлением и повтором в текстах определенных фраз-«формул». В Евангелии Христофора 1417 г. (ГРМ. БК 3268) Вздорнов отмечает начальные слова послесловия («Края достигох, о отци и сыне и душе святем взмагаем святаго Евангелия божественую книгу сию гроубыми и недобреными алфавиты...»), к-рое с несущественными отличиями повторяется в неск. достоверно установленных кирилловских рукописях. Как считает исследователь, эта деталь дает основание относить Евангелие 1417 г. к числу рукописей, написанных в К. Б. м., поскольку в рукописях, созданных в других монархиях, подобное послесловие не встречается (*Вздорнов*. 1980. С. 128 [103]). Оно свидетельствует, что переписчики, ученики и сподвижники прп. Кирилла остро ощущали творческий дух обители.

В рукописях К. Б. м. сохранились образцы художественно исполненной орнаментики в наиболее распространенных стилях поздневизантийского времени — неовизантийском и балканском. Сложные, с легкой росписью, геометрические сочетания кругов в заставках балканского образца встречаются в рукописи Евангелия-тетр (70-е гг. XV в., РНБ. Кир.-Бел. 44/49. Л. 100), Псалтири с воследованием (XV в., РНБ. Кир.-Бел. 55/289. Л. 188), Апостола (XV–XVI вв., РНБ. Кир.-Бел. 96/101. Л. 35); они, как правило, проще своих болгар. протографов по рисунку и цветовой разделке, часто исполнены без помощи циркуля. Книгописцам были известны и сложные варианты такого стиля, когда внутрь заставки помещалась крестообразно расположенная надпись с названием или начальными словами текста, как в рукописи Слов прп. Симеона Нового Богослова (XV — нач. XVI в., РНБ. Кир.-Бел. 100/225. Л. 1). Великолепные по исполнению заставки балканского стиля, построенные на пересекającychся кругах и 8-угольниках, Вздорнов отмечает в рукописи пергаменного Евангелия писца Христофора (10-е или 20-е гг. XV в., РНБ. Кир.-Бел. 2/2), в к-ром исследователь предполагает ученика прп. Кирилла и считает, что именно с этой рукописи должно начинаться изучение книг, переписанных этим писцом (подробнее см.: *Турилов*. 2004).

Некоторые заставки в рукописях XVI в. представляют драгоценные

изделия, совмещающие принципы архитектуры и ювелирного дела, как заставки с вписанными арочками, каждая расцвечена индивидуально, напр. в Псалтири с воследованием (РНБ. Кир.-Бел. 68/325. Л. 416), Псалтири (РНБ. Кир.-Бел. 62/319. Л. 229). Заставки неовизантийского типа, с золотыми фонами, на к-рых ярко сияют цветочные или растительные узоры несложного рисунка, известны в рукописях Псалтири с воследованием (XVI в., РНБ. Кир.-Бел. 41/298. Л. 5); в упрощенном варианте их узоры напоминают деревянную резьбу, как в Стихираре с крюковой нотацией (РНБ. Кир.-Бел. 665/922. Л. 189; см.: *Враская*. 1983. С. 268–270). Среди книгописцев, чьи произведения попали в б-ку К. Б. м., были и профессиональные художники: напр., создателем Синаксаря (1486–1489, РНБ. Кир.-Бел. 56/1295) был писец «Ефремишко изуграф» (*Дмитриева, Шаромазов*. 1998. С. 129, 306 [К 104]; *Кистерев С. Н.* Лабиринты Ефросина Белозерского. М.; СПб., 2012. С. 176–177), возможно это инок Ефрем Требес, к-рый оформлял сборник, принадлежавший книжнику иером. Евфросину (80–90-е гг. XV в., РНБ. Кир.-Бел. 11/1088). Интересно, что именно на исходе XV в., в период очередного оживления художественной деятельности в мон-ре (возведение каменного собора, написание икон для него), проявляются оригинальные черты и в работах местных мастеров-книгописцев, создававших книжные миниатюры. Именно этим периодом Э. А. Гордиенко датирует миниатюры в рукописи Псалтири с воследованием (РНБ. F.1.738), среди к-рых наиболее интересна композиция на л. 33 об. (*Гордиенко, Семячко, Шibaев*. 2011. С. 183) с изображением Богоматери. Исследователь называет этот тип «Молебница», но более правильным представляется отнести его к изводу «Моление о народе» (в свою очередь восходящему к изводу чудотворной *Боголюбской иконы Божией Матери*). Этой композиции придавалось особое значение. Нимб Богоматери прописан золотом, а среди «народа» на первом плане выделена фигура коленопреклоненного преподобного, который прикасается к свитку в руке Богородицы. Гордиенко справедливо предполагает в этом образе «портрет» прп. Кирилла, начальника обители. Иконный масштаб миниатюры, представляющей

Богоматерь как заступницу за К. Б. м. и Русское гос-во, подчеркнут изображением людей («народа»), среди них — святитель, государь (в раскрашенном золотом венце), иноки, мряне (мужчины и женщины, младенцы); золотом написаны нимбы Богоматери и Христа, к Которому Она обращает Свои молитвы. Ее образ близок к лучшим иконописным образцам того времени: мелкие черты лица, округлый овал головы, тонкая шея. Отсутствие цветного или золотого фона придает композиции прозрачность, воздушность, по контрасту с чуть подцвеченными горками, с высокими гранеными вершинами; широкая красная опушка усиливает иконный характер изображения. В это время продолжается монастырская традиция иллюстрирования аскетических текстов. Возможно, местными художниками, испытывавшими влияние Дионисия, созданы миниатюры для Лествицы с Паренесисом прп. Ефрема Сирина, вложенной в обитель иноком *Герасимом (Замыцким)*, с Проповедью прп. Иоанна Лествичника и Видением лествицы (нач. 1500-х гг., РГБ. Ф. 304/1. № 162. Л. 8 об.) (*Попов*. 2009. С. 136–138).

Можно сказать, что к нач. XVI в., когда К. Б. м. стал «государевым богомолием», в его книжной иллюминации сочетались 2 направления: московская книжная и местная традиция. К числу одной из красивейших рукописей своего времени можно отнести Евангелие инок Гурия (Тушина), подаренное вел. кн. Василием III послушнику, потом игумену К. Б. м. (1511 г., РНБ. Кир.-Бел. 31/36), с миниатюрами евангелистов, крупными заставками балканского стиля, к-рые, возможно, были выполнены в К. Б. м., миниатюры могли быть приобретены и вклеены в книгу позже. Г. В. Попов считает, что автором вклеенной миниатюры в рукопись инок Гурия (Тушина) с Постническими словами прп. Исаака Сирина, на которой изображен сир. святой в изводе, характерном для образов евангелистов (пишущий за пюпитром, на фоне архитектурных декораций), был главный мастер, исполнивший праздничные иконы для соборного иконостаса (РНБ. Кир.-Бел. № 64/189. Л. 22 об.; *Попов*. 2009. С. 139). Вероятно, из К. Б. м. происходит Евангелие Исаака Собака (ныне в собрании Покровского собора «на Рву» — ГИМ.





103799/2 П.с. 6/2), написанное для митр. Иоасафа в кон. 30-х — нач. 40-х гг. XVI в. и украшенное миниатюрами (*Серебрякова Е. И.* Лицевое Евангелие писца Исаака из собр. ГИМ // Вопросы славяно-рус. палеографии, кодикологии, эпиграфики: Труды ГИМ. М., 1987. С. 47–51; об этой рукописи см. также: *Дмитриева, Шаромазов.* 1998. С. 154–155, 313).

Созданные в мон-ре рукописи, напр. Евангелие (80-е гг. XV в., РНБ. Кир.-Бел. 28/33) с миниатюрами мастеров, работавших в старом направлении (в отличие от тех, кто делали миниатюры в стиле мастера Дионисия), имели заставки балканского стиля. Их облик определяет монохромная неяркая палитра, однослойное личное письмо, короткие коричневые мазки, незамысловатые приемы, которые можно рассматривать как отражение мира монастырского книгописца и художника, подчиненного правилам строгой экономии (*Гордиенко, Семячко, Шибаев.* 2011. С. 197).

Среди старопечатных книжных иллюстраций в рукописях К. Б. м. сохранились те, что принадлежат лучшим мастерам своего времени, которые освоили новые технологии печати, напр. гравирование. Для них характерно обращение к новым изобразительным источникам — гравюрам западноевроп. мастеров. Заставка, представляющая собой гравюру на металле, была сделана, а потом, возможно, раскрашена иконописцем нач. XVI в. Феодосием, сыном Дионисия, в Евангелии-тетр, вложенном Е. И. Цыплятевым (нач. XVI в., РНБ. Кир.-Бел. 37/42. Л. 155). Др. примером является заставка-арабеска из Евангелия-тетр (XVI в., РНБ. Кир.-Бел. 43/48. Л. 234). Сложная композиция заставки из Ирмология с крюковой нотацией (XVII в., РНБ. Кир.-Бел. 586/843. Л. 3 об.) напоминает по характеру исполнения гравюру и представляет образы давно неиспользуемой тератологической орнаментации: своеобразное дерево с птицами, в центре парит раскинувшая крылья сова, а у корней грызутся между собой и огрызаются по сторонам хищные звери. Сочетание изображений птиц и животных напоминает композиции «Древа жизни» или образы «Притчи о сладости мира сего» (*Враская.* 1983. С. 271–275). Печатными заставками в монастыре на исходе средних веков очень

дорожили: их вырезали и вклеивали в новые рукописные книги, маскируя стыки примитивными чертами-«усиками», как, напр., в Евангелии-тетр очень маленького формата (нач. XVII в., РНБ. Кир.-Бел. 84/89. Л. 1 н. с.) или в Апостоле-тетр (1693 г., РНБ. Кир.-Бел. 119/121. Л. 25).

Разные исторические лица привозили с собой в К. Б. м. книги. Так, Сильвестровский сборник принадлежал иерею московского Благовещенского собора Сильвестру, духовнику молодого царя Иоанна IV Васильевича (2-я пол. XIV в., ныне — РГАДА. Тип. Ф. 381. № 53; надписан на л. 1 как «Сбнрк Селиверстовской»; «Книга Царство в Деянием, ту же Бориса и Глеба житие» (по описи 1601 г., см.: *Дмитриева, Шаромазов.* 1998. С. 129, 305; об уникальном лицевом цикле в рукописи: *Айналов Д. В.* Миниатюры «Сказания» о святых Борисе и Глебе Сильвестровского сб. СПб., 1911. С. 1–128).

К примерам новгородского книжного и художественного наследия в б-ке К. Б. м. следует отнести и выдающиеся книжные иллюстрации, к-рые находятся в рукописи Христианской топографии Космы Индикоплова с миниатюрами, — средневек. энциклопедии христ. знаний об окружающем физическом мире. Ряд таких рукописей был создан в 1-й пол. XVI в. в кругу, куда мог войти заказчик или составитель программы свящ. Сильвестр (этот вопрос требует дополнительного изучения). Во всех рукописях присутствует композиция с крестом и «первоучителями церковными», среди к-рых в самых нижних медальонах помещены ап. Иаков Алфеев (или Иаков, брат Господень) и свт. Сильвестр, папа Римский, — РНБ. Соф. 1197. Л. 5; *Редин.* 1916. С. 12. Рис. 7; *Гордиенко.* 2001. Табл. XXIII). Из К. Б. м. происходят 2 рукописи этого текста, имеющие иллюстрации, восходящие еще к ранневизант. образцам, — бывшая позднее в б-ке новгородского Софийского собора (РНБ. Соф. 1197) (часть ее композиций была опубли. еще в нач. XX в. Е. К. Рединым как рукопись из собрания СПбДА) и неопубликованная и неисследованная рукопись РНБ. Кир.-Бел. 64/1141 (именно к этой рукописи комментаторы описи 1601 г. относят упоминание единственной «Книги Козма Индикоплов в полдесте» — *Дмитриева, Шаромазов.* 1998. С. 132, 310;

см. также: *Гордиенко.* 2001. С. 171. Примеч. 370). Как показал Редин, миниатюры из русских топографий довольно точно воспроизводят ранние протографы, во многом правильно следуя их композициям, будь то изображение устройства мироздания, напр., образ мира по Божественному Писанию — 2 тверди, земная и небесная: прямоугольник с арочным завершением (РНБ. Соф. 1197. Л. 92 об.; *Редин.* 1916. С. 134. Рис. 110; *Гордиенко.* 2001. С. 173–174. Рис. 59; см. также: РНБ. Кир.-Бел. 64/1141. Л. 98), или движение солнца (РНБ. Соф. 1197. Л. 95; *Редин.* 1916. С. 159. Рис. 152), или «Царство Небесное» в виде «комнаты» с образом Христа Еммануила, все с той же горой, вокруг которой совершает движение солнце, с условными обозначениями залива и земной поверхности (РНБ. Соф. 1197. Л. 97 об.; *Редин.* 1916. С. 149. Рис. 129; *Гордиенко.* 2001. С. 175. Табл. XII), или атрибуты и сюжеты из библейской истории: покровы скинии (РНБ. Соф. 1197. Л. 116; *Редин.* 1916. С. 275. Рис. 291), портрет прор. Аарона в образе первосвященника с кадилом (РНБ. Соф. 1197. Л. 128 об.; *Редин.* 1916. С. 300. Рис. 332), поставление на царство Иисуса Навина прор. Моисеем (РНБ. Соф. 1197. Л. 140; *Редин.* 1916. С. 321. Рис. 369), переход через Иордан (РНБ. Соф. 1197. Л. 141; *Редин.* 1916. С. 327), взятие Иерихона (РНБ. Соф. 1197. Л. 141 об.; *Редин.* 1916. С. 333. Рис. 390). Миниатюры, на к-рых представлено устройство небесного мира в символических образах: небо и твердь всего мира — «Царство Небесное» в виде синего «куба»-ларца с огненными колесами на «крышке» и медальоном с образом Ветхого денми (РНБ. Соф. 1197. Л. 98 об.; *Редин.* 1916. С. 150. Рис. 133; *Гордиенко.* 2001. Табл. XIII), — поражают сочетанием приемов, характерных для вариантов изображения Божества. Огненные крылатые кольца напоминают о композиции «Спас на престоле», насыщенный синий цвет мирового «куба» и сияющие светлые одежды Божественного старца — извод Христа Ветхого денми. Ярусное, обозримое, доступное постижению «Царство Небесное и земное» имеет 4-частное строение — от высших сфер Царства Спасителя и Его небесного воинства к земному миру и миру мертвых, где и ангелы, и живые люди, и даже спеленатые мертвецы и скелеты изображены обращенными





к центру, объединенными в прославлении Спасителя, восседающего на престоле (РНБ. Соф. 1197. Л. 278 об.; РНБ. Кир.-Бел. 64/1141. Л. 275; *Гордиенко*. 2001. С. 176).

К числу наиболее выдающихся рукописей по исполнению и убранству следует отнести Годуновскую Псалтирь (1594 г., РНБ. КБ 7/12) из К. Б. м. Эта рукопись — одна из числа созданных в Москве повелением боярина Б. Ф. Годунова и вложенных боярином Д. И. Годуновым «на помин души» в разные храмы и монастыри страны. Она привлекла внимание ученых уже в сер. — 2-й пол. XIX в. (*Шевырев*. 1850. Ч. 2. С. 48–51; *Геронтий (Кургановский)*. 1897. С. 92). С. П. Шевырев опубликовал вкладную надпись, кратко характеризующую рукописи и литографированный рисунок к Пс 126. Фигуры рукописи были изучены Н. П. Лихачевым и используются исследователями русской средневековой книжности (*Лихачев Н. П.* Палеографическое значение бумажных водяных знаков. СПб., 1899. С. 183–186. № 1957–1959; см. также: *Олмстед Х.* Кодицилогические заметки о рукописных сборниках Максима Грека 399 // *ТОДРЛ*. 1992. Т. 45. С. 402–403), однако собственно лицевой характер рукописи не изучен. Создание подобной рукописи не было уже характерно в период повсеместного книгопечатания. Рукопись выделялась, с одной стороны, монументальностью, с другой — наличием создавших праздничный колорит многочисленных рисованных и раскрашенных иллюстраций (*Розов*. 1970. С. 235; в сводной таблице иллюстраций см. сюжеты, связанные с экземпляром из К. Б. м. — Там же. С. 239, 241, 243, 245, 247, 249, 251, 253, 255).

М. А. Маханько

Арх.: Описание строений и имущества Кирилло-Белозерского мон-ря 1601 г. // РНБ ОР. Кир.-Бел. 71/1310 (опубл.: *Дмитриева З. В., Шаромазов М. Н.*, сост. Описание строений и имущества Кирилло-Белозерского мон-ря 1601 г.: Коммент. изд. СПб., 1998. С. 42–232); РНБ. Погод. 1908 (опись К. Б. м. 1615 г.); РНБ. Кир.-Бел. 73/1312 (опись 1621 г.); Там же. Кир.-Бел. 75/1314 (опись 1635 г.); РГАДА. Ф. 1441. Д. 11. Оп. 7; РНБ. Q.IV.393 (2 текста описи 1668 г., оба со скрепами); РНБ. Кир.-Бел. 103/1339 (опись ризницы 1773 г.); Опись, учтенная 1802 г. Новгородской епархии Первокласснаго Кириллова-Белозерскаго мон-ря. Кн. 1–3 // РНБ. Кир.-Бел. Д. 115/1350, 116/1351, 118/1353.

Ист.: Опись отправленным в 1785 г. в Москву в Московскую Свят. Правит. Синода Контору из Кириллова Белозерского мон-ря риз-

ничным украшенным разными драгоценными каменьями и жемчугом вещам // ВАИ. 1911. Вып. 21. С. 89–248 (2-я паг.); *Дмитриева З. В., Шаромазов М. Н.*, сост. Описание строений и имущества Кирилло-Белозерского мон-ря 1601 г.: Коммент. изд. СПб., 1998. С. 42–232.

Лит.: *Шевырев С. П.* Поездка в Кирилло-Белозерский мон-рь: Вакационные дни в 1847 г. М., 1850. 2 ч.; *Варлаам (Денисов)*, архим. Описание ист.-археол. древностей и редких вещей, находящихся в Кирилло-Белозерском мон-ре // *ЧОИДР*. 1859. Кн. 1. Отд. 3. С. 1–104; *Геронтий (Кургановский)*, иером. Ист.-стат. описание Кирилло-Белозерского (Успенского) муж. 1-кл. мон-ря Новгородской епархии. М., 1897; *Никольский Н. К.* Кирилло-Белозерский мон-рь и его устройство до 2-й четв. XVII в. СПб., 1897–1910. Т. 1. 2 вып.; *Макаренко Н. Е.* Путевые заметки и наброски о рус. искусстве. СПб., 1914. Вып. 1: Белозерский край; *Редин Е. К.* Христианская топография Козмы Индикоплава по греч. и рус. спискам. М., 1916. Ч. 1; *Корнилович К. З.* Об окладе «Христофорова Евангелия» // *ДРИ*. М., 1963. [Вып.] XV — нач. XVI в. С. 173–183; *Вздорнов Г. И.* Книгописание и худож. оформление рукописей в московских и подмосковных мон-рях до кон. 1-й трети XV в. // *ТОДРЛ*. 1966. Т. 22. С. 119–143; *он же.* Искусство книги в Др. Руси. М., 1980; *Дмитриева Р. П.* Светская литература в составе монастырских б-к XV и XVI вв. (Кирилло-Белозерского, Волоколамского монастырей и Троице-Сергиевой лавры) // *ТОДРЛ*. 1968. Т. 23. С. 146–150; *Розов Н. Н.* О генеалогии рус. лицевых Псалтирей XIV–XVI вв. // *ДРИ*. М., 1970. [Вып.] Худож. культура Москвы и прилегающих к ней княжеств. С. 226–257; *он же.* Об одной современной частной коллекции рукописей, недавно приобретенной ГПБ // Там же. 1983. [Вып.] Рукописная книга. Сб. 3. С. 277–280; *Маясова Н. А.* Древнерус. шитье. М., 1971; *она же.* Древнерус. лицевое шитье из собрания Кирилло-Белозерского мон-ря // *ДРИ*. 1989. [Вып.] Худож. памятники Рус. Севера. С. 203–224; *Кочетков И. А., Лелекова О. В., Подьяловский С. С.* Кирилло-Белозерский мон-рь. М., 1979; *Лихачева Л. Д.* Древнерус. шитье XV — нач. XVIII вв. в собр. ГРМ: Кат. выст. Л., 1980; *она же.* О хоругви Евфросинии Старицкой 1566 г. // *ДРИ*. 1989. [Вып.] Худож. памятники Рус. Севера. С. 225–231; *она же.* Шитье произведения из собр. Кирилло-Белозерского монастыря, связанные с родом Голицыных // *Древнерус. худож. шитье*. М., 1995. С. 103–114. (ГММК «Моск. Кремль»: Мат-лы и исслед.; 10); *Хлебникова Н. А.* Новооткрытые произведения мастерской лицевого шитья кн. Старицких // *ПКНО*, 1980. Л., 1981. С. 443–454; *она же.* Древнерус. лицевое шитье XV–XVII вв. в коллекциях музеев Вологодской обл.: АКД. М., 1982; *Соловьева И. Д.* Худож. оформление рукописей 1-й четв. XV ст. из Кирилло-Белозерского мон-ря в собр. Рус. музея // *ПКНО*, 1982. Л., 1984. С. 220–232; *она же.* Иконы столпников из иконостаса Успенского собора Кирилло-Белозерского мон-ря 1497 г. // *ИХМ*. 2002. Вып. 6. С. 170–174; *она же.* Прп. Кирилл Белозерский: Житие в иконе. СПб., 2009; *Враская О. Б.* Об орнаментации рукописных книг из Кирилло-Белозерского мон-ря // *ДРИ*. 1983. [Вып.] Рукописная книга. Сб. 3. С. 267–276; *Шакурова Е. В.* Рака Кирилла Белозерского из Кирилло-Белозерского мон-ря // *ПКНО*, 1982. Л., 1984. С. 408–416; *Porota O.* Altrussische Buchmalerei 11. bis Anfang 16. Jh. Leningrad, 1984; *Лелекова О. В.* Иконостас

Успенского собора Кирилло-Белозерского мон-ря, 1497 г.: Исслед. и реставрация. М., 1988; *она же.* Мат-лы к истории худож. мастерской Кирилло-Белозерского мон-ря в XVII–XVIII вв. // *ДРИ*. 1989. [Вып.] Художественные памятники Рус. Севера. С. 157–180; *она же.* Рус. классический иконостас: Иконостас из Успенского собора Кирилло-Белозерского мон-ря. М., 2011. 2 т.; *Смирнова Э. С.* Московская икона XIV–XVII вв. Л., 1988; *она же.* «Успение» из Кирилло-Белозерского мон-ря и проблема традиции в рус. живописи 1-й пол. XV в. // *ДРИ*. 1989. [Вып.] Художественные памятники Рус. Севера. С. 16–29; *она же.* Аникиво Евангелие: Малоизв. памятник моск. книжной миниатюры и орнаментики 1-й трети XV в. // Там же. 1997. [Вып.] Исслед. и атрибуции. С. 171–192; 1000-летие рус. худож. культуры: Кат. выст. М., 1988; *Лелеков Л. А.* Истоки архит. декора заволжских мон-рей // *ДРИ*. 1989. [Вып.] Художественные памятники Рус. Севера. С. 320–332; *Малкин М. Г.* Два живописных ансамбля круга Дионисия и его преемников // Там же. С. 131–142; *Петрова Г. Д.* «Похвала Богоматери» с Акафистом из Кирилло-Белозерского мон-ря // Там же. С. 143–156; *Тарабукин Н. М.* Искусство Севера // *Ферапонтовский сб.* М., 1991. Вып. 3. С. 319–356; «Пречистому образу Твоему поклоняемся...»: Образ Богоматери в произв. из собр. ГРМ: Кат. СПб., 1995; *Рыбаков А. А.* Вологодская икона: Центры худож. культуры земли Вологодской XIII–XVIII вв. М., 1995; *Орлова М. А.* О группе произведений древнерус. серебряного дела кон. XIV — нач. XV в.: (К проблеме генезиса стили орнамента) // *ДРИ*. 1997. [Вып.] Исслед. и атрибуции. С. 148–170; Русские мон-ри: Искусство и традиции / ГРМ. СПб., 1997; *Шевченко Е. Э.* Проблемы изучения, описания и публикации памятников собр. Кирилло-Белозерского мон-ря // Рукописные собрания церковного происхождения в б-ках и музеях России: Сб. докладов конф. 17–21 ноября 1998 г. / Общ. ред.: прот. Б. Даниленко. М., 1999. С. 88–91; *Сорокатый В. М.* Праздничный ряд рус. иконостаса: Иконографические программы XV–XVI вв. // *Иконостас / Ред.-сост.: А. М. Лидов*. М., 2000. С. 465–489; *Гордиенко Э. А.* Новгород в XVI в. и его духовная жизнь. СПб., 2001; Дионисий в Русском музее: К 500-летию росписи Рождественского собора Ферапонтова мон-ря: Кат. СПб., 2002; *Остапенко Е. Я.* Икона «Троица Ветхозаветная» из Сергиево-Посадского музея-заповедника и проблема стили живописи 1-й трети XV в. // *ДРИ*. 2002. [Вып.] Византия, Русь, Зап. Европа: Искусство и культура. С. 313–337; *Попов Г. В.* Евангелие Успенского собора — памятник московского искусства кон. XIV–XV в. // *Евангелие Успенского собора*. М., 2002. С. 20–30; *он же.* Рукописная книга Москвы: Миниатюра и орнамент 2-й пол. XV–XVI вв. М., 2009; *Кочетков И. А.* Словарь рус. иконописцев XI–XVII вв. М., 2003; *Петрова Л. Л., Петрова Н. В., Никанорова Л. В.* Церковное искусство XV–XIX вв.: Путев. / КБМЗ. М., 2003; *Яковлева А. И.* Мастера Евангелия Успенского собора. Сб. ст. к юбилею Г. З. Быковой. М., 2003. С. 129–153; *Петрова Л. Л., Петрова Н. В., Щурина Е. Г.* Иконы Кирилло-Белозерского музея-заповедника: Кат. М., 2004; *Турилов А. А.* К истории б-ки и скриптория Кирилло-Белозерского мон-ря в 1-й трети XV в. (проблема Христофора) // *ДРИ*. 2004. [Вып.] Искусство рукописной книги: Византия. Др. Русь. С. 373–390;



Byzantium: Faith and Power (1261–1557): Cat. of exhibition / Ed. H. C. Evans. N. Y.; New Haven, 2004; *Пивоварова Н. В.* Н. А. Мартынов и его рисунки древнерус. памятников // Проблемы изучения истории РПЦ и совр. деятельность музеев. М., 2005. С. 232–252; *она же.* Сокровища, к-рые мы потеряли: Еще раз о судьбе ризницы Кирилло-Белозерского мон-ря // Страницы истории отечественного искусства: Сб. ст. по мат-лам науч. конф. СПб., 2012. Вып. 20. С. 24–34; *она же.* Описание 1802 г. как источник по истории ризницы Кирилло-Белозерского мон-ря // Книжные центры Др. Руси: Кирилло-Белозерский мон-рь / Отв. ред.: С. А. Семячко. СПб., 2013. С. 396–404; *Казакевич Т. Е.* Стенопись Успенского собора Кирилло-Белозерского мон-ря // Ферапонтовский сб. М., 2006. Вып. 7. С. 79–115; *Шарамазов М. Н.* Иконы ц. Преображения Кирилло-Белозерского мон-ря // Там же. С. 41–78; Декоративно-прикладное искусство Вел. Новгорода: Худож. металл XVI–XVII вв.: Кат. / Авт.-сост.: И. А. Стерлигова. М., 2008; *Петров А. С.* Древнерус. шитые пелены под иконы XV–XVI вв.: Типология, функция, иконография: Дис. М., 2008. Ркп.; *Гордиенко Э. А., Семячко С. А., Шibaев М. А.* Миниатюра и текст: К истории Следованной Псалтири из собр. РНБ. Ф. I. 738. СПб., 2011; *Иванова Г. О.* Иконостас Успенского собора Кирилло-Белозерского мон-ря. [СПб.], 2011; Визант. древности: Произведения искусства IV–XV вв. в собр. Музеев Моск. Кремля / Отв. ред.-сост.: И. А. Стерлигова. М., 2013; Художественное серебро XV – нач. XX в. в собр. БМЗ: Кат. / Сост.: Е. Г. Шурина. Кириллов, 2013. Ркп.

М. А. Маханько

КИРИЛЛОВ НОВОЕЗЕРСКИЙ (Новозерский) В ЧЕСТЬ ВОСКРЕСЕНИЯ ХРИСТОВА МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ, находился на Красном (Огненном) о-ве Нового оз. (Новоозера, ныне Новозеро), в 30 верстах от г. Белоозеро (ныне Белозерск Вологодской обл.). Через вотчину К. Н. м. проходила летняя дорога из Белоозера в Тихвин, а зимняя дорога – по льду Новоозера вдоль сев. стены мон-ря. Именование мон-ря происходит от названия озера, посреди к-рого он располагался.

Обстоятельства основания и ранняя история К. Н. м. отражены в Житии его основателя, согласно к-рому обитель была устроена прп. *Кириллом* (Белым; † 1532) между 1512 и 1517 гг. (*Карбасова*. 2011. С. 15–16). Преподобный происходил из рода «патриарших детей боярских»; он принял постриг у прп. *Корнилия* Комельского, совершал паломничества по св. местам Руси (Там же. С. 9, 306). Однажды после 3-дневной молитвы прп. Кирилл уснул на паперти Успенской ц. *тихвинского Болышого в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ря* и сподобился видения Божией Матери, Которая повелела

ему идти на Белоозеро для обретения места, «в нем же можеша спастися». Прп. Кирилл «пойде в весь Андопальскую, в Шиднем, и прошаше у христиан острова того, у Дея, да у Григория, и у Давыда. Они же посветоваша между собою о том Красном острову и повелеша ему



воначальная редакция Жития прп. Кирилла (*Карбасова*. 2011. С. 16–20). В *Смутное время* К. Н. м. и вотчина подверглись запустению: в частности, «гостинный двор обвалился весь и ворот нет»; в описи 1614 г. отмечено, что один из образов в часовне «ободрали литовские люди» (Арх. СПБИИ РАН. Колл. 115. Д. 663. Л. 27). Важнейшим событием в истории К. Н. м. стала канонизация его основателя.

Прп. Кирилл Новоезерский и Кириллов Новоезерский мон-рь. Литография. 1874 г. (КБИАХМЗ)

Традиционно это событие датировалось 1649 г. (*Васильев В.* История канонизации рус. святых // ЧОИДР. 1893. Кн. 3.

келию поставить». Вскоре на острове началось строительство пустыни. Пятое чудо прп. Кирилла – исцеление благочестивого кн. И. В. Пенькова, который в благодарность за это назначил братии ружное жалованье: с тех пор монастырь ежегодно получал 40 четв. хлеба, 20 пудов соли, 2 пуда масла и 20 сыров (Там же. С. 256, 266).

Первым документом, в котором упоминается К. Н. м., является жалованная грамота вел. кн. *Иоанна IV Васильевича* 1542 г. на починки Кобылина (позднее дер. Кобылино (Кобылина Гора); ныне дер. Карл Либкнехт) и Олексин Бор (Алексин Бор), а также на пуст. Ортюшино (Артюшино). Грамота связана с монастырской легендой, к-рая в кон. 50-х гг. XVII в. стала известна как «Чудо о спасении Ивана Грозного от напрасной смерти», вошедшее в Житие прп. Кирилла Новоезерского (Там же. С. 117). Согласно Житию, преподобный явился во сне юному вел. кн. Иоанну IV Васильевичу и рекомендовал ему в определенное время не посещать палату, где должны были собратся бояре. Последовав совету чудотворца, вел. кн. Иоанн избежал гибели, т. к. в указанное время палата обрушилась.

В правление царя Иоанна IV в обитель было сделано неск. земельных пожалований, благодаря к-рым сформировалась ее вотчина, а также право на получение ружного жалованья (*Сазонова*. 2011. С. 68–69, 145–146). В этот период была составлена Пер-

Отд. 3. С. 212–213), но обосновывается и более ранняя дата – 1628 г. (*Карбасова*. 2011. С. 207–211). В кон. 40-х гг. XVII в. К. Н. м. обрел влиятельного покровителя в лице боярина Б. И. Морозова, «приписывавшего молитвам преподобного свое благополучное возвращение в Москву после известного бунта... 1648 года» (*Голубинский*. Канонизация святых. С. 130). Его иждивением была сооружена первая каменная постройка – собор в честь Воскресения Христова. В нояб. 1649 г. в ходе строительства каменного храма были обретыены мощи прп. Кирилла.

В 1764 г. К. Н. м. был причислен к третьеклассным с игуменским настоятельством. Считается, что к кон. XVIII в. обитель пришла в запустение. Отчасти это связано с игум. Лукой: «...по бытности его в Белоозерском духовном правлении первым членом почти всегда живет в городе, а в монастыре бывает только не в присутственные дни и когда гораздо нужных дел нет» (*Челлищев*. 1886. С. 248). В 1793 г. игуменом К. Н. м. был назначен прп. *Феофан* (*Соколов*; с 1813 архимандрит), благоустроивший обитель. При нем, в 1795 г., был введен строгий устав. Свт. *Игнатий* (*Брянчанинов*), в 1830 г. посетивший К. Н. м., отмечал «отличное благоустройство монастыря и порядок богослужения» (*Игнатий* (*Брянчанинов*). 2007. Т. 7. С. 170). Сменивший прп. Феофана в 1829 г. игум. Аркадий «строго поддерживал

порядок», установленный предшественником, и «правил обителю с великою для нее пользою» (*Пимен (Мясников)*. 1877. С. 38). В 1847 г. К. Н. м. возглавил игум. Феофан (Комаровский), продолживший каменное строительство, причем отчасти за собственный счет. Однако он «допустил в обители винопитие» и в целом не следил за соблюдением церковного устава, вслед чего «обитель стала видимо оскудевать в своих средствах» (Там же. С. 42–43).

В нач. XX в. в К. Н. м. наряду с *Кирилловым Белозерским мон-рем* и *Ниловой Сорской в честь Сретения Господня пуст.* направляли «в клиросное послушание» и «в черные труды» провинившихся приходских священников (*Глызина Л. И.* Приходское духовенство Кирилловского у. в кон. XIX — нач. XX в. // Кириллов: Краевед. альм. Вологда, 2003. Вып. 5. С. 145). В 1919 г. по распоряжению советской власти было произведено вскрытие мощей прп. Кирилла, из числа братии организован совет депутатов, а все земли и имущество перешли в ведение местного совета. Было запрещено проведение крестного хода, что вызвало волнения жителей окрестных деревень. Лишенные источников продовольствия иноки покинули мон-рь, «остались лишь старые немощные монахи», собиравшие милостыню по окрестным деревням (*Смирнова*. 1999. С. 80). В 1927 г. храмы были опечатаны и богослужение прекратилось. В 1929 г. К. Н. м. был закрыт, а в его строениях из-за удобного для пенитенциарного учреждения островного положения была размещена колония для политических заключенных в системе ГУЛАГа. В различные годы здесь размещались Новоезерская ИТК-14, ИТК-6, ЛО-17, ИТК-17. С 1994 г. на территории обители располагается исправительная колония для осужденных к пожизненному лишению свободы (ФКУ ИК № 5).

Братия. Численность братии в ранний период существования монастыря можно оценить по размерам руги, которую выплачивал ему кн. И. В. Пеньков: она считалась достаточной для пропитания 4 монахов (*Сазонова*. 2011. С. 149). Сведения о точной численности братии содержатся в описях имущества 1646, 1649 и 1657 гг.: соответственно 11, 16 и 24 чел. (Там же. С. 124). В 1703 г. в К. Н. м. было 37 монашествующих

(*Тихомиров*. 1916. № 38. С. 1182). В 1710 г. в мон-ре числилось 46 чел.: игумен, 8 иеромонахов и 37 монахов (РГАДА. Ф. 1209. Оп. 1. Д. 12756. Л. 117–118). В 1740 г. в К. Н. м. проживали игумен, 5 иеромонахов, 8 монахов и 11 церковнослужителей, а также «на пропитании» находились 8 отставных военнослужащих (РГАДА. Ф. 280. Оп. 5. Д. 695).

Согласно штатам 1764 г., К. Н. м. был причислен к третьеклассным, т. е. в нем должно было подвизаться 12 монашествующих. В 1791 г. в мон-ре было 10 насельников, но только двое являлись монашествующими. Прибывший в 1793 г. в обитель игум. Феофан (Соколов) с неодобрением писал: «Во всем монастыре было только двое постриженных: иеродьякон под запрещением и иеромонах в параличе; службу служил белый священник» (*Морошкин*. 1862. С. 57). Благодаря деятельности архим. Феофана численность братии стала возрастать, и в 1823 г. по его просьбе к штатному составу К. Н. м. было прибавлено 4 иеромонаха, 3 иеродиакона, 4 монаха и 2 послушника (*Субботин*. 1862. С. 50). В 1830 г. свт. Игнатий (Брянчанинов) новоезерские монахи показали «мирянами», «очень свободными в обращении» (*Игнатий (Брянчанинов)*. 2007. Т. 7. С. 170). В 1832 г. в К. Н. м. проживало ок. 70 чел., в т. ч. 9 иеромонахов и 7 иеродиаконов. Проф. С. П. Шевырѐв отмечал, что в 1847 г. в числе иноков были светски образованные люди (*Шевырѐв*. 1850. С. 87). К 1865 г. в К. Н. м. числились 17 монашествующих и 21 послушник, к 1916 г. — 63 насельника, в т. ч. настоятель, бывш. настоятель, 4 иеромонаха, 5 иеродиаконов и 8 монахов, к 1919 г. — ок. 60 монахов. Перед закрытием обители жили 5 монахов (*Богословский*. 1865. С. 277; *Голицын*. 1990. С. 328; *Смирнова*. 1999. С. 78).

Именные настоятели, насельники и посетители. В 1623–1628 и 1631–1632 гг. игуменом К. Н. м. был Тит (Романов), постриженник *Борисоглебского на Устье мон-ря*. Благодаря его трудам ружное жалованье было заменено рыболовными угодьями на 3 озерах, сделана 1-я попытка начать каменное строительство (*Сазонова*. 2011. С. 149), составлена Основная редакция Жития прп. Кирилла, начаты труды по его канонизации. Возрождение мон-ря после упадка в кон. XVIII в. традиционно

связывают с игум. Феофаном (Соколовым). С 1799 г. прп. Феофан также являлся благочинным 5 монастырей, причем особое внимание уделял Горицкому девичьему. По словам свт. Игнатия (Брянчанинова), архим. Феофан «отвергал душевное делание как очень удобное к переходу в прелесть и выказал очень малую начитанность. Проводил он жизнь постную; к службам ходил неупустительно; вставал до утрени за час и вычитывал в келии правило; сложения был атлетического, росту малого. Сообразно собственному направлению он руководил и других: как новоезерское братство, так и горицкие чужды духовного делания; все их внимание устремлено на благовидность наружного поведения и на телесный подвиг» (*Игнатий (Брянчанинов)*. 2007. Т. 7. С. 171).

В 50-х гг. XVI в. в К. Н. м. подвизались *Феодосий Косой*, Игнатий и Вассиан, ученики старца мон. *Артемия* († ок. 1575), сторонника *нестяжателей*. В 1556/57 г. «Ортемьевы ученики» чернец Иона и свящ. Аникей Киянский стали фигурантами соборного дела (Описи царского архива XVI в. и архива Посольского приказа 1614 г. М., 1960. С. 37). В сер. XVIII в. в К. Н. м. находился в ссылке церковный писатель иеродиак. Кириак Ястребенский (*Лифшиц Л. А.* Кириак Ястребенский — неизвестный книжник 2-й четв. XVIII в. // *Хризограф*. М., 2005. Сб. 2. С. 271–278). В февр. 1830 г. в К. Н. м. прибыл на послушание свт. Игнатий (Брянчанинов), но местный климат оказался для него неблагоприятным, и он заболел, в связи с чем в июне того же года оставил обитель. В 1832–1833 гг. в мон-ре проходил послушание прп. Пимен (Мясников; впол. игумен, архимандрит *Угрешского во имя свт. Николая Чудотворца мон-ря*, с 1869 благочинный общежительных мон-рей Московской епархии).

В монастырской традиции существовала легенда о посещении К. Н. м. вел. кн. Иоанном IV Васильевичем (ИРИ. Ч. 4. С. 515) и боярином Б. И. Морозовым, однако подтверждения этим фактам в источниках не найдено. В 1-й пол. XVII в. в мон-ре неоднократно бывали представители старинных родов Годуновых (стольник А. Н. Годунов и его мать А. И. Годунова) и Плещеевых (стольники Л. А., И. Л. и М. Л. Плещеевы) (*Сазонова*. 2011. С. 220, 372, 394).



В 1722 г. в монастыре побывал имп. Петр I Алексеевич. В 1791 г. К. Н. м. посетил путешественник П. И. Челищев, в 1847 г. — Шевырёв; они включили рассказ об обители в путевые заметки. Возможно, последними паломниками в мон-ре перед его закрытием были представители княжеского рода — С. М. Голицын и его брат (*Голицын*. 1990. С. 328).

Особенности уставной жизни. В XVII в. новоезерские старцы вопреки общежительному уставу обладали собственным имуществом. В монастырских документах часто встречаются сведения об имеющихся в их распоряжении денежных суммах. В 50-х гг. XVII в. фиксируются случаи, когда К. Н. м. оплачивал своим старцам выполнение тех или иных работ или даже совершение церковных служб (*Сазонова*. 2011. С. 142). В 1795 г. игум. Феофан (Соколов) устроил жизнь братии на началах полного общежития. Богослужение отправлялось согласно церковному уставу, причем ежедневно служилась литургия; Великим постом на повечериях читались каноны (правило) с акафистом; на утренях — 1-я и 2-я кафизмы, 6-я песнь канона; на поздних литургиях — поучения из святоотеческих книг. На молебнах пелись «Царю Небесный», «Достойно есть», «Тебе, Бога, хвалим» обоими клиросами совместно со священнослужителями. По праздничным дням в трапезной совершались возношения панагии, а после ужина читались молитвы на сон грядущим. По заповеди прп. Кирилла в К. Н. м. было запрещено употребление вина. За трапезой «обряд богородичной просфоры здесь строго соблюдается. В наказание даются суровые четки. Блюда сменяются по звонку. Во время трапезы читается житие святого, которому празднует Церковь» (*Шевырёв*. 1850. С. 87). В 1919 г. службы из-за отсутствия иеромонахов совершал архимандрит, и только в выходные и праздничные дни, «причем без всякого благолепия и торжественности, ибо на клиросе заунывно и монотонно отвечает лишь один послушник» (*Смирнова*. 1999. С. 82).

4 февр. на память прп. Кирилла совершался крестный ход из К. Н. м. в ц. в честь Тихвинской иконы Божией Матери в с. Кобылине, в к-ром участвовали «окольные и белозерские жители». 26 июня, в день храмового праздника Тихвинской ико-

ны, крестным ходом шли в Кобылино. Шевырёв указывал, что «бывает от монастыря ход к этой церкви в год два раза: зимою по льду озера, а летом по воде на лодках. Духовенство в ризах садится на них, и развеваются по волнам церковные хоругви» (*Шевырёв*. 1850. С. 85). С 1882 г. каждый год 15 июня в монастыре совершался крестный ход с обнесением мощей основателя монастыря вокруг соборного храма.

Вкладчики. Наличие вкладчиков фиксируется с 1563 г. в самых первых сохранившихся документах обители. В 1-й пол. XVII в. среди вкладчиков были как местные крестьяне и жители Белоозера, так и представители московской элиты, включая членов царской семьи (царь Михаил Феодорович, его отец патриарх Филарет и мать старица Марфа, 1-я жена царя Алексея Михайловича царица Мария Ильинична) и их родственников (кн. И. М. Катырев-Ростовский, бояре Б. И. Морозов, И. Д. Милославский, Ф. И. Шереметев, Б. М. Салтыков), дьяков гос. приказов и монахов столичных обителей (*Сазонова*. 2011. С. 219–220). На рубеже XVII и XVIII вв. мон-рь получал вклады от правительницы царевны Софии, царевны Татьяны Михайловны и царицы Прасковьи Феодоровны. Имп. Петр I пожертвовал мон-рю 200 р. на позолоту иконостаса в соборной церкви и приобретение чугунных плит для устройства пола, а его супруга имп. Екатерина Алексеевна — 30 червонцев на колокол. В 1732 г. имп. Анна Иоанновна пожаловала 1 тыс. р. «на всенощное и молебное пение и разное строение». В 1795 г. имп. Екатерина II прислала в мон-рь большой покров из чешуйчатого глаза на мощи прп. Кирилла. Имп. Па-

жителям для соборных служб и передал крупную сумму денег. Имп. Александр I передал архим. Феофану митру и наперсный крест, украшенный драгоценными камнями, а также 1 тыс. р. Имп. Николай I прибавил мон-рю пашенной и сенокосной земли и пожаловал лесную дачу (*Ванифатев*. 1859. С. 15–16).

Храмы и другие постройки. Согласно Житию, прп. Кирилл поставил «келейцу малу и другую келию близ тоя на собрание братии». Спус-



Св. ворота и гавань в Кирилловом Новоезерском в честь Воскресения Христова мон-ре. Хромолитография. XIX в. (РГБ)

тя год он построил 2 церкви — в честь Воскресения Христова и в честь иконы Божией Матери «Одигитрия». Существование 2 храмов к 1542 г. подтверждается грамотой вел. кн. Иоанна IV, адресованной «в дом к Воскресению Христову и Пречистой Богоматери Одигитрии» (РГАДА. Ф. 281. Оп. 2. № 782). В 1602 г. Пречистенский храм сгорел, и в 1605 г. была получена благословенная гра-

Кириллов Новоезерский в честь Воскресения Христова мон-рь. Гравюра. 1823 г. (ГИМ)



мота на его восстановление. Уже в 1642 г. монахи жаловались Ростовскому и Ярославскому митр. Варлааму († 1652), что «церковь ветха, развалилась и служить нельзя», отчего архиерей благословил братию на постройку нового храма. В 1644 г.

мота на его восстановление. Уже в 1642 г. монахи жаловались Ростовскому и Ярославскому митр. Варлааму († 1652), что «церковь ветха, развалилась и служить нельзя», отчего архиерей благословил братию на постройку нового храма. В 1644 г.





была получена благословенная грамота на возведение 2-го придела храма — во имя прп. Алексия, человека Божия. К 1649 г. постройка новой Пречистенской ц. была завершена. В том же году было получено благословение на возведение каменного соборного храма в честь Воскресения Христова, а одноименная деревянная церковь была разобрана и перевезена в приписную Никольскую пуст. (Сазонова. 2011. С. 55, 57–59). В описи 1657 г. каменный шатровый Воскресенский собор имел «четыре главы обиты железом белым, на трех шатровых главах кресты позолочены, а на четвертой главе крест паен железом белым, а у тех четырех крестов чепи железные». В новом Воскресенском храме правый придел был освящен во имя прп. Кирилла Новоезерского, левый — во имя свт. Николая Чудотворца и вмч. Димитрия Солунского. В 1685 г. ц. в честь иконы Божией Матери «Одигитрия» была перестроена в камне, ее венчало пятиглавие; придел прп. Алексия, человека Божия, был сохранен. В 1711 г. оба храма горели, но были восстановлены в прежнем облике.

В 1742–1743 гг. была построена каменная ц. во имя святых Захарии и Елисаветы при монастырской больнице, в 1768–1769 гг. — каменная ц. во имя апостолов Петра и Павла. При игум. Феофане 3 храма были перестроены: Воскресенский собор получил вместо шатрового завершения высокие 8-гранные барабаны с куполами барочного типа, был увеличен тесный алтарь и растесаны дававшие мало света окна; у Пречистенской ц. тяжелый каменный купол был заменен деревянным с одной главой вместо 5; Захарьевская ц. над существовавшим четвериком получила восьмерик, увенчанный граненым барабаном с луковичной главой (Хрусталёв. 2000. С. 60–61). В 1885 г. в связи с постройкой больницы с ц. в честь иконы Божией Матери «Одигитрия» на Сладком о-ве монастырский Алексиевский храм стал однопрестольным. В XIX в. в комплекс построек К. Н. м. входили также колокольня, св. ворота, келья, гостиный двор, хозяйственные службы. К нач. XX в. большинство жилых и хозяйственных зданий были каменными, келья размещались в 2-этажном здании. Среди монастырских построек современники особо выделяли каменную ограду (1809–1814), стоявшую

на вбитых под водой деревянных сваях; поверх брусьев на гранитном цоколе были возведены кирпичные стены с 6 башнями и со св. воротами. В 1906 г. часть сооружений К. Н. м. сгорела. Благодаря усилиям окрестных крестьян были спасены только Петропавловская ц. и ризница, остальные здания представляли собой «полуразвалины»; в посл. церкви и др. сооружения были восстановлены (Заезжий. В Кирилло-Новоезерском мон-ре // Новгородские Ев. 1908. № 35. С. 1115).

В XIX в. К. Н. м. имел постройки на берегу Новоозера, в дер. Анашкино и в г. Белозерске. На зап. берегу Новоозера, на Кобылиной горе, находилась деревянная часовня в честь Тихвинской иконы Божией Матери, на том месте, где, по преданию, прп. Кирилл встретился со старцем Никифором (вероятно, прп. Никифор Важеозерский), посланным прп. Александром Свирским. В 1836 г. на ее месте была построена каменная церковь с колокольней. С нач. XVII в. в Белоозере в собственности обители находились 2 двора. В нач. XX в. монастырю принадлежал 2-этажный дом с деревянными службами и «местом, имеющим в поперечнике 17 саж., а в длину 27 саж., всего 459 кв. саж...». Верхний этаж и часть нижнего сдавались в аренду: «...остальная часть назначена для жительства заведующего домом и приезжающих из монастыря по делам». На Белоозерском подворье существовала деревянная часовня, вместо к-рой в 1877 г. была сооружена каменная во имя прп. Кирилла Новоезерского на Торговой пл. В дер. Анашкино находился монастырский скотный двор.

Святые. В 1581 г. над мощами прп. Кирилла стояли рака и деревянная часовня. Согласно описи 1628 г., на раке находилась икона прп. Кирилла — вклад кн. И. М. Катывева-Ростовского (ГИМ. Увар. № 1116. Л. 14 об.). В нояб. 1649 г., при строительстве каменного Воскресенского собора, были обретыны мощи прп. Кирилла, к-рые освидетельствовал архиеп. Вологодский свт. Маркелл. На гробницу основателя К. Н. м. святитель положил покров и икону с изображением преподобного (ЧерМО. 361/374. Кн. 9–65. Л. 14). 20 окт. 1652 г. кн. И. Д. Милославский пожертвовал на гробницу лицевой покров (Арх. СПбИИ РАН. Колл. 115. Д. 663. Л. 233 об.— 234).

В том же году мощи были перенесены в новый Воскресенский храм. В 1661 г. на средства Морозова изготовили деревянную раку с позолотой. В 1722 г. мощи переложили в кипарисовую раку, средства на которую пожертвовал имп. Петр I Алексеевич (ГИМ. Муз. № 771. Л. 139–139 об.). В 1795 г. была построена серебряная рака; парчовый покров на нее прислала имп. Екатерина II (рака прп. Кирилла не сохр.).

В монастырской описи 1632 г. впервые упомянуты личные вещи основателя — «книга чудотворца Кирилла самого Псалтырь следованием, в полдеств, ветха» (Там же. Л. 97 об.), находящийся в храме Воскресения «у правого крылоса посох чудотворцев» (Там же. Л. 82) и хранящийся в ризнице «ризны самого чудотворца Кирилла Белого ветхи и драны» (Там же. Л. 89 об.). В 1847 г. в ризнице имелась «Псалтырь, может быть принадлежавшая Кириллу Новоезерскому, сохраняются его четки, посох и гроб, в котором обретено его тело» (Шевырёв. 1850. С. 87). Вероятно, Псалтырь преподобного сохранилась (ЧерМО. 361/373. Кн. 9–64).

В описаниях XIX в. упоминались «потир деревянный с иконописными изображениями времен прп. Кирилла», образ прп. Кирилла «с серебропозлащенным венцем», пожертвованный в 1650 г. архиеп. Вологодским Маркеллом, вызолоченный иконостас из Воскресенского собора с царскими вратами, напрестольный крест, «писанный на дереве от гробовой доски прп. Кирилла», обложенный золотом и жемчугом, напрестольное Евангелие, украшенное серебром и жемчугом (эти 2 святые были пожалованы царевной Татьяной Михайловной), а также богослужебные предметы — вклады имп. Екатерины II и имп. Павла I (Ванифатьев. 1859. С. 14–15).

Архив. Долгое время в К. Н. м. сохранялись жалованные грамоты, а также значительное число монастырских документов. В 1847 г. в ризнице находилось «собрание грамот монастырских, списанных в одну книгу» (Шевырёв. 1850. С. 87). Часть документов была вывезена из мон-ря в 1913 г. Тогда же по приказу Новгородского митр. Арсения (Стадницкого) мн. книги из монастырской б-ки были перевезены в б-ку Новгородского церковно-археологического об-ва. К 2014 г. часть монастырских документов (акты, приходные





и расходные хлебные книги и др. документы) находится в Новгородском музее-заповеднике, в Отделе письменных источников. В 1919 г. член Археологической комиссии М. Г. Курдюмов вывез из обители 2 сборника, состоящие из описей имущества и приходных и расходных денежных книг; к 2014 г. они хранятся в архиве СПбИИ РАН в коллекции Археологической комиссии (Колл. 115). Сборник приходных и расходных книг 1623–1624 гг. находится в собрании П. Я. Дашкова в рукописном отделе Ин-та русской лит-ры РАН. Вкладная книга XVII–XVIII вв. и синодики хранятся в собрании Череповецкого музея-заповедника. Часть документов, в основном акты, находится в Москве, в фонде Кириллова Новоезерского мон-ря (Ф. 1606) и в фонде Государственной коллегии экономии (Ф. 281) РГАДА, одна из описей имущества — в Отделе письменных источников Гос. исторического музея.

Библиотека. Согласно 1-й сохранившейся монастырской описи 1581 г., в К. Н. м. числилось 72 рукописные книги. Печатные книги впервые упоминаются в описи 1614 г. К 1662 г. б-ка обители и приписных церквей насчитывала 119 томов (в т. ч. 66 печатных), к 1864 г. — 400 томов. В 1880 г. А. Е. Викторов обнаружил в мон-ре 84 рукописи. В 1913 г. 149 томов 94 названий из К. Н. м. было передано в б-ку Новгородского церковно-археологического об-ва (*Богословский*. 1865. С. 279; *Карбасова*. 1997. С. 27–32). К 1919 г. в б-ке хранилось большое собрание богослужебных книг старомосковской печати, насчитывавшее 558 томов, к-рое, согласно отчету Курдюмова, было полно и многообразно представлено. В б-ке хранилось много «редкостных экземпляров», был «большой отдел книг, печатавшихся гражданским шрифтом с начала XVIII века» (*Смирнова*. 1999. С. 83). К 2014 г. большая часть собрания хранится в Новгородском и Череповецком краеведческих музеях, отдельные рукописи — в РНБ, Вологодском музее, РГБ и РГАДА. Самыми известными монастырскими рукописями являются Псалтирь прп. Кирилла Новоезерского нач. XVI в., упомянутая в Поморских ответах братьев Денисовых (ЧерМО. 361/373. Кн. 9–64), пергаменная Псалтирь XV в. с 4 миниатюрами (РГБ. Ф. 256. Собр. Румянцев. № 327), Лествица (1400–1410,

Новгород; Гос. объединенный историко-архитектурный и худож. музей-заповедник. КП 30056-74).

В XVI–XVII вв. в мон-ре не было специальных помещений для хранения книг, б-ка находилась в церквях. В XVII в. книги хранились в специально отведенном месте в Воскресенском храме. В XIX–XX вв. б-ка и архив занимали отдельную комнату в одном корпусе с братскими кельями (*Карбасова*. 1997. С. 28; *Смирнова*. 1999. С. 83).

Некрополь. Изначально кладбище находилось внутри К. Н. м. — от вост. стороны соборного храма до оградной стены. На нем хоронили всех монашествующих и за установленную плату нек-рых мирян. В 1659 г. одно место на монастырском кладбище стоило 13 алтын 2 денги (*Тихомиров*. 1916. С. 1347; *Сазонова*. 2011. С. 174). В 1885 г. на о-ве Сладком, соединенном с обителью мостом, при ц. в честь иконы Божией Матери «Одигитрия» было устроено новое кладбище для погребения монашествующих. Крестьян местных деревень хоронили на кладбище при кобылинской ц. в честь Тихвинской иконы Божией Матери.

Материальное положение. Средства содержания К. Н. м. на ранних этапах его существования известны только из Жития прп. Кирилла: окрестные крестьяне уступили основателю Красный о-в, на к-ром был построен монастырь, а кн. Пеньков дал ему ругу, состоявшую из хлеба, масла и сыра (*Карбасова*. 2011. С. 266).

являлась денежной компенсацией за ладан, воск и соль, которые приобретала обитель на свои средства, эти деньги выдавали насельникам на Белозерской таможене. Обе части руги получали «на Николин день осенний» (26 нояб.), при этом хлеб доставлялся на подводах гос. крестьян. В 1627 г. вместо руги К. Н. м. получил во владение рыбные ловли на Новоозере, Ровоозере (ныне Ровозеро) и Андоозере (ныне Андозеро) и стал собирать оброк с крестьян, промышлявших рыбной ловлей, и ловить рыбу на продажу, были отменены налоги на рыбу, вылавливаемую «на монастырский обиход». В 1583 г. К. Н. м. получил тарханную грамоту, освобождавшую его от уплаты налогов гос-ву, которая была подтверждена в 1584, 1605 и 1623 гг. (*Сазонова*. 2011. С. 180–183).

С 1651 г. К. Н. м. получил право ловить рыбу «против своей монастырской земли» (Там же. 2011. С. 146, 153–154), «осенью да по замороз рыбные ловцы ловят рыбу в Белеозере по государевым жаловальным грамотам на монастыри безоброчно» (Из описаний г. Белоозера 1670-х гг. // *Белозерье: Краевед. альм. Вологда*, 1998. Вып. 2. С. 24). В сер. XVII в. у стен К. Н. м. дважды в год проводилась ярмарка: 4 февр. (в день памяти прп. Кирилла) и 17 марта (в день памяти прп. Алексия, человека Божия). В 1652 г. К. Н. м. подал челобитную с просьбой о сборе пошлины с ярмарки, и в приходной книге 1657/58 г. зафиксированы эти доходы.

В сер. XVII в. К. Н. м. получал прибыль от рыбного оброка, сборов с «могилы чудотворца», свечных денег, пошлины

Кириллов Новоезерский в честь Воскресения Христова мон-рь.

Роспись архимандричьей кельи Кириллова Белоозерского мон-ря. 40-е гг. XIX в.



Основанием для получения государственной руги мон-рем служила несохранившаяся грамота 1546/47 г. Одна часть руги состояла из хлеба (овса и ржи), привозившегося в К. Н. м. из государевых закромов, а другая

пропорции вклады и торговля, в 1658/59 г. — торговля, в основном вкладным имуществом (*Сазонова*. 2011. С. 175–177). В 1713 г. ярмарка принесла монастырю доход ок. 15 р. В посл. ее масштабы постепенно увеличивались.





Курдюмов, изучавший монастырские документы, обнаружил «картину постепенного роста шалашей, увеличения арендной платы и разнообразия в них продававшихся предметов и продуктов, от которых получали название целые торговые ряды, как, например, сбитенные, сыромятные, обжорные, питейные и харчевые» (Смирнова. 1999. С. 82–83). В 1764 г. К. Н. м. лишился своей вотчины, но сохранил водные угодья и получал доходы от ярмарки (с XVIII в. упом. только Алексеевская ярмарка). П. И. Челищев, в 1791 г. посетивший мон-рь, указывал, что насельники «довольствуются обыкновенным штатным жалованьем и сборными от богомольцев за разные службы и в ярмонку за лавки деньгами», при этом большую часть доходов они получили от ярмарки. По его словам, ярмарка «начинается с 15-го марта и продолжается неделю; к оной съезжаются с товарами купцы из Белозерска, Вологды, Кириллова, Череповца, Устюжны, Тихвина, Олонца, Петрозаводска и Вытегры, и со многих уездов с своими рукоделиями и продуктами собираются крестьяне». Кроме того, К. Н. м. получал от крестьян, к-рые ловили рыбу на Новоозере, «пятую рыбину» (Челищев. 1886. С. 248). В 60-х гг. XIX в. на содержание монастыря и жалование настоятелю и братии из казны отпускалось ежегодно 549 р. 30 к.; кроме того, поступали неокладные суммы (напр., в 1862 – 8809 р. 30 к.) (Богословский. 1865. С. 277). В 1880 г. «самое большое из озер, Андозеро, судом отобрано от монастыря за отсутствием надлежащих документов, удостоверяющих права обители на исключительное пользование им» (Тихомиров. 1916. № 38. С. 1212–1219). В XIX в. мон-рь возвел для ярмарки торговые помещения стоимостью не менее 40 тыс. р. Несмотря на это, в 1892 г. Алексеевская ярмарка была переведена в Белозерск (Смирнова. 1999. С. 82). Перед революцией 1917 г. К. Н. м. занимался хлебопашеством, скотоводством и огородничеством; поля обрабатывали наемные рабочие и богорадники. Излишний скот и продукты продавались, а остальное шло на содержание братии и богомольцев. От казны ежегодно поступала штатная сумма 795 р. 6 к. В денежном исчислении мон-рь в 1912 г. получил следующий доход: свечной — 1437 р. 29 к., кошелько-

вый сбор — 265 р. 83 к., с оброчных статей — 895 р. 29 к., проценты с капиталы — 3974 р. 93 к., от продажи скота и разных продуктов — 523 р. 80 к., от продажи икон и просфор — 280 р. 60 к., кружечный доход — 615 р. 5 к., а всего с поминовыми и другими нерегулярными доходами — 10,6 тыс. р. 19 к. После того как в 1919 г. советская власть конфисковала имущество мон-ря, средством существования братии стали дары богомольцев и рыбалка «да есть у них внутри ограды маленький огород» (Голицын. 1990. С. 328).

Вотчина. Формирование вотчины К. Н. м. началось в 1542 г., когда государевой грамотой братии были пожалованы починок Кобылин и Олексин Бор и пустошь Ортюшино. В 1551 г. мон-рю был пожалован починок Рожаево. В 1583 г. К. Н. м. получил деревни в 3 волостях — Замошской (деревни Чирок, Мартыновская Гора, Ульяновская, Малафеевская, Леоновская, Тархановская, Фёдоровка, Боброво и починок Поздино и Буяр), Андопальской (деревни Великое Село, Лохта, Борановская (Боранцево) и Отписная) и Урозерской (пустоши Чигарева, Чёрное Озеро, Ларковская, Стюнкинская, Селище Стреглино). В дальнейшем новых пожалований не было, однако мон-рь получил ряд подтвердительных грамот на ранее переданные ему в собственность деревни (1584, 1605 и 1623). В белозерской писцовой книге 1626/27 г. 4 населенных пункта вотчины К. Н. м. не упоминаются (Малафеевская, Леоновская, Тархановская, Фёдоровка), но появляются 7 новых деревень (Чачема, Текутово, Олкино, Пердуново, Ручкино, Пестово, Гришкино). С припиской в 1645 г. Андозерского мон-ря обители перешла вотчина, состоявшая из дер. Карпово, 3 починок (Зарецкая, Борок и Замятинская) и пустошей (Трофимовская, «Новая Зарець тож», Борок, Борановская (Боранцево), Никифоровская, «новишка на речке на Мартьянке», Харино, Анкудовская, Домовая, Карповская). На этом формирование вотчины К. Н. м. завершилось.

Вотчина К. Н. м. была компактна: все поселения (за исключением отнесенных к приписному Андозерскому мон-рю) находились в радиусе не более 30 км от обители. В 1581 г. в монастырской вотчине числилось 11 крестьянских дворов,

в 1626 г. — 52, в 1638 г. — 56, в 1646 г. — 107, в 1649 г. — 117, в 1657 г. — 139. В 1649 г. численность муж. населения в вотчине составила 412 чел., в 1657 г. — 465 чел. (Сазонова. 2011. С. 68–77). Согласно переписным книгам 1678 г., за К. Н. м. числился 191 двор, в к-ром проживал 891 чел. (РГАДА. Ф. 1209. Оп. 1. Д. 12756. Л. 138). В 1764 г. крестьяне монастырских деревень были переведены в разряд экономических.

Приписная Андозерская пуст. находилась в 20 верстах от К. Н. м. Хотя в монастырских документах она локализовалась на «усть Андоги», на самом деле на этом месте Андога вытекает из Андозера. Время и обстоятельства основания пустоши неизвестны. В сравнение вел. кн. Иоанна IV Андозерская обитель получила земельные пожалования (9 деревень, 5 пустошей, починок и сенокосы). В 1603 г. строитель старец Феодосий был обвинен в том, что «монастыря не строит», обитель лишена вотчины, отчего «старцы разбрелись розно». В 1614 г. началась раздача бывш. монастырских земель помещикам, в связи с чем иером. Феодосий бил челом царю Михаилу Феодоровичу (РИБ. Т. 35. Стб. 320–324). Не позднее 1645 г. опустевшая Андозерская обитель была приписана к К. Н. м., а в дек. 1646 г. впервые упоминается в качестве приписной: «За Андозерский монастырь ямские денги платили 15 алтын» (Сазонова. 2011. С. 71). Вместе с Андозерским монастырем К. Н. м. получил его вотчину, однако периодически у него возникали тяжбы с помещиками из-за спорных земель (РГАДА. Ф. 1606. Оп. 1. Д. 54). В 1647 г. бывший строитель Иона (Палицын) пытался собирать оброк с крестьян вотчины Андозерского мон-ря, ссылаясь на государеву грамоту, где говорилось, что Андозерский мон-рь «велено ведать... игумену да строителю Ионе Палицыну». В ответ на жалобу со стороны нового новоезерского игумена царь Алексей Михайлович Андозерскому мон-рю «впредь владеть ни в чем не велел» (Там же. Ф. 281. Оп. 2. Д. 931). В грамоте 1650 г. приписка Андозерского монастыря к Новоезерскому мотивирована недостатком сельскохозяйственных угодий (Там же. Оп. 1. Д. 934). Использование андозерских угодий подтверждается сведениями из переписной книги 1710 г. (Там же. Ф. 1209. Оп. 1. Д. 12756).





Л. 134). Часть земель сдавалась в аренду (Сазонова. 2011. С. 173–174). В 1650 г. в Андозерский мон-рь был перевезен и установлен здесь деревянный храм, к-рый за неск. лет до этого был построен в К. Н. м. над могилой прп. Кирилла (Там же. С. 61). По описи 1657 г. в Андозерской пуст. находились церковь, келья, сушило, погреб и житница с рожью и овсом, а также комплекс построек скотного двора, где содержались лошади и коровы. Здесь проживали 2 старца. Согласно переписи 1662 г., «в те монастырские кельи посылаютца из монастыря черной поп для церковной службы для старца для монастырские пашни и рыбные ловли» (РНБ. ОСПК. Q.IV.394. Л. 43 об., 44). По данным переписной книги 1710 г., при обители был «двор монастырской, а в нем бывает монах из Новозерского монастыря ради надзору пашни на время, а пашню пашут того ж Успенского монастыря монастырские трудники на монастырских лошадях» (РГАДА. Ф. 1209. Оп. 1. Д. 12756. Л. 134). В 1764 г. монастырь был обращен в приходскую церковь. В 1797 г. на ее месте построили новый деревянный храм, к-рый «по малочисленности прихода причислен в 1831 г. к Троицкой церкви на Андозере» (Богословский. 1865. С. 61–62). В XX в. храм был уничтожен.

Приписная Николаевская в Становищах пуст. находилась в 36 верстах к западу от К. Н. м., в междуречье Андоги и Суды, в глухой местности вдаль от дорог, на «острове» «в Андопальской волости меж мхи и болоты» (РГАДА. Ф. 1606. Оп. 1. Д. 42). Пустынь основана в кон. XVI или нач. XVII в. на месте явления иконы свт. Николая Чудотворца. Иноки Андозерской обители поставили на этом месте часовню. По легенде, в Смутное время местные крестьяне спасались за монастырской оградой. В 1652 г. Николаевская пуст. в Становищах была официально приписана к К. Н. м. В благословенной грамоте патриарха Никона 1653 г. упоминается грамота царя Алексея Михайловича 1652 г. на владение «островом в Становищах, да на том же острову пустошью, да на том же острову стоит часовня» (Там же). В 1653 г. митрополит по просьбе старцев благословил постройку на месте часовни храма во имя того же святого и «велел им на тот храм лес ронить». При этом предписывалось, что «глава б на той церкви была не

островорхая» (Там же. Д. 53). В описи 1657 г. в Становищах упоминается вновь построенный «клинчатой» храм свт. Николая Чудотворца, «а хором: что была часовня и та поставлена на поле, да келья с клетью, да старая трапеза». В подробном описании иконы свт. Николая нет упоминаний о том, что она явленная: «Образ настоящей святого чудотворца Николы в деянии, в прикладе, писана на золоте; прикладу: семеры цаты да шесть венцев серебряных позолочены, да на середине перевить серебряная же позолочена, да крест серебряной, весом пять алтын, да копейка серебряна позолочена, да копейка серебряная; на том же образе во облаче Спас; а на другой стороне образ Пречистые Богородицы, венцы и цаты серебряные резные позолочены; у того ж Николы образа пелена камка червчатая, обложена камкою рудо-желтою, подложена крашениною, крест нашит плетешек золотной; против того образа свеча поставная полая с травмами, на леп на свече железной» (Опись строений и имущества. 1998. С. 161). В 1662 г. на острове поставлена келья, напротив — клеть, между ними — сени, также имелись конюшенный и коровий дворы, хлебный амбар (РНБ. ОСПК. Q.IV.394. Л. 47, 47 об.). Землю Становищской пустоши насельники самостоятельно не обрабатывали, сдавали в аренду крестьянам соседних деревень (РГАДА. Ф. 1606. Оп. 1. Д. 44). Удаленная пустынь рассматривалась церковными властями как подходящее место ссылки для провинившихся священнослужителей. Так, в 1759 г. туда «за излишество» был отправлен свящ. Лев Филиппов из Мегринской Успенской ц. В 1764 г. Никольский мон-рь обращен в бесприходную, с 1800 г. — в приходскую церковь. В 1829 г. на его месте была построена каменная церковь с колокольней. В советское время приход упразднен, церковь уничтожена.

Арх.: РГАДА. Ф. 1606 (Кирилло-Новозерский мон-рь); 1441. Оп. 1. Д. 281; Арх. СПбИИ РАН. Колл. 115. Д. 662, 663; ОПИ НГОМЗ. Инв. № 25985; ЧерМО. 361/374. Кн. 9–65. № 29; ГИМ. Увар. № 1116; ИРЛИ (ПД). Ф. 93. Оп. 7. № 71; РНБ. ОСПК. F.IV.747; Q.IV.394. Ист.: Титов Н. П. Путевые очерки от Вологды до Новозерского мон-ря // Вологодские ГВ. 1848. № 21. С. 229–235; он же. Дневник на пути из Новозерского мон-ря в Вологду // Там же. № 32. С. 357–360; Шевырѳа С. П. Поездка в Кирилло-Белозерский мон-рь. М., 1850. Ч. 2. С. 84–87; Морошкин М. Я., свящ. Записки о. Феофана, архим. Кирилло-Новозерского

мон-ря, бывш. келейника преосв. Гавриила // Странник. 1862. № 2. С. 33–59; *Богословский Н. Н.* Мат-лы для истории, статистики и этнографии Новгородской губ., собр. из описаний приходов и волостей: 4. Кирилло-Новозерский мон-рь // Новгородский сб. 1865. Вып. 1. С. 275–279; *Пимен (Мясников), архим.* Воспоминания. М., 1877. С. 36–48; *Челищев П. И.* Путешествие по Северу России в 1791 г. СПб., 1886. С. 244–257; Опись строений и имущества Кирилло-Новозерского мон-ря 1657 г. // Белозерье: Краевед. альм. Вологда, 1998. Вып. 2. С. 139–165; *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полн. собр. творений: В 8 т. М., 2007. Т. 7–8: Переписка; Житие Кирилла Новозерского / Подгот. текста, пер., коммент.: Т. Б. Карбасова // БЛДР. 2005. Т. 13. С. 354–415.

Лит.: ИРИ. 1812. Ч. 4. С. 507–516; *Ванифатьев Н. Г.* Очерки из путевых заметок странника: Белозерск. СПб., 1859; *Субботин Н. И.* Архим. Феофан, настоятель Кириллова Новозерского мон-ря: Бюрог. очерк с портретом покойного о. архимандрита и прил. его записок, нравственных наставлений и писем. СПб., 1862; *Викторов А. Е.* Описи рукописных собраний в книгохранилищах Сев. России. СПб., 1890; *Тихомиров П. И., прот.* Краткий ист. очерк Кирилло-Новозерского мон-ря // Новгородские Ев. Ч. неофиц. 1916. № 38. С. 1172–1185; № 39. 1212–1219; № 40. 1245–1251; № 42. 1313–1320; № 43. 1344–1351; *Копанев А. И.* История землевладения Белозерского края XV–XVI вв. М., 1951. С. 149–150; *Голицын С. М.* Записки уцелевшего. М., 1990; *Дмитриева З. В., Смирнова Т. Г.* Археогр. работа М. Г. Курдюмова в Белозерском крае летом 1919 г. // Рефераты докладов и сообщ. VI Всерос. науч.-практ. совещания по изуч. и изд. писцовых книг и др. ист.-геогр. источников (Ферапонтово, 27–29 мая 1993 г.). СПб., 1993. С. 43–50; *Карбасова Т. Б.* Б-ка Кирилло-Новозерского мон-ря XVI — 1-й пол. XVII в. // Опыты по источниковедению: Древнерус. книжность. СПб., 1997. [Вып. 1]. С. 27–36; она же. Ист. редакция жития Кирилла Новозерского // Там же. 2001. Вып. 4. С. 111–151; она же. Житие Кирилла Новозерского (Белого) // СККДР. 2004. Вып. 3. Ч. 4. С. 842–850; она же. История почитания прп. Кирилла Новозерского // Русская агнография: Исслед. Публ. Полемика / Ред.: С. А. Семячко. СПб., 2005. С. 504–526; она же. Кирилл Новозерский: История почитания: Исслед. и тексты. М.; СПб., 2011; *Смирнова Т. Г.* Отчет М. Г. Курдюмова об археогр. поездке в Белозерский край (авг. 1919) // Ферапонтовский сб. М., 1999. Вып. 5. С. 72–90; *Петрова Т. Г.* Прп. Кирилл Новозерский и памятники его иконографии в собр. Вологодского музея-заповедника // Изв. Вологодского об-ва изучения Сев. края. Вологда, 2000. Вып. 8. С. 64–71; *Хрусталев М. Ю.* Прп. Кирилл Новозерский и основанный им Воскресенский Новозерский мон-рь в иконографии 1-й пол. XVII — нач. XX в. // Там же. С. 58–63; *Смирнов А. И.* Кирилло-Новозерский мон-рь // Житие Корнилия Комельского: Текст и словоуказ. СПб., 2004. С. 189–201; *Красиков А. Н.* Б-ка Кирилло-Новозерского мон-ря в сер. XVII в. // Вестник НСО. Сер.: Гуманит. науки / Вологод. гос. пед. ун-т. Вологда, 2005. Вып. 3. С. 43–52; *Сазонова Т. В.* Кирилло-Новозерский монастырь: Опыт изучения малых и средних мон-рей России XVI–XVII вв. М.; СПб., 2011.

Т. В. Сазонова





КИРИЛЛОВ ЧЕЛМОГОРСКИЙ (Челменский, Чермозерский) **В ЧЕСТЬ БОГОЯВЛЕНИЯ И УСПЕНИЯ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ**, находился на горе Челма между Лёкшмозером и Челмозером (в 60 км к северо-западу от Каргополя (ныне Архангельской обл.)). К. Ч. м. был основан на месте подвигов прп. Кирилла Челмогорского. Время основания монастыря неизвестно, предположительно между рубежом XIV и XV вв. и нач. XVI в. Основными источниками сведений об обители служат Житие прп. Кирилла, сохранившееся в списках XVIII–XIX вв. (ГИМ. Муз. № 1510. Л. 131–156; ГИМ. Барс. № 794. Л. 1–60 об.; БАН. 33.6.7. Л. 61 об. — 124 об. и др.), а также составленное свщ. Ф. И. Гурьевым в 40-х гг. XIX в. «Историческое описание Челмогорской пустыни, состоящей в Каргопольском уезде» (ГИМ. Барс. № 795. Л. 68–84 об.; ОПИ ГИМ. Ф. 450. № 702. Л. 1–14 об.).

Прп. Кирилл, пострижник *Антония Римлянина в честь Рождества Пресв. Богородицы мон-ря*, пришел на гору Челма, поселился в пещере, построил «келийцу малу», часовню и ц. в честь Богоявления. Согласно Житию, пребывание Кирилла на Челме осложнялось конфликтами с местными язычниками («чудью белоглазой») с р. Онеги. Незадолго до кончины прп. Кирилла его посетил настоятель каргопольского в честь Преображения Господня монастыря (Васиановой Строкиной пуст.) игум. Иосиф, который исповедал и причастил преподобного. Во время этой встречи прп. Кирилл предсказал строительство на горе Челма муж. обители и обещал и после своей кончины покровительствовать этому месту. Через неск. лет на Челму, где был погребен прп. Кирилл, пришел из Новгорода мон. Серапион и стал жить в его пещере, соорудив гробницу над захоронением Кирилла. Спустя 3 года мон. Серапион оставил это место. Затем пришел инок Арсений, при нем собралась братия в количестве 24 чел. Вместо сгоревшей Богоявленской ц. над мощами прп. Кирилла монахи построили и 9 мая 1419 г. освятили одноименный храм с приделом во имя вмц. Екатерины. Впосл. храм неск. раз горел и его возводили заново. При Арсении был построен также храм в честь Успения Пресв. Богородицы; пустынь стала именоваться

Успенской, насельники начали осваивать земельные угодья. Достоверность содержащихся в Житии дат и изложение событий вызывают обоснованные сомнения, поскольку текст был создан лишь на рубеже XVII и XVIII вв. на основе Жития прп. Нила Столобенского.

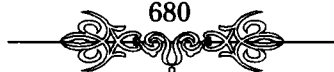
Возможно, о существовании монастыря в 1-й пол. XV в. свидетельствует грамота, выданная обители в 1684 г. царями Иоанном и Петром Алексеевичами и содержащая информацию (со ссылкой на строителя Филофея (2-я пол. XVII в.)) о пребывании здесь в заточении вел. княгинь Софии Витовтовны и Софии Палеолог, спасшихся от татар. «Зачался-де тот их монастырь из давних лет, с крещения Каргопольского уезда жителей в православную христианскую веру... И в прошлых-де годах, как присланы были в тот монастырь великаго князя Ивана Васильевича всея России великая княгиня София Римленка с снохою своею, и в то-де время игумен и вся братия из монастыря высланы вон. А прежде тех великих княгинь в их же монастырь прислана была от великаго князя Дмитрия Шемяки великаго князя Василья Васильевича Темного мати великая княгиня София, полского короля Витофта дщерь. И как взята великая княгиня София Римленка к Москве, и в то-де время милостинная грамота и иные жалованные грамоты на всякия угодья утерялись, потому что тот монастырь стоял многое время пуст» (РНБ. Собр. РАО. № 56. Л. 18–19 об. (список грамоты кон. XVIII в.)). Однако эти сведения др. источниками не подтверждаются; они могли появиться на основе местной легенды.

Наиболее ранняя жалованная грамота К. Ч. м. была выдана вел. кн. *Иоанном IV Васильевичем* в 1544 г. (упом. в грамоте 1684 г.; см.: РНБ. Собр. РАО. № 56. Л. 18 об.). Е. В. Барсову была известна царская грамота (он не уточняет, какая именно), согласно которой К. Ч. м. был «местом ссылки для одной из жен Ивана Грозного» (Барсов. 1869. С. 20). В 60-х гг. XVI в. в К. Ч. м. был сослан кн. Д. И. Курлятев.

В нач. XVII в. (в 1613 или 1614 — см.: *Докуцаев-Басков*. 1889. № 7/8. С. 230) К. Ч. м. был разорен польско-литов. интервентами, о чем повествуется в Житии преподобного: «...мнози гради, и веси, и монастыри, и святыя церквы, паче же реку и той преди-

реченный Челменский монастырь, в немже воинским толпам много стоящим, и пуста его сотвориша, и потом многжды пожаром бысть сожжен» (ГИМ. Муз. № 1510. Л. 134). В 30-х гг. XVII в. в К. Ч. м. была построена 3-я, надвратная ц. во имя вмц. Екатерины. Во 2-й пол. XVII в. большую заботу о К. Ч. м. проявили строитель иеродиак Филофей и его родной брат иером. Сергей — постриженники *Кожеезерского в честь Богоявления мон-ря*, ученики патриарха *Никона*, сделавшие в обитель богатые вклады — церковную утварь, книги и иконы. Указом царя Петра I от 20 апр. 1721 г. по просьбе архим. Иосифа К. Ч. м. был приписан к каргопольскому в честь Преображения Господня мон-рю, в июле 1727 г. получил независимый статус, но указом Новгородской духовной консистории от 28 марта 1748 г. вновь приписан к каргопольской обители.

В 1764 г. К. Ч. м. был упразднен. Деревянные Богоявленский и Успенский храмы, обветшавшие к тому времени, стали приходскими, но собственных прихожан не имели. Во владении церковного причта, состоявшего из священника и 2 причетников, имелись 9 четв. пашенной земли и сенные покосы, с которых ежегодно получали ок. 20 возов сена. Первым иереем, приехавшим в закрытый монастырь, стал Иоанн Фёдоров (РГИА. Ф. 834. Оп. 3. Д. 2457. Л. 135). В 1788 г. в Богоявленской ц., считавшейся главной, не было священника, причт состоял из дьячка Алексея Иванова (59 лет) и пономаря Даниила Стефанова (27 лет) (ГААО. Ф. 1367. Оп. 2. Д. 844. Л. 15 об.). В архивных документах встречаются имена иереев, служивших в монастырских церквах в 1-й пол. XIX в.: Иоанн Никитин (1807–1837) и Феодор Гурьев (1840–1844). Как следует из клировой ведомости за 1826 г., И. Никитин, 45 лет, «из великороссиян», «дьяческий сын», в семинарии не обучался, рукоположен во иерея в 1807 г. еп. Старорусским *Евгением (Болховитиновым)*. Свщ. Ф. И. Гурьев составил новую редакцию Жития прп. Кирилла Челмогорского, дополнив его «Историческим описанием Челмогорской пустыни...» и разными сведениями об обители после ее упразднения во 2-й пол. XVIII — 1-й пол. XIX в. (*Пигин*. 2013). Ближайшие к закрытой Челмогорской пуст. приходские церкви располагались в Лёкшмозерском (12 верст)



и Лядинском (15 верст) погостах Каргопольского у.

В 1818–1823 гг. вместо старого, деревянного Богоявленского храма на средства каргопольского купца М. Н. Лыткина был построен и освящен одноименный «теплый» каменный храм с приделом во имя прп. Кирилла Челмогорского, где над мощами святого, покоившимися под спудом, стояла «рака красного дерева с клеймами с трех сторон медными посеребренными» (НАРК. Ф. 25. Оп. 15. Д. 9/177. Л. 1 об.; *Березин*. 1899). В древней Успенской ц. находилась особо чтимая небольшая икона «Успение Пресв. Богородицы» в серебряной ризе, по преданию принадлежавшая прп. Кириллу, его «единственное сокровище». Рядом с Успенским храмом располагалась пещера, к-рую «ископа себе» основатель обители. Ее место отмечал поклонный крест под навесом.

Согласно указу Синода от 20 авг. 1845 г., пустынь «с церквями, имуществом и капиталом» была возрождена и приписана к *Александрову Ошевенскому мон-рю* (НАРК. Ф. 25. Оп. 15. Д. 54/1182. Л. 68). Кроме работников, следивших за хозяйством, в ней жили иеромонах и послушник для регулярного богослужения. В 1867–1869 гг. по определению настоятеля игум. Викторина за пустынь присматривал свящ. Иоанн Покровский (Там же. Оп. 1. Д. 49/79. Л. 8 об.). 20 мая 1899 г. по указу Синода, полученному еп. Олонецким и Петрозаводским Назарием (Кирилловым), заштатная пустынь была отчислена от Ошевенского мон-ря и обращена в самостоятельный мон-рь с 7 монашескими вакансиями. Со 2-й пол. 80-х гг. XIX в. К. Ч. м. заведовали управляющие — иеромонахи Серапион (1887), Самуил (1889, 1891), Мелхиседек (1892), Архип (Мошняков; 1894–1899). В 1889 г. в К. Ч. м. проживали строитель иером. Самуил, 2 монаха, 3 указных послушника, 2 работника, а также коровница, в 1896 г. — управляющий (1894–1903) иером. Архип (Мошняков), иером. Иона, диакон, монах, 8 послушников, рабочие, в 1904 г. — настоятель (1904–1906, 1908–1916) иером. Герман, 2 иеромонаха, иеродиакон, 5 монахов, послушник, в 1907 г. — 2 иеромонаха, 2 иеродиакона, 5 монахов.

В сер. XIX в. монастырский комплекс включал 2 храма, братский дом, скотный двор, гумно с ригой. В 1898–

1899 гг. на средства каргопольского купца А. А. Лаврентьева и др. благотворителей к Богоявленскому храму пристроили придел во имя свт. Николая Чудотворца (НАРК. Ф. 2. Оп. 50. Д. 46/13. Л. 2 об.; *Березин*. 1899). 19 февр. 1899 г. еп. Олонецкий и Петрозаводский Назарий освятил обновленную церковь. Редкое для тех мест торжество привлекло множество паломников и гостей. В кон. XIX — нач. XX в. на территории монастырской усадьбы продолжались строительные работы: были возведены 2 братских корпуса, невысокая каменная ограда с башенками по углам, за которой размещались хозяйственные службы, изба для рабочих и новая баня на р. Лёкшма. В 1900 г. крестьянин Е. Полежаев построил на свои средства каменную часовню «при дороге, идущей из Каргополя в Пудож, на повороте с этого тракта в пустынь».

В 1880 и 1887 гг. в мон-ре был пожар, потому современники называли К. Ч. м. «многострадальной обителью». После опустошительных пожаров, особенно первого, в котором сгорели все постройки, кроме церкви и котельной при скотном дворе, прежнее благосостояние обители восстанавливали с большим трудом. К нач. 1888 г. скромный монастырский капитал равнялся 3035 р. (НАРК. Ф. 25. Оп. 1. Д. 68/3. Л. 128). Источниками дохода служили земельные владения, проценты с банковских билетов и гл. обр. пожертвования и «сборы по книжкам» (*Кожевникова*. 2009. С. 158). Угодья пустыни включали 422 дес. 781 кв. саж., однако на пашню из них приходилось всего 19 дес. 160 кв. саж.

В мае 1905 г. по инициативе настоятеля иером. Германа состоялся 2-дневный крестный ход из Каргополя в пустынь через Павловский, Печниковский и Лядинский приходы Каргопольского у. В обитель была принесена икона прп. Серафима Саровского, пожертвованная «одним из благодетелей города Москвы». «Торжественная процессия продвигалась очень медленно, потому что каждый из присутствующих считал священной обязанностью поклониться и пройти под икону преподобного Серафима» (*Регов*. 1905. С. 402).

По результатам ревизии мон-рей Олонецкой епархии, проводившейся в 1906 г., пустынь занимала последнее место по достатку и размерам основного капитала, который

практически не увеличился (за 2 года до ревизии — 4235 р.) (НАРК. Ф. 25. Оп. 20. Д. 9/97. Л. 10). Из-за 2 пожаров, отсутствия значительных пожертвований и неумелых действий часто менявшихся настоятелей у обители росли долги и хозяйство приходило в упадок. Обе церкви нуждались в ремонте. Выращенного на монастырских полях хлеба (рожь и овес) хватало только на полгода. Братия была хорошо обеспечена только молоком: на скотном дворе содержалось 28 голов рогатого скота. Епархиальные власти призывали челмогорских монахов развивать собственное сельское хозяйство, расширять посевные площади, привлекая к физическому труду всех насельников. Братская община в 1906 г. состояла из 17 чел.: 3 иеромонахов, иеродиакона, 6 монахов, 7 послушников. Также в пустыни находились 5 наемных рабочих, 3 работницы, конюх и 4 «богородницы». По отзывам паломника И. Мардарьева, в 1910 г. пустынь производила «приятное впечатление» на приходивших богомольцев. Под управлением иером. Германа, постриженника Александра Свирского мон-ря, немногочисленная братия занималась скотоводством и земледелием, «питалась трудами рук своих». В 1917 г. по благословению митр. Петроградского сщмч. *Вениамина* в Петрограде на Обводном канале открылось подворье пустыни, на котором в следующем году освятили часовню во имя прп. Кирилла и сщмч. Ермогена.

В февр. 1917 г. К. Ч. м. возглавил в качестве управляющего иером. Павлин (Михайлов), но в мае того же года он отказался от должности. В 1918 г. в обители проживали 8 иеромонахов, 3 иеродиакона, 4 монаха, неск. монахинь, а также настоятель (1916–1932) иером. Трифон (Пилюга; † после 1947?), в 1932 г. репрессированный. В 1932 г. подверглись гонениям также иеромонахи Дорофей (Мусихин; † после 1932; 1938?), Варсонофий (Солодягин; † после 1936) и др. Архим. Афанасий (Кузьмичев) в 1937 г. был расстрелян, 16 июня 1989 г. реабилитирован. В 1915–1924 гг. насельником К. Ч. м. был иеродиак. Серафим (Проценко; † 1960), принявший постриг по благословению св. прав. *Иоанна* Кронштадтского (впосл. проживал в Вырице, почитался как старец). По нек-рым сведениям, ок.

1929–1931 гг. еп. *Варсонофий* (*Вихвелин*) жил близ К. Ч. м., совершал тайные богослужения в храмах бывшей обители.

В 1919 г. имущество К. Ч. м. было национализировано. С. В. Лебединов — чиновник, проводивший обследование монастыря, признавался, что, близко столкнувшись с жизнью монахов, «был невольно поражен их трудолюбием, организованностью и хозяйственностью» (*Малахов*. 2001. С. 435). Последние насельники во главе с настоятелем иером. Трифоном до кон. 20-х гг. XX в. жили напротив закрытой обители, в небольшой усадьбе «Пелла», ранее принадлежавшей Ивану Круганову, уроженцу Тихмангской вол. Вытегорского у. В просьбе разрешить им поселиться на острове Наглимозера, где во 2-й пол. XVII — 1-й пол. XVIII в. существовала обитель, основанная иноком Тимофеем, а позднее стояла приходская ц. иконы Божией Матери «Неопалимая Купина» и свт. Николая, советские власти отказали (*Мелехова*. 2002. С. 202–203). После Великой Отечественной войны бывш. монастырские постройки заняли лесозаготовители. К нач. XXI в. на территории бывш. мон-ря находились часовня над пещерой прп. Кирилла (проект Н. Ю. Варшавской; нач. XXI в.), памятный крест и сельское кладбище. Монастырские постройки не сохранились.

В XIX — нач. XX в. архив К. Ч. м. находился в каргопольском Преображенском мон-ре, где с ним работал К. А. Докучаев-Басков, опубликовавший ряд документов: неск. грамот XVII в., опись имущества («книги росписочные») 1687 г., царские указы XVIII в., монастырский синодик 30-х гг. XIX в., переписанный с древнего списка, и др. (*Докучаев-Басков*. 1889). Свящ. Ф. И. Гурьев составил краткое изложение содержания грамот, выданных мон-рю в XVI–XVII вв.: 1599 г. (царя Бориса Феодоровича Годунова), 1645 г. (Михаила Феодоровича), 1648 г. (Алексея Михайловича), 1680 г. (Новгородского митр. Корнилия), 1682 г. (Феодора Алексеевича), 1684 г. (Петра и Иоанна Алексеевичей) (см.: *Пигин*. 2013).

Сохранились изображения К. Ч. м. на иконах XIX в. (см.: *Мелютин*. 2008), в рукописи ГИМ. Барс. № 794 (рисунок Докучаева-Баскова 1871 г.) и на фотографиях нач. XX в. (в фондах КИАМЗ).

Арх.: Переписная книга Каргопольского у., 1648 г. // РГАДА. Ф. 1209. Оп. 1. Кн. 168. Л. 488–488 об.; Ведомости об упраздненных мон-рях Олонецкой епархии, 1769 г. // РГИА. Ф. 834. Оп. 3. Д. 2457. Л. 133–135; Описание Челмогорской пуст., сер. XIX в. // ОПИ ГИМ. Ф. 450: Собр. Е. В. Барсова. Д. 698; Главная церковная и ризничная опись приписной к Александро-Ошевенскому мон-рю Челмогорской пуст., 1888 г. // ГААО. Ф. 1514. Оп. 1. Д. 213. Л. 50–59; НАРК. Ф. 2: Олонецкое губернское правление. Оп. 50. Д. 46/13. Л. 2 об. (Об утверждении проекта на перестройку каменной Богоявленской ц. в Кирилло-Челмогорской пустыни); Ф. 25: Олонецкая духовная консистория. Оп. 1. Д. 49/79 (Дело о выводе из Александро-Ошевенского мон-ря игум. Викторина в 1869 г.); Д. 68/3 (О состоянии Олонецкой епархии за 1887 г.); Д. 72/15 (Рапорт благочинного свящ. И. Енохова со сведениями о состоянии Челмогорской пуст. за 1892 г.); Д. 85/22 (О ревизии мон-рей и пустыней Олонецкой епархии в 1905 г.); Оп. 3. Д. 17/298. Л. 202 (Сведения о состоянии Челмогорской пустыни за 1892 г.); Оп. 4. Д. 63/1. Л. 204 (О пожертвованиях в церковь и мон-ри Олонецкой епархии в 1900–1902 гг.); Оп. 15. Д. 6/128 (Ведомости церквей г. Каргополя и его уезда за 1819 г.); Д. 9/177 (Ведомость о церквях Челмогорской пустыни за 1826 г.); Д. 54/1182 (Ведомости о церквях и причтах г. Каргополя и его уезда за 1854 г.). Ист.: *Докучаев-Басков* К. А. История Челмогорской пуст. // ХЧ. 1889. Ч. 2. № 7/8. С. 223–256; № 9/10. С. 477–512; *Пигин* А. В. Мат-лы к истории Кирилло-Челмогорского мон-ря: (Соч. свящ. Ф. И. Гурьева, XIX в.) // УЗ Петрозаводского гос. ун-та. Сер.: Общество и гуманитар. науки. 2013. № 5(134). С. 12–23. Лит.: ИРИ. Т. 6. С. 654, 698; *Барсов* Е. В. Алфавитный указатель мон-рей и пустынь, упраздненных и существующих в Олонецкой епархии, с их настоятелями // Памятная книжка Олонецкой губ. на 1867 г. Петрозаводск, 1867. Ч. 3. С. 25, 27–28; *он же*. Преподобные обонезские пустынножители: Мат-лы для истории колонизации и культуры Обонезского края // То же за 1868–1869 гг. Петрозаводск, 1869. Ч. 3. С. 20–25; *Барсуков* Н. П. Жизнь и труды П. М. Строева. СПб., 1878. С. 269–270; Историко-стат. и археол. описание Челмогорской муж. пустыни Каргопольского у. Олонецкой губ. в связи с историческим сказанием о житии прп. Кирилла, Челмогорского чудотворца, с приложением свидетельств о благодатных знаменьях, явленных им страждущему человечеству, и службы ему: Изд., значительно испр. и доп. по первоисточникам и главнейшим пособиям / Ред.: И. Ф. Токмаков. М., 1896; *Березин* Д. Освящение Богоявленского храма в Кирилло-Челмогорской пуст. Каргопольского у. // Олонецкие Ев. 1899. № 7/8. С. 45–48; Обращение приписной заштатной пустыни в самостоятельную // Там же. № 12. С. 5; *Ершов* М. А. Мат-лы для истории культуры Олонецкого края // Памятная книжка Олонецкой губ. на 1905 г. Петрозаводск, 1905. С. 327, 330–331; *Резов* М., свящ. Торжественное перенесение иконы прп. Серафима Саровского чудотворца из г. Каргополя в мон-рь прп. Кирилла Челмогорского // Олонецкие Ев. 1905. № 13. С. 401–404; *Мардарев* И. Кирилло-Челмогорская пуст.: (Впечатления богомольца) // Там же. 1910. № 14. С. 320–324; *Сергиевский* Г. П. Паломничество учеников Каргопольского духовного училища в Кирилло-Челмогорский мон-рь // Там же. 1912. № 23. С. 405–408; *Савич* А. А. Главнейшие

моменты монастырской колонизации Рус. Севера XIV–XVII вв. // Сб. Общества исторических, философских и социальных наук при Пермском ун-те. Пермь, 1929. Вып. 3. С. 62–63; *Будовниц* И. У. Монастыри на Руси и борьба с ними крестьян в XIV–XVI вв.: (По «житиям святых»). М., 1966. С. 126–130, 358; *Мелехова* Г. Н., *Носов* В. В. Традиционный уклад Лёкшмозерья. М., 1994. Ч. 2. С. 120–123; *Пунн* Г. П. О ели и Челмогорской пустыни // Каргополь. Ист. и культурное наследие. Каргополь, 1996. С. 111–127; *Аннин* Н. Ф. Никитина планида: (Фрагменты из рукописи) // Там же. С. 318–324; *Малахов* Р. А. Религия и чиновники Вологодской губ. в первые годы советской власти // Ист. краеведение и архивы. Вологда, 2001. Вып. 7. С. 430–438; Олонецкая епархия: Страницы истории. Петрозаводск, 2001. С. 191–192, 217; *Критский* Ю. М., *Синяговский* С. А. Мон-ри и пустыни Кенозерья в XIV — нач. XX в. // Святые и святые северорус. земель. Каргополь, 2002. С. 118–125; *Мелехова* Г. Н. Духовенство и его роль в жизни населения Каргополя (XIX — 1-я треть XX в.) // Правосл. вера и традиции благочестия у русских в XVIII–XX вв.: Этногр. исслед. и мат-лы. М., 2002. С. 179–208; *она же*. Современное возрождение правосл. топографии Каргополя // Ист.-культурное наследие Рус. Севера: Проблемы изучения, сохранения и использования. Каргополь, 2006. С. 250–262; Святые Каргопольской земли: Живопись, графика: Из собр. музеев Архангельской обл.: Кат. выст. / Сост.: Т. М. Кольцова, М. Л. Рязгузова. Архангельск, 2002; Кенозерский национальный парк: Кр. путей. Архангельск, 2004. С. 152–155; Культурный ландшафт как объект наследия. М.; СПб., 2004. С. 250–253, 430; *Критский* Ю. М. Кенозерье: История и культура: Очерки, мат-лы, исслед. Архангельск, 2005. С. 29–31; *Шановалова* Л. Г. Каргопольские храмы с бочечным завершением // Ист.-культурное наследие Рус. Севера. Каргополь, 2006. С. 204–213; *Старицын* А. Н. Каргопольские чудеса и повседневность XVII в. // Рябининские чт.–2007. Петрозаводск, 2007. С. 446–449; *Мелютин* М. Н. Иконы с образом прп. Кирилла Челмогорского как источник для изучения истории и культуры Кирилло-Челмогорской пуст. // Православие в Карелии: Мат-лы 3-й регион. науч. конф., посвящ. 780-летию крещения карелов. Петрозаводск, 2008. С. 228–239; *Пигин* А. В. Заметки к статьям К. А. Докучаева-Баскова об истории Челмогорского мон-ря // Там же. С. 33–39; *Варшавская* Н. Ю. «Археологическая модель» Кирилло-Челмогорского мон-ря // Культурное и природное наследие Европейского Севера. Архангельск, 2009. С. 123–157; *Кожевникова* Ю. Н. Мон-ри и монашество Олонецкой епархии во 2-й пол. XVIII — нач. XX в. Петрозаводск, 2009; *Мелехова* Г. Н., *Фаркова* Л. И. Каргопольские иосифляне в 1930-е гг. // Святые и святые Обонезья. Петрозаводск, 2013. С. 197–206.

Ю. Н. Кожевникова, А. В. Пигин

«КИРИЛЛОВА КНИГА» («Книга иже во святых отца нашего Кирилла, архиепископа Иеросалимского, на осьмый век». М., Печатный двор, 21.04.1644), полемический сборник, изданный по указу царя *Михаила Феодоровича*. Публикация «К. к.» была вызвана возможностью вхождения протестанта в русскую



царскую семью: планировался династический брак между царевной Ириной Михайловной и сыном дат. кор. Кристиана IV от морганатического брака гр. Вальдемаром. Патриарх Московский и всея Руси *Иосиф* и дворецкий кн. А. М. Львов, в ведении которых находился Московский Печатный двор, стремились использовать печатные издания для противодействия этому браку. Так, в 1642 г. на Печатном дворе был издан «Сборник о почитании икон», имевший антипротестант. направленность. В составлении «К. к.» и подготовке ее к изданию в кон. 30-х — нач. 40-х гг. XVII в. принимали участие протопоп московского собора во имя Черниговских чудотворцев Михаил Рогов, ключарь московского Успенского собора Иоанн *Наседка*, справщики Московского Печатного двора Ш. Марьтемьянов и З. Подосенов.

В основу «К. к.» был положен полемический сборник, в одном из списков озаглавленный как «Просветитель литовский» (в др. списках сборник не имеет заголовка, по названию 1-й гл. может обозначаться как «Изложение о вере»). Сборник был составлен не позднее 20-х гг. XVII в., наиболее вероятно, в кругу книжников, близких к патриарху *Филарету (Романову)*. По составу он близок к др. полемическим компиляциям того времени, в частности к «Изложению на люторы» Иоанна *Наседки*, текстуально с последним не совпадает. «Просветитель литовский» по структуре повторял полемические сборники XV–XVII вв. из произведений, широко бытовавших в рус. рукописной традиции. В нем также приведены новые западно-рус. сочинения, в т. ч. антипротестант. тексты; редакторы использовали заимствованные сочинения для обличения реформационного вероучения, против которого в рус. письменности не имелось развернутого опровержения. Сборник, судя по входящему в ряд списков тексту оглашения, предназначался для «просвещения» (катехизации) «литовцев» (жителей *Литовского великого княжества*, вероятно католиков и протестантов). Мн. списки «Просветителя литовского» происходят из крупных монастырей (*Соловецкого в честь Преображения Господня муж. мон-ря, Троице-Сергиевой лавры*), где проходили оглашение иностранцы.

Текстологическую историю «Просветителя литовского» можно разде-

лить на неск. этапов. Первоначально сложился сборник, основу которого составили переведенные с «простой мовы» украинско-белорус. произведения, а также хронографические тексты. В «Просветитель литовский» вошли полемические статьи из Русского Хронографа Пространной редакции (редакция 1601 г.) и перевод западно-рус. антипротестант. изданий: «Книги о образех» и «Книги о Троице» (Вильно, 1596) («Книга о образех» бытовала в рус. рукописной традиции также самостоятельно). При включении в «Просветитель литовский» «Книги о образех» одна из ее статей — «О крестном знамении» — была расширена за счет текста, который на протяжении долгого времени представлял наибольшее количество аргументов в защиту *двоеперстия*, — «*Феодоритова слова*» (не позднее XV в.), приписываемого *Феодориту*, еп. Кирскому. («Феодоритово слово» текстуально связано со «Сказанием о Мелетии Антиохийском», которое восходит к «Церковной истории» *Феодорита Кирского — Русинов В. Н.* «Сказание о Мелетии Антиохийском» и споры по церковно-обрядовым вопросам на Руси в XIII и XVI вв. // *Идеология и культура феод. России*. Горький, 1988. С. 35–47.) Очевидно, что для создателя «Просветителя литовского» основанием для внесения «*Феодоритова слова*» послужила краткая цитата *Феодорита Кирского*, присутствующая в виленском издании «Книги о образех». Также была увеличена при включении в «Просветитель литовский» др. глава «Книги о образех» — «Об иконах». В ней значительно расширен рассказ о появлении реформационных течений, усилены параллели между визант. иконоборчеством и протестантизмом, уточнены имена императоров-иконоборцев (*Лев III Исавр, Лев IV Хазар, Константин V Копроним*), вставлены упоминания о подготовке VII Вселенского Собора, признавшего иконоборчество ересью, введены рассказы о деятельности К-польского патриарха *Тарасия*, возглавившего Собор, и о реакции иконоборцев на Собор. Повествование замыкает рассказ об имп. *Феодоре*, вдове имп. *Феофила*, к-рая по совету К-польского патриарха *Методия I* заупокойными молитвами спасла душу мужа от адских мучений (этот сюжет присутствовал уже в «Хронике» *Георгия Амартола*).

Из Русского Хронографа редакции 1601 г. в «Просветитель литовский» перешли основополагающие для средневек. рус. мысли антикатолич. сочинения: «Сказание об отпадении латин» и «О латинских ересьях» («Прение Панагиота с Азимитом»), «Повесть Симеона иерея, суждальца, како Римский папа Евгений составлял осмый собор со своими единомысленики». Из Хронографа заимствована антипротестант. ст. «О Мартине Люторе и о его ереси». Заметное место в «Просветителе литовском» заняли взятые из Хронографа произведения, критикующие вероучение и практику Армянской Церкви (негативное освещение различных ветвей христианства усиливало мысль об исключительности рус. Православия). Антиарм. часть сборника была представлена статьями «Прение св. Илариона Меглинского со армены» и «О армянской ереси», восходящими к 189-й гл. Хронографа, но имевшими и самостоятельное хождение в рукописной традиции. В «Прении... со армены» критикуется монофизитство Армянской Церкви. Разд. «О армянской ереси» в «Просветителе литовском» состоит из неск. сочинений: «О Лине, учителе армянском», «О армянском дыбании», «О посту армянском арцыурцове». В «Просветитель литовский» также вошло «Прение св. Илариона Меглинского с манихеи», сопутствующее в Хронографе «Прению... со армены». Кроме того, из Хронографа было заимствовано «Родословие Святыя Богородицы», продолжившее тематику последней главы «Книги о Троице», посвященной Богоматери. «Просветитель литовский» открывается хронографической по происхождению ст. «Изложение о вере».

В результате соединения всех названных полемических текстов сложился первоначальный вариант «Просветителя литовского», состоявший из 31 главы.

На 2-м этапе текстологической переработки в «Просветитель литовский» были включены 2 хронографические статьи: «О еллинских мудрецах, иже отчасти пророчествоваша о Христе» и «О пророках, иже пророчествоваша о Божестве и о Христе Рожестве». В такой редакции сборник продолжал расширяться за счет различных сочинений. Тот вариант сборника, который лег в основу «К. к.», включил следующие





дополнения: краткие святоотеческие учительные и катехизические тексты, индексы ложных и истинных книг, соч. «Ереси римские» и перевод с «простой мовы» «Казанья об антихристе» Стефана Зизания (Вильно, 1596) (см. в ст. *Зизания*). Сочинение Стефана Зизания являлось толкованием 15-го огласительного поучения свт. Кирилла, еп. Иерусалимского; при переводе с «простой мовы» на церковнослав. язык имя Стефана Зизания было снято и в заголовке осталось лишь имя свт. Кирилла Иерусалимского.

При подготовке «К. к.» справщики Печатного двора внесли в текст «Просветителя литовского» многочисленные изменения. В разд. «О крестном знамении» добавили «Слово о крестном знамении» прп. *Максима Грека*; т. о., был расширен комплекс сочинений в защиту двоеперстия (разд. «О крестном знамении», такой же как в «К. к.», имеется в предисловии к учебной Псалтири (М., 1641)). В ст. «Об иконах», восходящую к «Книге о образах», был внесен написанный в вопросоответной форме отрывок, в к-ром затрагивалась тема возможности видимого проявления невидимого Божества. Статья в этой версии оказала влияние на состав «Сборника о почитании икон» (М., 1642) (12-я гл. «Сборника...»). В «К. к.» по сравнению с «Просветителем литовским» усилены антикатолич. и антиуниат. части. В «Просветителе литовском» имелась направленная против Флорентийской унии (см. *Ферраро-Флорентийский Собор*) «Повесть инока Симеона...». В «К. к.» ее заменила «Книжица в десяти отделах» (Острог, 1598), содержащая критику *Брестской унии* 1596 г. Редакторы внесли в «К. к.» 2 антикатолич. раздела из «Книжицы в шести отделах» (Острог, 1588): о григорианском календаре («О пременении дней и праздников и самого дня спасительного Святыя Пасхи») и об опресноках (1-я ч. ст. «О опресноках и баранку, яже вместо стени иудеом на время узаконено было»). Кроме того, справщики поместили в «К. к.» «Слово на латинов» прп. *Максима Грека* (из киевского издания 1620 г.). Т. о., в «К. к.» вошли все самые распространенные к тому времени антиуниатские и антикатолические тексты. В сборнике были изданы ранние западнорус. полемические памятники, не испытывавшие значительных лат.

влияний. Новых произведений, незнакомых дотоле рус. книжникам, «К. к.» не содержала. Иоанн Наседка и Михаил Рогов подготовили 2 виршевых предисловия к «К. к.» (имя Иоанна Наседки читается по акростику, авторство Михаила Рогова было указано патриархом *Никоном*, оспорившим утверждение Михаила Рогова о крещении через погружение как о достаточном условии спасения).

При подготовке «К. к.» справщики изменили порядок глав «Просветителя литовского». «Казанье...» Стефана Зизания было перемещено в начало и дало название всей книге, в делопроизводственной документации Печатного двора она именовалась «Книга Кирилла Иерусалимского».

Сборник был готов к публикации ок. 1639 г., однако отдан в печать лишь в 1643 г. Он увидел свет 21 апр. 1644 г. и сразу оказался в центре полемики. «К. к.» привлекалась в ходе богословского диспута в янв. 1644 — авг. 1645 г. между пастором, прибывшим с гр. Вальдемаром, и рус. богословами. Большое количество цитат из «К. к.» включено во 2-е послание патриарха Иосифа к гр. Вальдемару. В 1644 г. 5 экз. издания было отправлено Киевскому митр. свт. *Петру (Могиле)*. «К. к.» постоянно использовалась рус. стороной в полемике с греками. В 1649 г. экземпляр «К. к.» был сожжен на Афоне. Раздел «К. к.», восходящий к «Сказанию об отпадении латин», был переведен на латынь и отправлен в Ватикан Ю. Г. *Крижаничем*. «К. к.» стала предметом споров в русско-швед. и русско-польск. переговорах. В посл. она приобрела авторитет у старообрядцев благодаря подборке статей в защиту двоеперстия, а также эсхатологическим рассуждениям Стефана Зизания (защищавшего мысль о папе Римском как об антихристе). «К. к.» была переиздана старообрядцами в Гродно (1786, 1791) и в Московской единореческой типографии (1900).

«К. к.» — памятник рус. допетровской библиографии. В ней впервые был опубликован индекс истинных книг. Он включает ряд названий и имен, к-рые никогда ранее не перечислялись в древнерус. рукописных индексах истинных книг, в т. ч. книги укр. и белорус. происхождения. Среди впервые указанных в «К. к.» авторов — свт. *Григорий Чудотворец*, еп. Неокесарийский, блж. *Авгус-*

тин, еп. Гиппонский, преподобные *Макарий Великий*, *Иларион Великий* и Исидор Пелусиот, митрополиты *Григорий Цамблак* и *Феодор Авукар Карийский*, а также *Козьма Пресвитер*, *Георгий Писида*. По мнению И. М. Грицевской, индекс, помещенный в «К. к.», был составлен в нач. XVII в. на базе ряда источников. Основные из них — оглавление *Острожской Библии* 1584 г. и индексы в редакциях XVI — нач. XVII в.

Лит.: *Лиллов А. И.* О так называемой Кирилловой книге. Каз., 1858; *Виноградов И. Г., свящ.* О Феодоритове слове. М., 1866; *Цветаев Д. В.* Из истории брачных дел в царской семье московского периода. М., 1884; *он же.* Протестанты и протестантство в России до эпохи преобразований. М., 1890; *Голубцов А. П.* К вопросу об авторе, о времени написания, цели и составе «Изложения на лютеры» // ПРТСО. 1888. Ч. 42. С. 152–176; *он же.* Прения о вере, вызванные делом королевича Вальдемара и царевны Ирины Михайловны. М., 1891; *Каптерев Н. Ф.* Патр. Никон и царь Алексей Михайлович. Серг. П., 1909. Т. 1; *он же.* Патр. Никон и его противники в деле исправления церк. обрядов. Серг. П., 1913; *Харлампович К. В.* Малороссийское влияние на великорус. церк. жизнь. Каз., 1914. Т. 1; *Niess H. P.* Kirche in Russland zwischen Tradition und Glaube? Gött., 1977; *Rothe H.* Zur Kiever Literatur im Moskau. I // Studien zu Literatur und Kultur in Osteuropa: Bonner Beiträge zum IX Intern. Slavistenkongress in Kiew, 1983. Köln; W., 1983. S. 233–260; Новые мат-лы для описаний изданий Московского печатного двора. М., 1986. С. 47–48. № 120; *Грицевская И. М.* Индекс истинных книг в составе «Кирилловой книги» // ТОДРЛ. 1993. Т. 46. С. 125–134; *она же.* Индексы истинных книг. СПб., 2003. С. 130–145; *Каган М. Д.* Кириллова книга // СККДР. Вып. 3. Ч. 2. С. 163–166 [Библиогр.]; Ч. 4. С. 732 [Библиогр.]; *Опарина Т. А.* Иван Наседка и полемическое богословие Киевской митрополии. Новосибир., 1998.

Т. А. Опарина

КИРИЛЛОВСКИЙ СВЯТО-ТРОИЦКИЙ МОНАСТЫРЬ В КИЕВЕ, основан в 1-й пол. XII в. в урочище Дорогожичи.

История основания собора К. м. Упоминание о храме св. Кирилла на Дорогожичах содержится под 1171 г. в Киевской летописи XII в. (по Ипатьевскому летописному изводу XV в.): «Сняшася брата Вишгороде, и пришедше сташа на Дорогожичи под святом Курило» (ПСРЛ. Т. 2. Л. 194 об.). В той же летописи под 1169 г. (текст относится к событиям 1167 г.) назван «Всеволож монастырь», также с указанием его географии — «на Желяни» («Ярополк же с берендичами настигаша Владимира на Желяни, и не даша берендичи стриятися с ними, бяху берендичи лстяче. И тако ехаша берендичи по ни до Всеволожа монастыря» — Там же.





Кирилловский собор.
Вид с юго-зап. стороны.
Фотография. 1984 г.

Л. 191); Желянь (Желань) — летописная местность неподалеку от урочища Дорогожичи, начинавшаяся от р. Лыбедь и тянувшаяся до К. м. по течению ручья Желянь, от к-рого и получила название (см.: *Закревский*. 1868. С. 342; *Добровольский Л. П.* Летописный Дорогожич. К., 1914; *Петров*. 1897. С. 41; др. версии локаций см.: *Железняк І. М.* [и др.] *Етимологічний словник літописних географічних назв Південної Русі* / Ред.: О. С. Стрижак. К., 1985. С. 59). На то, что основателем мон-ря был кн. Всеволод Ольгович, помимо летописной записи 1167/69 г. о мон-ре «Всеволож» (*Марголина*. 1993. С. 19–26; О. Певна ошибочно относит упоминание 1167/69 г. к Выдубицкому мон-рю, основанному кн. Всеволодом Ярославичем — *Регу*. 1995. Р. 44) указывают: летописный текст под 1194 г. о погребении кн. Святослава Всево-

лого святого князя — свт. *Кирилла*, архиеп. Александрийского; крепостной характер церковного сооружения, поставленного на важном стратегической т. зр. месте в период междоусобных войн за Киев — на подступах к городу, в урочище Дорогожичи, к-рое было, с одной стороны, ключом к Подолу, с другой — надежным оборонительным пунктом (здесь проходили пути в Вышгород и далее в Чернигов, Новгород,



Кнг. Мария Мстиславовна.
Роспись Кирилловского собора.
40-е гг. XII в.

Полоцк, Смоленск). В 1139 г. Дорогожичи стали плацдармом для черниговского кн. Всеволода в борьбе за Киев, открывшим ему путь на киевский престол. Непосредственное участие кн. Всеволода в основании, построении, формировании архитектурной и иконографической программы собора и руководство всем процессом могут подтверждаться наличием предназначенной для князя площадки-балкона в южной апсиде, которая



Схема фресок
Кирилловского собора
с изображением
кнг. Марии Мстиславовны
и ктиторской композиции.
Реконструкция
Е. Х. Марголина

лодовича в стенах обители, созданной его отцом («в монастыре у церкви святого Кирилла юже бе создал отец его»; ПСРЛ. 1997. Т. 1. Стб. 412); освящение храма во имя патрональ-

не имеет аналогов в древней церковной архитектуре; включением в роспись диаконника цикла, посвященного небесным покровителям кн. Всеволода святителям Кириллу и Афанасию Александрийским, ктиторской композиции, изображения кн. Все-

волода с сыновьями в сценах «Шествие князей», а также граффити 1-й пол. XII в. (*Высоцкий*. 1985. С. 85–89; *Марголина*. 2001. С. 18–24, 33–59, 80–123; *Марголина, Корниенко*. 2012. С. 33–44). Т. о., храм выполнял функцию монастырского собора, княжеской церкви, а также родовой усыпальницы.

Первое свидетельство того, что собор являлся фамильной усыпальницей князей Ольговичей, относится к 1179 г. (последним из датированных было погребение сына Святослава Всеволодовича черниговского кн. Всеволода (Даниила) Черного (1215)). Под этим годом в летописи сообщается о преставлении кнг. Марии (Агафии) Мстиславовны, жены кн. Всеволода Ольговича, и о ее причастности к созданию собора, в котором она была погребена («...преставися княгиня Всеволожая, приемши на сия чернечскую схиму. И положена бысть в Киев, у святого Кюрила, юже бе сама создала» — ПСРЛ. Т. 2. Л. 215 об.; мнение о том, что устроительницей мон-ря была Мария Казимировна, жена кн. Всеволода Черного, не выдерживает критики; см., напр.: *Крыжановский*. 1863; *Максимович*. 1877). Нек-рые исследователи считают, что данное летописное упоминание относится к вдове кн. Всеволода Марии Мстиславовне, к-рая, похоронив мужа в 1146 г., построила на Дорогожичах храм и основала мон-рь (*Максимович*. 1877. С. 171).

Помимо нарративного свидетельства участия кнг. Марии Мстиславовны в создании храма имеется еще один источник, способный прояснить ее роль в этом деянии, — это древние фрески собора, расписанного в 40-х гг. XII в.: в средней части юж. нефа, на юж. стене, представлена ктиторская композиция. Ее частичная сохранность (отсутствие надписей) не позволяют достоверно назвать имя основателя собора.

В центре на троне изображен Спаситель, простирающий руки над фигурами 2 предстоящих с нимбами. У фигуры справа сохранился фрагмент протянутой руки, в которой, если учесть ктиторский характер композиции, мог быть изображен макет храма. Слева от Спасителя на троне в архитектурном сооружении в виде ниши с занавесью представлена фигура женщины (сохр. слегка склоненная голова, покрытая платом). В период работ по расчистке фресок XII в., проводимых

в 1880–1884 гг. под руководством проф. А. В. Прахова, в верхней части южного опорного столба нартекса под масляной живописью был открыт фрагмент древней фрески с та-



Святые
над ктиторской композицией.
Роспись Кирилловского собора.
40-е гг. XII в.

ким же изображением женщины в архитектурном сооружении с занавесью. В тетради с копиями фресок Прахов обозначил этот образ как «Мар. Мст.», т. е. Мария Мстиславовна (Прахов А. В. Открытие фресок Киево-Кирилловской церкви

делена при жизни ее супруга. Т. о., в ктиторской композиции в фигурах предстоящих, возможно, изображены кн. Всеволод (справа; сохр. элементы светской одежды) и его небесный патрон свт. Кирилл Александрийский (слева) или небесные покровители кн. Всеволода и кнг. Марии — свт. Кирилл и св. Агафья (Марголина, Ульяновский. 2005. С. 38–53).

Вопрос о времени создания собора проясняют граффити, расшифрованные С. А. Высоцким (Высоцкий. 1985. С. 85–89). Три надписи в юж. апсиде (диаконике) могли быть сделаны клириками («Господи, помози рабу Своему Мартыну Семейновичу», «Господи, помилуй раба Своего Мартына Семейновича», «Господи, помози рабу Своему Феодору, аминь, дьяку»). Высоцкий датировал граффити сер. XII в.: отдельные буквы 2 первых надписей довольно архаичны, и можно предположить, что надпись была процарапана человеком, к-рый учился грамоте на традициях письменности XI в. Следов., к сер. XII в. храм был не только построен, но и расписан (граффити нанесены на фресковую штукатурку). Возведение собора и создание его фресок в период княжения Всеволода Ольговича подтверждаются также исследованиями эпиграфики в алтарной части собора, выполненными В. В. Корниенко: граффити свидетельствуют о том, что в 40–



Святые над ктиторской композицией. Прорись изображения на печати Феофано Музалониссы. Схема-реконструкция Е. Х. Марголина

50-х гг. XII в. храм был уже расписан; форма каналов прорисей говорит об их исполнении по сухой штукатурке; в соборе имелся клир, в состав которого входили авторы надписей (Марголина, Корниенко. 2012. С. 33–44).

Отдельного внимания заслуживает вопрос о первом на Руси посвящении храма свт. Кириллу Александрийскому. Сведения о крестильном имени кн. Всеволода отсутствуют. В наст. время трудно установить, в связи с чем в лит-ре XIX в. за ним утвердилось имя Кирилл. Р. В. Зотов, исследователь и издатель Лю-

бецкого синодика, считал, что кн. Всеволод в крещении получил имя Георгий, основываясь на посвящении построенной им в 1144 г. Георгиевской ц. в Каневе (Зотов. 1892. С. 34–35). Вместе с тем дата закладки церкви приходится на 9 июня — день памяти свт. Кирилла Александрийского (ПСРЛ. Т. 2. Л. 117 об.). Одним из свидетельств крестильного имени князя может служить найденная в Киеве княжеская печать с изображением свт. Кирилла Александрийского и надписью: «Господи, помози рабу Своему Кирилу» (1-я треть XII в., НМИУ); ни до, ни после кн. Всеволода никто из князей не носил христ. имени Кирилл. На выбор крестильного имени для сына могла повлиять его мать Феофано (Феофания), происходящая из знатного визант. рода Музалонов (Марголина. 2001. С. 70–73). На лицевой стороне печати Феофано (ГЭ) изображены 2 фигуры орантов с нимбами в молении образу (Спасителя или Богородицы) в медальоне вверх. Аналогичный сюжет представлен в росписи собора над ктиторской композицией. Сходство изображения на печати Феофано с фреской может служить удостоверением родственной связи между владелицей печати и заказчиком росписей, а его размещение над ктиторской композицией — указывать, что собор строился кн. Всеволодом в память о византийском роде его матери (Марголина, Ульяновский. 2005. С. 58–59; Ульяновский. 2013. С. 54–87).

Все это свидетельствует об основании, о построении и выполнении росписей в соборе в 1139–1146 гг., в период княжения Всеволода Ольговича, который был основателем собора, заказчиком росписей и инициатором его посвящения.

И. Е. Марголина

История К. м. О раннем, «докняжеском» периоде сведений нет. Археологические исследования показали, что территория Кирилловских высот была заселена с эпохи позднего палеолита (в 1893 В. В. Хвойко обнаружил стоянку, на к-рой было отмечено 2 культурных слоя, включающие неск. прослойки; см.: Хвойко. 1904); в недрах горного возвышения проложена сеть подземных ходов, один из к-рых в XX в. стал причиной оседания собора мон-ря (ходы были забутованы в 1952–1953, что не позволило провести их подробное исследование; предварительные

XII в., исполненное в 1881 и 1882 гг. А. В. Праховым. СПб., 1883; Марголина, Ульяновский. 2005. С. 42–43). Включение образа кнг. Марии Мстиславовны в ктиторскую композицию, где ему отведено не центральное, а фланкирующее сцену место, указывает на второстепенную роль княгини как ктитора. Можно допустить, что кнг. Мария Мстиславовна была причастна к работам по завершению росписей собора, программа к-рых была опре-



наблюдения в 1945–1952 сделаны археологом И. М. Самойловским). Предположение археологов о существовании в этой зоне пещерной обители монахов-анакоретов (Самойловский, Т. А. Бобровский) в настоящее время не доказано раскопками. Однако по аналогии с др. загородными мон-рями (в частности,



ским княжеством, К. м. уже не подерживался ими материально).

Традиционно считается, что период «безвременья» начался с момента разорения Киева и его окоелиц войсками Батыея в 1240 г. К. м. приходит в упадок после грабежа, ветшает лишившийся кровли собор. Монастырские земли подпадают под управление частных лиц. Информации о К. м. в письменных источниках вплоть до XVI в. иссле-

*Кирилловский
Свято-Троицкий мон-рь.
Акварель.
Худож. Ф. Г. Солнцева. 1843 г.*

дователям найти не удалось. Скромные археологические раскопки Самойловского и И. И. Мовчана (кон. 40-х – 60-е гг. XX в.)

с киевским Выдубицким в честь Чуда арх. Михаила мон-рем) можно предположить, что князь-основатель воздвиг каменный собор на освященном молитвами месте, где уже существовало монашеское поселение — скит или мон-рь.

Второй, «княжеский» период начинается с возведения Киевским вел. кн. Всеволодом Ольговичем (1139–1146) каменного собора. С этого времени К. м. становится княжеским, что подчеркивается его упоминанием в летописях по имени основателя — «Всеволож» (первое — под

не выявили материалов XIV–XV вв. Только ок. 20 молитвенных и поминальных граффити XIII–XVI вв. на стенах юж. и сев. апсид собора указывают на продолжение его сакральной жизни, поскольку записи в алтаре могли быть оставлены священнослужителями (*Высоцкий*. 1985. С. 84–101). Но «безвременье» для обители не окончилось с первыми после долгого перерыва упоминаниями в документах. В них сообщалось о назначении в К. м. священников и игуменов, однако принцип «права подавания», т. е. передачи мон-ря светскими влас-

*Граффити
Кирилловского собора.
Надпись дьяка Феодора.
Сер. XII в.
Фотография и прорись*



1167/69). В княжеских обителях того времени могло проживать от 15 до 100 иноков. Имел ли К. м. в этот период статус архимандритии, который получали мн. мон-ри, основанные вел. князьями, неизвестно. В Лаврентьевской летописи назван только один кирилловский настоятель (под 1231) — игум. Климент, принимавший участие в Соборе, созванном свт. Кириллом I (II), митр. Киевским (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 456–457); его имя приведено последним среди киевских игуменов (к тому времени Ольговичи утратили свои ведущие позиции и владели Чернигов-

тями как «хлеба духовного» лицам, желающим получить в свое управление монастырские имения, не подразумевал поддержания ими духовной жизни в обители. Главной задачей такого «собственника» становилась охрана имений. Первый документ, свидетельствующий о функционировании К. м. и наличии в нем игумена, к-рый одновременно управлял вотчинами Иорданского жен. мон-ря, датирован 1539 г. Документ отражает судебный процесс за земли между «отцом Симеоном игуменом церкви Святого Кирилла и Святого Николая Ерданского» и священником Никольской и Васильевской церковей

Иаковом и печерским архим. Иосифом (НБУВ ИР. Ф. 1. Д. 57488; АрхЮЗР. 1883. Ч. 1. Т. 6. С. 26–30). Привилеем кор. Сигизмунда II Августа от 15 февр. 1555 г. «церковь заложенья Светого Кирилла» была передана «до живота держати» Богдану Ивановичу Шавуле на основании того, что «предки его тою церковью на себе держачи, пожитки свои мели» (РГАДА. Ф. 389. Оп. 1. Д. 43. Л. 8–8 об.). Т. е. Богдан Шавула (Шавула) не был в своем роду 1-м «собственником» монастырских владений. К нему мог принадлежать и «отец Симеон», о чем свидетельствует запись в синодике Михайловского Златоверхого мон-ря: «Род мещанина киевского Шавулы». В названных владельческих документах мон-рь и монашествующие не упоминаются, говорится только о церкви и землях, что может свидетельствовать против функционирования общины. Это подтверждается и сведениями из др. документов: в окт. 1560 г. киевский воевода кн. Константин (Василий) Острожский признал за «священником Кирилловской церкви» Алексием право на владение островком (СПбФИРИ РАН. Архив. К. 68. Оп. 1. Д. 19. Л. 1–2). Привилеем кор. Сигизмунда II от 23 июля 1565 г. обитель была приписана к замковой ц. свт. Николая Чудотворца на Киселёвке как «наданье церкви там в Киеве опустелое на имя Кириловское» (АрхЮЗР. 1863. Т. 1. С. 154). В 1591 г. киевские ремесленные цехи по случаю «запустения церкви Кирилловской» добились передачи им кирилловских сенокосов (ЦГИАК. Ф. 127. Оп. 141. Д. 118. Л. 34). 20 апр. 1602 г. шляхтич В. Соколовский при посредничестве подвоеводы В. Вильгорского обманным путем (заверив, что мон-рь в запусении и его земли никем не обрабатываются) получил от киевского воеводы кн. Константина Острожского «лист» (офиц. название документа, по значению сходного с московской грамотой; обитель с 1565 была приписана к замку, поэтому воевода мог распоряжаться монастырем и землями) на владения К. м. (АрхЮЗР. 1865. Т. 2. С. 16). 8 февр. 1603 г. кор. Сигизмунд III утвердил этот документ (РГАДА. Ф. 389. Оп. 1. Д. 202. Л. 139 об.—140). 20 февр. 1605 г. шляхтич получил от короля разрешение построить на кирилловских землях собственную усадьбу (Там же. Д. 204. Л. 82 об.—84). Соколовский разграбил обитель, в к-рой



в то время не было братии. По словам очевидцев, в соборе он выламывал мраморные и шиферные плиты из стен, столбов, гробов (в нишах-аркосолиях слева), полов и, «наругаячись посвещенному месту», соорудил в своем имении из этого материала печи, баню и проч.; в жертвеннике храма в стене он обнаружил тайник с ценностями (видимо, спрятанными в 1240) — «скарбы от первых старожитных православных хрестьянских князей прифундовано тое церкви», — по оценке судебного иска, общей стоимостью 50 тыс. червонных золотых (НБУВ ИР. Ф. II. Д. 2916. Л. 2–4 об.).

Период возобновления и налаживания монастырской жизни начался после того, как кн. Константин Острожский назначил игуменом К. м. Василия (Красовского) (Масло Черновивца; предположительно родственника старейшин Львовского православного братства Ивана и Дмитрия Красовских; бывш. игумен монастыря Честного Креста в Дубно или под Острогом). Это решение князь принял по получении информации о действиях Соколовского; он же добился от короля утверждения игуменом Василия (Красовского; с 24 июля 1605) и денонсации прав Соколовского (1 окт. 1605). В привилее Сигизмунда III от 5 дек. 1606 г. на кирилловское игуменство Василия (Красовского) впервые после длительного перерыва упоминался мон-рь, который новый игумен должен был возродить: «...общину устави, мнихов черньцов там ховати», но при этом подчинить обитель униат. Киевскому митр. Ипатии Потю (ЦГИАК. Ф. 888. Оп. 1. Д. 34. Л. 2–2 об.). Вопреки требованию короля игумен Василий с насельниками (по документам известны имена 2 иноков — эконома Иакова и Софрония) присоединились к «коалиции православных» с центром в Киево-Печерском мон-ре, где настоятелем был ставленник кн. Константина Острожского архим. Елисей (Плетенецкий); его советами руководствовался и игумен Василий. В 1605–1607 гг. игумен Василий на свои средства («коштом и накладом своим») отремонтировал монастырский собор, в котором возобновились богослужения. Реставраторы предполагают, что во время работ фрески XII в. были оставлены нетронутыми, лишь «дописаны» несохранившиеся части в центральной апсиде. В этот период в соборе было устрое-



Привилей кор. Сигизмунда III от 5 дек. 1606 г. об утверждении игуменом Кирилловского мон-ря Василия (Красовского). Фрагмент (ЦГИАК. Ф. 888. Оп. 1. Д. 34. Л. 2 об.)

но 2 престола: в центральной апсиде — во имя Св. Троицы, в южной (прежде диаконник) — во имя свт. Кирилла Александрийского (информация о создании тогда же в жертвеннике престола в честь Собора арх. Михаила не подтверждается Киевской летописью). Освящение престолов совершил 23 апр. 1612 г. архиеп. Софийский Неофит (Киевский летопис першої чверті XVII ст. // Укр. іст. журн. 1989. № 2. С. 104). С этого времени мон-рь стал именоваться Свято-Троицким Киево-Кирилловским. Тяжба с Соколовским, а затем с его наследниками продолжалась в течение неск. лет; окончательным судебным решением от



Дарственная бургомистра Дениса Мартяновича от 9 сент. 1629 г. Кирилловскому мон-рю. Фрагмент (НБУВ ИР. ДА/П. 217. Л. 430)

26 апр. 1613 г. все земли возвращались в пользу мон-ря; кроме того, шляхтичи должны были выплатить 1 тыс. золотых за разорение обители (НБУВ ИР. Ф. II. Д. 27704. Л. 58–

61). 26 марта 1613 г. игумен Василий смог получить новый королевский привилей на игуменство, с тем чтобы находиться «под зверхностю и благословенством архимандритов печерских» (РГАДА. Ф. 389. Оп. 1. Д. 205. Л. 46–46 об.), что продолжалось до возобновления православной иерархии Киевской митрополии в 1620 г. Игумен Василий (в схиме Варсонофий) упокоился 27 февр. 1614 г. и был погребен у правого клироса собора К. м. (НБУВ ИР. Д. 375/374 С. Л. 21; Київський літопис першої чверті XVII ст. // Укр. іст. журн. 1989. № 5. С. 106).

Утвержденный королевским привилеем от 29 июля 1614 г. следующий игумен, Киприан (Жеребило-Лабунский), выходец из г. Лабунь во владениях князей Острожских, ставленник архим. Елисея (Плетенецкого), продолжил созидание К. м. При нем, в 1620 г., обитель по пути из Москвы посетил Феофан III, патриарх Иерусалимский, восстановивший правосл. митрополию в Киеве. Игумен Киприану пришлось в многочисленных судах отстаивать монастырские владения от посягательства на них мещан и городского магистрата, а также наместников униат. митр. Иосифа Рутского (в этом случае мон-рю помогали казаки). После кончины игумен Киприана в 1626 г. привилей на игуменство 6 февр. того же года получил его родственник, игумен Софроний (Жеребило-Лабунский). Он не признал претензии печерского архим. Петра (Могилы) на духовное подчинение Кирилловской обители «по старине». На долю игумен Софрония выпало продолжение судов с магистратом, князьями Корецкими, Иосифом Рутским, воеводичами Криштофовичами-Служками, пол-

ковником Яном Лянцкоронским, князьями Вишневецкими и Скуминами-Тышкевичами, к-рые посягали на монастырские владения. При нем у К. м. появились ктиторы-жертвователи: Анна Гулевичевна, бургомистр Денис Мартянович и его семья, передавшие в обитель



свои земли и дома в Киеве. Игумен Софроний смог проложить к обители дорогу по заболоченной местности, выстроить гати и соорудить мосты. Сбор пошлины за проезд торговых караванов по этим дорогам и мостам стал одним из важных источников пополнения монастырской казны.

На «гетманский» период, когда светская и духовная власть в Киеве стала православной, приходится расцвет К. м.; укр. гетманы считали своим долгом поддерживать древние правосл. святыни. Игумен Софроний умер между 1645 и 1648 гг., застав лишь начало этого процесса. После него кирилловскими заместителями были игумены-интеллектуалы, ректоры Киево-Могилянской коллегии: *Иннокентий (Гизель)*; ок. 1650–1652), при к-ром мон-рь был разорен вошедшими в Киев войсками коронного гетмана Януша Радзивилла; *Лазарь (Баранович)*; 1652–1657), при нем Богдан Хмельницкий издал универсал (18 окт. 1656), подтверждавший все владения и права обители и защищавший ее от магистрата; профессор поэтики и риторики Мелетий (Дзик; 1658–1677), на долю которого выпало много испытаний в период Руины. В 1662 г., когда татары из отрядов Юрия Хмельницкого грабили киевские околицы, мон-рь горел. В 1666 г. игумен Мелетий от имени духовных властей Киевской митрополии возил в Москву челобитную о возобновлении древнего права свободного избрания Киевского митрополита (Московский патриарх назначил местоблюстителем еп. Мефодия (Филимоновича), а К-польский — еп. Иосифа (Нелюбовича-Тукальского)); игумен Мелетий описывал тяжелое состояние мон-ря, пребывавшего «в облоге» со всех сторон (АрхЮЗР. 1872. Т. 7. С. 73). С именем игумен Мелетия связано и 1-е известие о чуде: игумен посылал к мощам вмц. Варвары своего келейника Евстафия, к-рый получил исцеление; в обители была учреждена практика братского чтения молитв и акафиста вмц. Варваре, установлено совершение крестных ходов к мощам святой в Михайловский Златоверхий мон-рь. При игумен Мелетии ктиторами обители стали гетман М. С. Ханенко и его семья.

Следующий игумен, *Иннокентий (Монастырский)*; 1681–1697), поставил подпись под актом избрания в гетманы И. С. Мазепы (25 июля



*Игумен Иннокентий (Монастырский).
Роспись Кирилловского собора.
Кон. XVII в.*

1687). Игумен пользовался его благосклонностью. Гетман выдал неск. универсалов с подтверждением старых и предоставлением новых владений К. м. (среди новых — богатые земли упраздненного *ржищевского в честь Преображения Господня монастыря*). Гетман принимал сторону обители во всех судебных спорах, ходатайствовал за нее, в частности, перед царем Петром Алексеевичем. По сведениям комиссии, расследовавшей траты казны по смерти Мазепы в Бендерах, на К. м. гетман выделил в общей сложности ок. 10 тыс. червонцев. Некоторые исследователи (Ю. С. Асеев) считают, что живопись (на клеевой основе) в соборе была создана во времена игуменства Иннокентия: Божия Матерь «Оранта» — в конхе центральной апсиды и Богородица, сидящая в беседе на фоне райского сада, — на сев. стене нартекса, у входа на хоры (переписаны маслом в XIX в.); коронованная Богородица с Младенцем на коленях, Который правой рукой благословляет, а в левой держит сферу, — на сев. стене нартекса, под хорами (этот образ в наст. время не обнаружен). На плане Ивана Ушакова 1692–1695 гг. собор 5-главый, что свидетельствует о его перестройке при игумен Иннокентии; слева от собора — трапезная с храмом свт. Василия Великого, а справа — въездные ворота с колокольней. В росписи собора кон. XVII в. на пилоне юж. стены сохранился портрет игумен Иннокентия. Он находится над возможным погребением игумена, найденным во время

археологических раскопок в 60-х гг. XX в. Запись о смерти игумен Иннокентия в ночь на 18 янв. 1697 г. и о его погребении оставил следующий игумен К. м., *Димитрий (Савич Туптало)*; впол. митрополит Ростовский).

Родители игумен Димитрия (отец Савва Григорьевич, макарковский и киевский сотник, мать Мария Михайловна) и его сестры были ктиторами К. м. (погребены в соборе возле входа на хоры: в 1689 — мать, в 1703 — отец, в 1704 — сестра мон. Александра, в 1710 — сестра игумен Параскева); над погребением висел портрет Саввы Туптало (сохр. в неск. разновременных копиях, напр. в НКПИКЗ) и ок. 1707 г. была поставлена родовая икона Божией Матери в серебряном окладе (не сохр.). После окончания Киево-Могилянской коллегии 9 июля 1668 г. буд. игумен Димитрий принял постриг в К. м. В 1668–1675 гг. был монастырским писарем; в 1680 г. братия избрала его игуменом, но он не согласился, поскольку уже решался вопрос о назначении игуменом Иннокентия (Монастырского). Только после смерти последнего в кон. янв. 1697 г. Димитрий стал игуменом (до июня 1698). Сохранилась книга с записью игумен Димитрия: «Димитрием Савичем, ордена Св. Василия Великого игуменом Кирилловским и Глуховским» (пер. с польского), к-рая свидетельствует о жизни обители по Уставу свт. Василия Великого. В К. м. буд. Ростовский святитель начал писать Жития святых на март–май.

XVIII век стал временем расцвета К. м. В монастырском архиве сохранилась значительная документальная база; мон-рь чаще упоминается по освящению главного престола как Свято-Троицкий. Покровителями К. м. оставались гетманы; немаловажная роль в жизни обители принадлежала российским монахам, начиная с Петра I. Меценатами выступали гетманы И. И. Скоропадский, к-рый универсалами подтвердил все владения мон-ря и размежевание его земель с магистратскими, Д. П. Апостол, К. Г. Разумовский. Из именитых вкладчиков известны гр. Н. Разумовская, генерал-губернаторша П. Глебова, кнг. Горчакова, а также серб. офицеры. В описях К. м. за 1754 и 1767 гг. приведено большое число пожертвований: облачения, церковные сосуды, драгоценности, денежные вклады.





В сер. XVIII в. в соборе были проведены восстановительные работы на средства, к-рые почти 15 лет собирала обитель. В 1745 г. ремонтировали кровлю и купола со звездами (Иван Безим, Иван Лупина, Каленик-стекольщик); произведены отделочные работы — штукатурка и побелка (1746–1747, артель Лукьяна и Стефана), окончательно закрывшие древние фрески. Документы показывают, что с 1748 по 1751 г. никаких работ в мон-ре не велось; в 1752–1754 гг. в соборе горел иконостас и сундуки с архивом; в 1757 г. собор ограбили — унесли деньги и ценные вещи.

Настоятели этого времени (всего 22; К. м. не получил степень архимандриты, лишь те настоятели были архимандритами, кто получили сан до назначения в К. м.) отличались своим духовным настроем, направлением деятельности, имели разное образование и не все пользовались должным авторитетом. Они не избирались, а назначались митрополитом, нередко по протекции. Так, в 1749 г. Тимофей (Щербатский), митр. Киевский, несмотря на сопротивление братии, назначил игуменом выпускника и преподавателя КДА, ректора Тверской семинарии архим. Иоанния (Скабовского; 1749–1752). Члены консистории и братья пожаловались на митр. Тимофея в Святейший Синод, но по приказу имп. Елизаветы были оштрафованы и освобождены от должностей. Только в 1763 г. братия самостоятельно избрала игумена (претендентов со стороны на бедную обитель не было). С 1774 г. назначение обязательно утверждалось Святейшим Синодом.

Среди кирилловских игуменов было немало хорошо образованных иереев: выпускник и профессор богословия МДА и КДА Иоасаф (Томилович; 1720–1722); выпускник и профессор богословия КДА, ректор МДА Платон (Левицкий; 1745–1747), при котором составили первые подробные описи ризницы и имущества мон-ря; выпускник и преподаватель КДА Сильвестр (Добринин; 1747–1749); выпускник и преподаватель КДА, кафедральный проповедник Павел (Волчанский; 1762–1763); выпускник и префект КДА Мелхиседек (Орловский; 1763–1764). Особо выделялся Николай (Цвет; 1783–1784), выпускник КДА и Кёнигсбергского ун-та, преподаватель Смоленской и Московской семина-

рий, настоятель Пекинской духовной миссии; опись многочисленного имущества, на приобретение к-рого он тратил монастырские средства (были компенсированы из его накоплений после смерти), не просто указывает на склонность к роскоши, а демонстрирует утонченный вкус,



Шиферная доска с памятной надписью о сооружении надвратной ц. Благовещения. 1760 г.

любью к книгам, особенно иностранным (ЦГИАК. Ф. 127. Оп. 178. Д. 43. Л. 13–18).

Обустроивали обитель игумены-хозяйственники. При игум. Феофане (Жолтовском; 1754–1762) была построена каменная надвратная церковь с колокольной, обновлен собор, сооружен новый иконостас (иконописец иером. Алимпий (Галик)). Его характер, склонность к авантюрным предприятиям, фабрикация обвине-



Барочный декор зап. фасада Кирилловского собора. Посл. треть XVIII в.

ний против непокорной братии составили игумену недобрую славу, но его твердость и изворотливость (для решения дел он использовал систему «подношений») позволили под-

нять К. м. экономически. Игум. Феофан был изобличен в том, что нерегулярно вел расходные книги (эконом мон. Нафанаил, требовавший упорядочить документацию, был без основания обвинен в прелюбодеянии и был вынужден уйти из обители); консистория не успела завершить начатое в 1759 г. расследование в связи с кончиной игумена (16 янв. 1762). Его обвиняли также в связях с «разбойны-

ми гайдамаками», но игумен объяснял, что нанял казаков, которые живут в обители, для возведения надвратной церкви

с колокольной. Очень жестко, вплоть до физических побоев, он разбирался с крестьянами и мещанами, посягнувшими на собственность мон-ря, а также с провинившимися иноками. По указу митр. Арсения (Могилянского) из-за многочисленных жалоб на игум. Феофана в 1760 г. была создана следственная комиссия, к-рая не успела закончить процесс в связи со смертью последнего. Опись имущества игум. Феофана в завещании показала, что он был самым богатым игуменом за всю историю обители; в своих кельях он держал и все ценное монастырское имущество, вплоть до свечей и ладана, которые выдавал лично (ЦГИАК. Ф. 127. Оп. 157. Д. 4. Л. 1–6). Игум. Феофана отпевали настоятели почти всех киевских мон-рей, из кирилловской братии присутствовало всего 5 чел.

20 окт. 1767 г., при игум. Тарасии (Вербицком; 1764–1768), выпускнике и профессоре КДА, кафедральном проповеднике, митр. Арсений (Могилянский) дал разрешение на устройство нового престола в Покровском приделе на хорах собора (освящен 1 окт. 1768); было изготовлено 27 икон, отлит новый колокол. Игум. Тарасий регулярно проповедовал в обители, любил служить, вел подробные записи всех пожертвованных. Он стал и 1-м историком обители, составив (при помощи наместника иером. Софрония) по требованию Синода в 1765 г. историческую записку о К. м. с приложением



копий документов за 1539–1725 гг. (НБУВ ИР. Ф. 160. Д. 938. Л. 2–3). Еще в февр. 1765 г. игумен испросил у митр. Арсения разрешение на ремонт обветшавшей кровли. Пожертвования собирали несколько лет, и только в 1772 г. начались работы по обновлению крыши и 5 куполов; в 1783–1785 гг. крышу и купола полностью перекрыли железом.

Архим. Кирилл (Кучеровский; 1770–1783), отставной военный капеллан, был столь же ревностен в хозяйственных делах, как и игум. Феофан (Жолтовский). От его времени сохранилось наибольшее количество хозяйственных книг, позволяющих подробно рассматривать деятельность игумена. Архим. Кирилл весьма экономно тратил монастырские средства и четко их фиксировал, успел построить каменные настоятельские и братские кельи с прекрасной отделкой и новой мебелью, поменял оконные рамы и окна во всех зданиях, достроил надвратную церковь с колокольной, установил там иконостас, возвел каменную ограду вокруг обители и проч. Он также завел в мон-ре кофепитие. Архим. Кирилл был решительным и строгим в управлении: монастырская тюрьма не пустовала, он применял побои к провинившимся, даже к гостям братии. В 1770 г., во время эпидемии чумы, по распоряжению светских властей в К. м. свозили зараженных; братию было приказано расселить по мон-рям, оставить лишь церковный причт и сторожей имущества. Архим. Кирилл и братия (47 чел.) всеми силами сопротивлялись этому распоряжению: никто не хотел оставаться рядом с зачумленными («как всякому жизнь милее всего»), боялись заражения всех помещений и собора. Киевский губернатор Ф. М. Воейков сообщил о ситуации в Синод; 18 окт. вышел указ о выполнении распоряжений светской власти. Насельников, вынужденных оставить К. м., др. мон-ри не принимали, и они разошлись по хуторам. В 1771 г. решили восстановить мон-рь, но началась новая волна эпидемии: из 20 тыс. населения Киева погибло 6 тыс. По указу Синода «за изображенное преступление» братию и архимандрита в неурожайные 1770–1771 гг. было приказано держать некоторое время на хлебе и воде, архимандриту на период карательного поста было запрещено носить наперсный крест,



Дарохрани́тельница.
XVIII в.

Фотография. Нач. XX в.
(частная коллекция, Киев)

мантию и митру. Архим. Кирилл умер 10 февр. 1783 г. Его отпевали еп. Никодим и настоятели всех киевских монастырей, мн. приходские священники и братия К. м. По завещанию архим. Кирилла большая часть его средств жертвовалась на киевские обители для молитв за упокой души, а также родственникам (21 чел.) и кирилловской братии (ЦГИАК. Ф. 127. Оп. 1024. Д. 2691. Л. 2–5 об.). При последнем игумене К. м., Феодосии (1784–1786), в обители появилась больница, в которой работал дипломированный врач А. Салиман.

Из сохранившихся документов известно, что в XVIII в. большинство насельников К. м. были его постриженниками, около трети составляли иноки (часто неблагополучные), пришедшие с польской территории, из балканских гос-в и мон-рей Св. Горы Афон, а также монахи, сосланные на покаяние. Выборочная статистика кирилловской братии такова: в 1720/21 г. — 10 иеромонахов, 5 иеродиаконов; в 1730 г. — соответственно 8 и 6; в 1739 г. — 6 и 2; в 1741/42 г. — всего 21 монах; в 1743 г. — 27; в 1744 г. — 23; в 1745 г. — 18; в 1756 г. — 19; в 1762 г. — 12; в 1770 г. — 23; в 1774 г. — 17. С 1775 г. фиксируется количество насельников: в этом году в обители было 20 монахов и 17 послушников, в 1777 г. —

соответственно 16 и 30. До последнего года существования мон-ря (1786) в обители проживали от 18 до 22 насельников. В братии преобладали выходцы из низов (крестьяне, мещане, незначительное количество казаков), редко — обедневшие шляхтичи и купцы. Напр., в 1773 г. было 13 крестьян, 2 мещанина, 3 насельника из купцов и шляхтич. Большинство братии были малороссами, известны случаи принятия в обитель униатов. Средний возраст иноков составлял 30–50 лет, мало кто доживал до 70; основные недомогания — подагра и болезни глаз. Как и во всех монастырях того времени, в К. м. были случаи пьянства, драк, воровства, побегов из обители (в соответствии со спецификой монастырских архивов проступки фиксировались, документация сохр.). Лишь третья часть братии не подвергалась судам за проступки (Марголина, Ульяновский. 2005. С. 210–223; Ульяновский. 2007. С. 317–386). В документах есть упоминание о схимнике (Михаил; 1764–1765). Среди послушаний особо выделяется сбор милостыни в Запорожье (сбор подачий производился по специальному разрешению митрополита, гл. обр. на строительные нужды или возобновление мон-ря после пожара).

Основой экономической жизни обители в это время оставались ее земли с подданными крестьянами (села Ячники и Плоское), рыбные озера и мельницы на Сырце; чиншевые доходы от отданных в аренду земель и городских подворий (на киевском Подоле; арендная плата — куничное); поборы за пользование монастырскими мостами и дорогами (мостовое). Доходы приносили также монастырские кирпичные предприятия (по большей части изготовляли кирпич для нужд обители, меньше — для продажи) и монастырские шинки, к-рые имели все киевские мон-ри в своих угодьях (4 шинка К. м. давали 70–80% всех доходов, братия имела строгий запрет на посещение шинков) и киевский магистрат. Мон-рь кормился собственной продукцией с пахотных земель и огородов сел Ячники и Плоское, а также с пасеки и рыбного пруда, на к-рых работали подданные крестьяне (в 1726 г. — 84 чел., в 1749 г. — 35, в 1750 г. — 47, в 1756 г. — 76, в 1766 г. — 51, в 1782 г. — 310 чел.). Немалой статьей расходов обители были «поклоны», «подношения», «благодарения», «поздравления»



Свящ. Петр Орловский.
Фотография. Кон. XIX — нач. XX в.

светской и духовной администрации разных уровней, особенно во время судебных процессов за имения монастыря (Марголина, Ульяновский. 2005. С. 230–239).

Секуляризационная реформа, начатая в 1764 г. Екатериной II с монастырей Великороссии, в 1786 г. коснулась обителей Киевской епархии. К. м. планировалось упразднить. Митр. Самуил (Миславский) предложил отдать строения К. м. под инвалидный дом, спасая от той же участи Братский и Межигорский мон-ри. 13 июля 1786 г. Синод издал указ об устройстве в К. м. инвалидного дома и о переводе монахов в др. обители. Тем не менее 15 марта 1787 г. имп. указом наместник Киево-Печерской лавры игум. Каллист был возведен в архимандриты уже не существовавшего К. м. и поставлен на «титულную» архимандритию в Успенском соборе лавры 19 марта 1787 г. 20 окт. 1787 г. в К. м. открыли армейский госпиталь. 20 дек. того же года настоятелем Кирилловской ц. при инвалидном доме стал выпускник КДА свящ. Иоанн Бохановский. С 1787 г. на территории бывш. мон-ря богослужения совершались в соборе. В июле 1788 г. начальник госпиталя полковник И. Гревенцов вынудил свящ. И. Бохановского освободить здание трапезной с ц. свт. Василия Великого (вынести престол, антиминс, иконостас) и намеревался устроить там аптеку. Собор фактически стал «домовой церковью» при инвалидном доме, поскольку почти не имел др. прихожан. Священнику не платили, он постоянно судился (до 1796) с администрацией, нерегулярно служил; собор не

ремонтровался и пришел в упадок; среди храмов Киева это место считалось наихудшим (поскольку было самым бедным).

В 1803–1805 гг. на территории К. м. были возведены каменные постройки для размещения богаделен, в т. ч. для душевнобольных, рассчитанные на 25 мест. В 1830 г. сюда с Подола переместили городскую больницу для умалишенных. При кирилловских богоугодных заведениях открылся воспитательный дом для детей-сирот, к-рый функционировал до 1917 г.; в 1842 г. начала работу фельдшерская школа на 15 учащихся, позже преобразованная в первое на территории Украины среднее медицинское учебное заведение.

После закрытия К. м. и превращения собора в приходский храм на хорах в 1815 г. был создан придел во имя свт. Димитрия Ростовского (освящен 18 дек. митр. Серапионом (Александровским)), но уже в 1830 г. он был ликвидирован. В 1840–1841 гг. в соборе выложили 5 голл. кафельных (белых) печей, трубы которых вывели на улицу, вставили двойные, «зимние» оконницы; все окна были зарешечены, часть окон растесана.

С 1854 по 1863 г. настоятелем Кирилловского Троицкого прихода был свящ. Петр Орловский (выпускник КДА, канд. богословия, с 1857 магистр богословия и философии — НБУВ ИР. Ф. 175. Д. 1828. Л. 1–12 об.). По-



Монастырская ограда и башня.
Посл. треть XVIII в.
Фотография. Нач. XX в.

скольку сложенные в 1840–1841 гг. 5 печей не согревали храм, в 1854 г. в его юго-зап. части был устроен теплый придел во имя ап. Андрея Первозванного (освящен 28 нояб. рек-

тором КДА еп. Антонием (Амфиатровым)). Благодаря свящ. П. Орловскому было привлечено внимание общественности к обнаруженным 29 мая 1860 г., во время перетирки стен под побелку, древним фрескам собора. Из-за отсутствия средств открытие фресок было приостановлено, в то же время решался и также был приостановлен вопрос о ведении работ по приспособлению для нужд больницы надвратной церкви с колокольной. В 1869–1871 гг. на территории бывш. К. м. построили деревянную часовню во имя равноапостольных Кирилла и Мефодия и церковный дом (для священника и причта). В 1880–1888 гг. в храме проводились реставрационные работы по открытию фресок, заново расписаны др. площади стен, взамен 5-ярусного сооружен одноярусный иконостас, положены новые полы и установлены парапеты на хоры и т. д. 29 мая 1889 г., по окончании работ в соборе, его заново освятил Чигиринский еп. Иероним (Экземлярский).

С 1882 г. настоятелем Кирилловского Троицкого прихода был свящ. Иоанн Воеводский (выпускник КДА), а с 1897 г. и до закрытия храма — свящ. Александр Скугор-Скварский, сын дворянина из Черниговской губ. Он и писарь правления КДА И. Езерский 18 сент. 1902 г. подали на имя Платона (Рождественского), еп. Чигиринского, викария Киевской митрополии, докладную записку с просьбой возобновить К. м. к 150-летию открытия мощей свт. Димитрия Ростовского, бывш. игумена обители. Однако это ходатайство не получило поддержки (ЦГИАК. Ф. 1396. Оп. 1. Д. 82. Л. 1–7 об.). В справочнике Киевской епархии за 1913 г. упоминались хранившиеся в соборе частица мощей свт. Димитрия Ростовского и чтимая копия Ченстоховской иконы Божией Матери в драгоценных оправах (утрачены в 20-х гг. XX в., вероятно в ходе кампании по изъятию церковных ценностей).

Собор постепенно ветшал. Его осмотр археологической экспедицией 1909 г. зафиксировал протечки кровли, нарушение дренажной системы, изношенность деревянных конструкций, опасность для сохранности монументальной живописи, покрытой копотью и пылью. Новое обращение к архитектурному комплексу К. м. как к историческому объекту



связано с развитием дела охраны памятников в 20-х гг. XX в. В 1927 г. собор и надвратная церковь с колокольной были обследованы комиссией в составе видных ученых Д. М. Щербаковского, Ф. Л. Эрнста, И. В. Моргилевского, к-рые констатировали плачевное состояние памятников. Администрация больницы требовала прекратить церковный звон, «раздражающий психически больных», но группа профессоров-медиков дала заключение о его обратном эффекте. Тем не менее в 1927/1928 г. богослужения в соборе были прекращены (ЦДАВО. Ф. 166. Оп. 8. Д. 418. Л. 19; НБУВ ИР. Ф. 279. Д. 847. Л. 4). Постановлением Совнаркома Украинской ССР от 18 мая 1929 г. на территории бывш. К. м. был образован «Киевско-Кирилловский государственный историко-культурный заповедник». Первым директором музея стал А. Н. Александров — выпускник историко-филологического факультета Харьковского ун-та, член Московского археологического общества. Он начал ремонтные работы, новую реставрацию фресок и врубелевской иконы Пресв. Богородицы в алтаре. Дом причта Кирилловского прихода превратили в больничный морг. В марте 1930 г. по решению Киевского горсовета были сняты 5 колоколов и массивные медные оконницы с золочеными подвесками с колокольни, а из собора изъяты 12 серебряных предметов. Все каменные сооружения на территории монастыря также планировалось передать музею. В частности, в окт. 1930 г. Всеукраинский археологический комитет выступил с предложением открыть в надвратной Благовещенской ц. музей архит. И. Г. Григоровича-Барского, но вместо музея там разместились художественные мастерские, канцелярия и квартира директора Кирилловского заповедника Александра. Несмотря на музейный статус территории, в 1936 г. директор Кирилловской психиатрической больницы Гальперина инициировала разрушение надвратной церкви с колокольной (взорвана в 1939), келий и каменной ограды (из 4 угловых башен сохр. одна) (ГА Киевской обл. Ф. 2412. Оп. 1. Д. 258, 259, 260). Лишь в соборе до 1940 г. непрерывно продолжались реставрационные работы.

В 1941–1943 гг., в период немецко-фашистской оккупации Киева, трапезная ц. свт. Василия Великого бы-



Кирилловский собор.
Вид с вост. стороны.
Фотография. 30-е гг. XX в.

ла открыта для богослужений. Собор использовался оккупационными властями как склад оптического стекла, изредка в нем проводились экскурсии. При освобождении Киева в 1943 г. храм частично пострадал: снарядами была разрушена кровля, выбиты окна с рамами, что привело к повреждению фресок. В 1944–1946 гг. под рук. архит. Ю. С. Асеева в соборе проводились реставрационные работы. 24 авг. 1965 г. указом Совета министров Украинской ССР собор, башня и часть сохранившейся монастырской стены отошли филиалу Гос. архитектурно-исторического заповедника (ныне Национальный заповедник «София Киевская»).

В. И. Ульяновский
Возрождение К. м. Богослужения на территории бывш. комплекса К. м. возобновились в 1992–1993 гг. благодаря активности Кирилловской общины, зарегистрированной 1 нояб. 1991 г. в исполкоме Подольского райсовета Киева ее первым главой врачом В. Б. Лукияником. Настоятелем Кирилловской общины был назна-

чен преподаватель КДАиС, прот. Феодор Шеремета. Для совершения богослужений главный врач больницы В. Лисовенко выделил помещение в бывш. трапезной палате (преобразована в клуб) К. м. Затем Церкви передали одноэтажный корпус сестринского отделения в аварийном состоянии. Позже на месте старого складского больничного помещения была построена благотворительная столовая.

Передача собора К. м. в пользование общине Украинской Православной Церкви (УПЦ) затягивалась властями Украины, т. к. с 1993 г. на него претендовали глава Украинской греко-католич. Церкви М. И. Любачивский, сторонники которого в июле того же года попытались совершить литургию в храме и объявить его своей кафедрой, а также бывш. Киевский митр. М. А. Денисенко, зарегистрировавший по адресу Кирилловского храма в Киевском горисполкоме «общину Кирилловского женского монастыря УПЦ (КП)» (устав был утвержден 19 авг. 1993 г. постановлением Совета по делам религий при Кабмине Украины — ЦГАВО. Ф. 4648. Оп. 7. Д. 678. Л. 10). Благодаря активной деятельности прихожан и правосл. братств Киева общине УПЦ удалось защитить собор от притязаний раскольников. В 1996 г. собор вернули Церкви с разрешением совершать богослужения по праздничным и воскресным дням. В том же году между Кирилловским приходом и Музеем «Кирилловская церковь» Национального заповедника «София Киевская» был заключен охранный договор о совместном использовании собором.

С 1996 г. при соборе начало действовать Всеукраинское православное братство арх. Михаила, устав которого утвержден митр. Киевским и всея Украины Владимиром (Сабоданом) и зарегистрирован в гос. органах. С кон. 90-х гг. XX в. в клире общины числились прот.

Вид бывш. Кирилловского
Свято-Троицкого мон-ря
в Киеве.
Фотография. Нач. XX в.



Алексий Артюх, иерей
Виктор Бурька, диак.
Иоанн Диденко. С 1994 г.
существует сестричество
в честь афонской иконы



Божией Матери «Отрада и Утешение» Кирилловского прихода, занимающееся социальной работой, с окт. 1999 г.— сестричество во имя свт. Димитрия Ростовского. В 1995 г. при храме основан Кирилловский благотворительный фонд. С окт. 1998 г. при храме издается газ. «Кириллица». Действует организация правосл. скаутов.

22 июня 1998 г. собор был освящен архиерейским чином. 31 мая 2000 г. митр. Владимир (Сабодан) освятил новую колокольню и помещение сестринского отделения, перестроенное под приют для одиноких больных (25-е отд-ние), 16 окт. 2001 г.— столовую «дома милосердия» и баптистерий. С 2001 г. действует приют для душевнобольных бездомных людей.

В 2005 г. община заключила договор с Госстроем Украины и музеем о праве регулярного пользования собором на время богослужений в воскресные и праздничные дни, однако просьбы о передаче собора в постоянное пользование Церкви удовлетворены не были. 15 марта 2006 г. был зарегистрирован новый устав приходской общины.

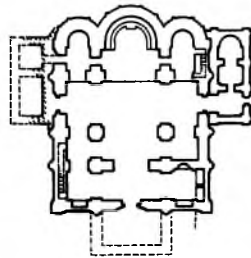
Указом митр. Владимира от 27 окт. 2009 г. прот. Ф. Шеремета был уволен с должности настоятеля Кирилловского прихода, на его место назначен прот. Мирослав Барияк. Община выступила против кадровой перестановки, не согласованной с приходским советом. Указом от 1 апр. 2010 г. прот. Ф. Шеремета был оставлен почетным настоятелем прихода, а прот. М. Барияк назначен ключарем храма с временным исполнением обязанностей настоятеля. В связи с продолжением конфликта 23 дек. 2010 г. настоятелем храма был определен митр. Владимир (Сабодан), а в клир включены монашествующие, к-рым в связи с просьбами общины поручили подготовить приход к преобразованию в мон-рь. После кончины прот. Ф. Шереметы (1 мая 2011) в общине снова обострился конфликт. 14 июня 2011 г. решением Синода УПЦ община Кирилловской ц. была преобразована в Кирилловский муж. монастырь, наместником назначен еп. Васильковский, вик. Киевской епархии Пантелеимон (Поворознюк) (с янв. 2013 епископ Ровеньковский и Свердловский). С 5 янв. 2013 г. К. м. возглавляет архим. Варлаам (Озимок).

С 2014 г. богослужения совершаются по согласованному с музеем графику в древнем соборе и в ц. свт. Василия Великого при старом трапезном корпусе (с 2008). В 2012 г. гос. органами и священноначалием УПЦ согласован план восстановления Благовещенского надвратного храма с колокольней.

С 25 авг. 2012 г. по решению Синода УПЦ (журнал № 81) было дано благословение на открытие скита К. м. во имя мч. Александра Римского, к-рый был создан на базе существующего с 2001 г. сельскохозяйственного подворья Кирилловского прихода в с. М. Тарасовка Барышевского р-на Киевской обл.

В. Г. Пидгайко

Архитектура К. м. Собор представляет собой 6-столпный (первоначально одноглавый) крестово-купольный храм (внутренние размеры 31×18,4×28 м, площадь 870 кв. м) с 3 полуциркульными апсидами. В основу плана положен вытянутый в направлении «запад—восток» прямоугольник; боковые нефы в 2,5 раза уже центрального. Стены выложены из плинфы равнослойной кладкой на пласте известково-цемяночного раствора, они были покрыты затиркой розового тона из извести и тол-



*Кирилловский собор.
План и вид с юго-запада.
Реконструкция
Н. В. Холостенко*

ченной плинфы. На плинфе выявлено 8 видов меток (Холостенко Н. В. Каталог знаков кирпичей памятников X—XIII в. // Архив Н. В. Холостенко), напр. большой знак в виде княжеского трезубца, связанный с родом Всеволодовичей, наиболее часто встречается метка в виде колеса или солнца. В древности существовали пристройки у зап., сев. и юж. фасадов храма, последние 2 примыкали соответственно к сев. и юж. апсидам (размеры кладок в раскопах 185×152 см). Археологические исследования 2005 г. дали возможность полностью открыть фундаменты сев. пристройки и т. о. уточнить реконструкцию Н. В. Холостенко 50-х гг. XX в. (Холостенко. 1960. С. 6—19). Найденные здесь захоронения позволили предположить, что при-

стройку использовали как усыпальницу (Марголіна, Піоро. 2006. С. 233—235). Юж. пристройка, вероятно, была посвящена св. мученикам Борису и Глебу. У зап. фасада здания была обнаружена кладка, которая может свидетельствовать о наличии крытой паперти или галереи.

Древнее кровельное свинцовое покрытие было разграблено войсками хана Батгя в 1240 г., что привело к разрушению сводов и перекрытий. От XII в. сохранились подпуж-



*Первоначальный вид
Кирилловского собора. Макет.
Реконструкция Н. В. Холостенко*

ные арки, все конхи, арки и свод под хорами. Исследования 60-х гг. XX в. позволили реконструировать покрытие: над крестовыми сводами нижнего яруса были устроены полуциркульные своды. На

месте пересечения сводов был возведен мощный четверик с высоким цилиндрическим световым барабаном. Венчал сооружение полусферический купол. Сводам храма на фасадах соответствовали полукружия закомар, их нижняя часть сохранилась под карнизом XVIII в. Форма и пропорции закомар напоминают абрис апсид на плане храма, что особенно хорошо заметно на его западном фасаде. Плоскость стен была расчленена полуколоннами. Простоту и лаконизм здания подчеркивал скромный декор из аркатурного пояса, проходившего в верхней части по периметру стен и барабана.

Самым ранним свидетельством восстановительных работ являются находки витражного стекла XV в., однако первые документальные сведения о ремонте относятся к нач.



XVII в., когда обвалившиеся своды были переложены и сделаны коробовыми. В юж. части нартекса была расположена крещальня, разобранная, вероятно, в XVII в. при игум. Василии (Красовском), во время ремонтно-реставрационных работ. В кон. XVII на «строение церковное» «верхов или кровель» пошли доходы от 4 мельниц, переданных игум. Иннокентию (Монастырскому) Мазепой, который пожертвовал на ремонт 10 тыс. золотых (*Марголина, Ульяновский. 2005. С. 239*). Были достроены 4 боковых купола, древнее позакомарное перекрытие переделано в 4-скатную крышу, окна в центральной и сев. апсидах частично заложены, а верхние окна на сев. и юж. стенах трансепта и зап. фасаде замурованы. Круглые полуколонны на фасадах были сбиты, на зап. фасаде их заменили массивными прямоугольными, ликвидирована аркатура на стенах и барабане купола, стесаны полуколонки между окнами барабана, тесовая кровля заменена железной, вместо закомарного завершения устроен антаблемент с развитым карнизом. В 1720–1730 гг. был заново выложен кирпичный пол.

В 1734 г. собор пострадал от сильного пожара. Традиционно считается, что восстановительные работы осуществлялись на протяжении 1748–1760 гг. под рук. архит. Григоровича-Барского. Центральному и боковым куполам придали грушевидную форму, над западным фасадом возвели барочный фронтон волнообразного абриса с орнаментальным декором, стены украсили лепниной, окна — наличниками с орнаментальными пальметками над ними. Лопатки полуколонн завершили капителями коринфского ордера. В результате этих работ собор приобрел черты украинского барокко. Тогда же западный фасад был украшен медальонами — 2 боковыми медальонами над входом в церковь с изображением Св. Троицы (позже, когда храм выполнял функцию больничного, в медальоне поместили герб Российской империи). Наружные стены оштукатурили и побелили. В 1849 г. храм был заново покрыт железом с полной заменой деревянных конструкций, исправлением глав и крестов, но внешние стены остались почерневшими, а карнизы — обвалившимися.



Интерьер Кирилловского собора.
Фотография. Нач. XX в.

Еще в 1835 г. в соборе планировали устройство теплого придела: предполагалось заложить одну из арок храма, провести частичное отопление, но из-за нехватки средств эти работы отложили. В 1854 г. в юго-зап. части собора был обустроен и освящен придел во имя ап. Андрея Первозванного (однорукий иконостас для него перенесли из закрытого Покровского придела на хорах). Через широкую арку из нартекса был сделан переход в просторную центральную часть храма. Средняя арка из притвора в центр помещения была занята стеклянными дверями. В правой части притвора, в пролете, к-рый ведет в среднюю часть собора, установили иконостас. Левая, сев. арка замурована. Во время шурфования у сев.-зап. пилона под мраморным полом XIX в. на глубине 30 см были выявлены 2 балки-лаги (диаметр 18×24 см) под деревянный иконостас XVII в. (*Азлецкий. 1873. С. 172–183*). Перегородки, отделяющие нартекс от основного объема, ликвидированы в 60-х гг. XX в.

Еще до 1941 г. была замечена деформация сооружения, возможно связанная с обрушением сводов кирилловских пещер с сев.-вост. стороны холма, на котором сооружен храм. В 1949–1954 гг. выявленные пустоты были забутованы и проведено укрепление фундаментов церкви, тем не менее деформации в стенах сооружения имеют место и сегодня.

Внутренняя планировка Кирилловской ц. почти не изменилась с XII в., ее интерьер отличается ясностью и единством пространства. Церковь освещена через 12 больших окон цент-

рального барабана и через 13 окон — на фасадах, расположенных в 2 яруса в стенах основного объема и на уровне закомар. Окна в древности имели дубовые рамы с круглыми, треугольными и ромбовидными стеклами. Подбарабанное кольцо имеет форму прямоугольника с закругленными углами; переход от арок к кольцу барабана выполнен небольшими парусами. Древние зодчие сделали барабан круглым, с диаметром, равным большей стороне прямоугольника, однако он не помещался на заданной основе. Для решения этой проблемы основа барабана была расширена, с зап. стороны сделана дополнительная арка, а с востока часть стены барабана свешена консолью. Во время реставрационных работ 1965 г. Высоцким в барабане была найдена надпись XII в.: «Пойдет на высекание», вероятно выполненная главным мастером, который обнаружил строительную ошибку и отметил способ ее исправления (*Высоцкий. 1985. С. 85–86*). Несоответствие размеров барабана и подкупольного прямоугольника создает впечатление мощности и непропорциональности купола по отношению к основному объему здания.

Алтарная часть в древности могла отделяться от центра храма шиферным темплом, но в XVII в. на его месте был сооружен высокий 5-ярусный деревянный иконостас. В центральной апсиде были найдены остатки престола XII в. с основой для надпрестольной сени, под к-рым выявлено углубление с остатками истлевшего дерева, возможно креста или ларца для мощей. Древний престол восстанавливали в XVII в., в XIX в. нарастили с помощью кладки. В боковых апсидах в древности престолов не было, их устроили на древнем полу в XVII в. и тоже нарастили с помощью кладки в XIX в. В 1965–1966 гг., при проведении ремонтных работ по понижению пола (на 45–50 см) до древнего уровня, престолы разобрали (*Афанасьева К. М. Про пропорциональність пам'яників древньорус. архітектури XI–XII ст. // Архітектурні пам'ятники: Зб. ст. К., 1950. С. 49–54*). В центральной апсиде сохранились древний синтрон и горнее место.

Уникальным для древнерус. храма архитектурным решением является узкий лестничный проход (ширина 65 см, длина более 4 м), устроенный в XII в. в юж. стене. Вход на лестницу



расположен по центру юж. апсиды (диаконника); через проем (на высоте 4,9 м) в юж. пилоне лестница выводит на небольшую площадку-балкон (ширина 60–65 см, длина ок. 2,47 м). Напротив проема, на юж. грани юго-восточного столба, сохранилось гнездо с остатками деревянных брусьев, служивших опорой для помоста. Выход на балкон оформлен орнаментом (сохр. фрагмент XII в.). По наличию граффити

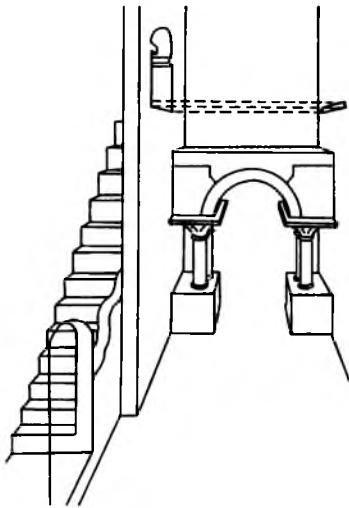


Схема хода на балкон в юж. апсиде Кирилловского собора. Реконструкция Е. Х. Марголина

XVII–XVIII вв. на стенах лестничного прохода можно считать, что в это время храм был действующим (Марголина. 2001. С. 54–59). По мнению К. В. Шероцкого, проход предназначался для «новопостриженных монахов, проводивших некоторое время в храме, или для какого-либо хранилища, не исключая и погребального назначения» (Шероцкий К. В. Киев: Путеводитель. К., 1917. С. 208). Холостенко считал, что балкон мог предназначаться для проповеди (Холостенко. 1960. С. 6–16); В. Г. Пуцко решил, что он использовался для хора певчих (Пуцко. 1979. С. 253–255); О. Певна предполагала, что здесь хранились реликвии, связанные со свт. Кириллом Александрийским, т. к. балкон имел выход в придел с фресковыми сценами из Жития свт. Кирилла (Ревту. 1995. Р. 123); по мнению В. Д. Сарабьянова, это остатки конструкции темплона или подъема к нему (Сарабьянов В. Д. Новгородская алтарная преграда домонг. периода // Иконостас: Происхождение, развитие, символика / Ред.: А. М. Лидов. М., 2000. С. 312–344). Все высказанные предположе-

ния представляются спорными. Наиболее вероятна версия о том, что балкон был местом, предназначенным для князя: юго-вост. часть храма и хоры традиционно считались в Византии и на Руси имп. или княжеским местом. Кроме того, напротив балкона, на стенах юж. апсиды, расположены сцены из Жития Александрийских святителей Афанасия и Кирилла — небесных покровителей кн. Всеволода, при этом непосредственно с княжеского места на балконе видна сцена «Свт. Кирилл учит царя» (автор наст. статьи предполагает, что в образе царя выведен основатель храма кн. Всеволод Ольгович). Возможно, архитектурная пристройка в юж. апсиде была устроена по заказу кн. Всеволода Ольговича как место моления князя (Марголина. 2001. С. 54–59).

В юж. части нартекса сохранились остатки древней крещальни и 3 погребальные ниши, 4-я расположена в сев. части, у входа на хоры. В сев. части нартекса в толще стены проложена лестница на хоры. Ее расположение является новым архитектурным решением (Подключников В. Древний Киев // Архитектура СССР. М., 1939. № 4. С. 59–64). В юж. части на 2-м этаже устроен одноапсидный компартимент с маленькой полукруглой нишей жертвенника, который исследователи определяют как княжескую молельню. Среднее помещение над нартексом (центральная часть хор) открывается в центральную часть храма 2-арочным проемом с пучковым столбом в центре. Хоры отделяются от основной части помещения резными мраморными парапетами XIX в., на месте к-рых в древности находились шиферные парапеты. В XVIII–XIX вв. на месте арочного проема был установлен иконостас.

В XII в. большую часть пола собора украшал положенный на глиняную основу шифер. Пол под куполом был инкрустирован разноцветной смальтой. Центральную алтарную часть украшали зеленые майоликовые плитки (17×17×8 см). Пол в боковых апсидах был выложен из древнего кирпича (сохр. в сев. апсиде). В XIX в. большую часть пола выложили паркетом, а алтарную — мрамором.

И. Е. Марголина

Другие постройки. О первоначальных сооружениях К. м. сведений не сохранилось. В ранний период собор был единственным ка-

менным строением мон-ря (за исключением пристройки у сев. стены собора, выявленной В. Харламовым и заново исследованной в 2005), др. постройки, в т. ч. кельи, были де-



Кирилловский Свято-Троицкий мон-рь. Фрагмент плана Киева Ивана Ушакова. 1692–1695 гг.

ревянными; вероятно, комплекс окружала деревянная ограда (есть археологически не подтвержденные сведения о княжьем дворе со рвом, наполненным водой, и с валом).

В 1605–1614 гг., в период восстановительных работ в мон-ре (помимо ремонта собора), предположительно были возведены деревянные



Чертеж надвратной Благовещенской ц. с колокольней. 60-е гг. XVIII в. Архит. И. Г. Григорович-Барский

кельи, трапезная и ограда. На плане Киева Ивана Ушакова 1692–1695 гг. представлен вид К. м. в период игуменства Иннокентия (Монастырского). В вост. части огороженной территории монастыря обозначен собор. Он увенчан 5 куполами на



высоких барабанах, центральный барабан имеет барочный верх в виде 2-ярусной башенки. На зап. линии — 2 келейных корпуса (игумена и наместника) на подклетах; у юго-вост. угла собора — возможно, часовня святых Бориса и Глеба (точных данных нет), с юж. стороны собора — деревянная трапезная с ц. свт. Василия Великого, с северной — въездные ворота с колокольней (к ним ведет дорога), братские кельи, за собором (за апсидами, вплотную к ограде) — еще 2 деревянных корпуса. Стены мон-ря деревянные, за ними с запада — 2-я линия ограды (с северо-запада — изгородь) с хозяйственными постройками.

Пожар 1734 г. уничтожил деревянные здания, повредил собор. В марте 1745 г. плотник Фома Матвеев и Каленик-стекольщик принялись за восстановление трапезной церкви. К 1770 г. она обветшала (протекала кровля, гнило дерево), в 1773 г. ее ремонтировали; в 1775 г. трапезную перестраивал мастер Василий Бленчик. Время освящения трапезной ц. во имя свт. Василия Великого неизвестно, но это посвящение сохранялось после всех перестроек. В 1786 г. церковь в трапезной после закрытия мон-ря была ликвидирована (в нач. XX в. была разобрана и старая трапезная), в 1788 г. священные сосуды и облачения были переданы в собор, затем часть — в приходскую Андреевскую ц., а барочных форм проповедническая кафедра в 1789 г. оказалась в Николо-Пустынном мон-ре (Марголіна, Ульяновський. 2005. С. 242).

После пожара новые кельи начали «ставить» в 1745 г. мастера Фома Матвеев и Андрей. С янв. 1746 до сер. 1747 г. продолжалось восстановление келий игумена и наместника артелью плотника Димитрия; они периодически обновлялись вплоть до 1772 г., а в 1772–1774 гг. бригады Григоровича-Барского и Бленчика выстроили настоятельские кельи на каменном фундаменте. В 40-х гг. строились и хозяйственные сооружения: напр., в 1746 г. — конюшня (мастер Иосиф).

С 1759 г. игум. Феофан (Жолтовский) начал мероприятия по возведению каменной надвратной церкви с колокольней. Благословение на эту постройку было получено от митр. Киевского Тимофея (Щербачьего) в 1757 г. и подтверждено митр. Арсением (Могиланским) в 1759 г.



Надератный Благовещенский храм с колокольней Кирилловского Свято-Троицкого мон-ря в Киеве. Фотография. Нач. XX в.

Игумен обязался выстроить колокольню за свой счет (в это время велось следствие по делу о растрате им монастырских средств, а незадолго перед этим ночью взломщики украли все монастырские ценности, в т. ч. и деньги из собора). 2 апр. 1759 г. от Киевской Духовной консистории было получено разрешение на возведение надвратного храма с колокольней в честь Благовещения Пресв. Богородицы. Контракт на строительство был заключен в 1759 г. с «киевским мещанином и мурового дела мастером» Григоровичем-Барским; строительство должно было завершиться в 1761 г. Вкладная надпись на шиферной доске (ныне находится в юж. погребальной нише нартекса собора) датирует храм в честь Благовещения 1760 г. К этому году постройка могла быть доведена до уровня 2-го яруса, на котором находится храм. В 1761 г. работы были остановлены из-за отсутствия материалов. После кончины игум. Феофана (16 янв. 1762) строительство приостановили, несмотря на наличие значительных средств, принадлежавших игумену. Игумены Павел (Волчанский) и Мелхиседек (Орловский) не захотели продолжать строительство. Стали обваливаться леса и портиться покрытые соломой своды. 5 авг. 1764 г. архитектор подал жалобу митр. Арсению (Могиланскому), сняв с себя ответственность за строение. В 1765 г., при архим. Тарасии (Вербицком), строительство было отчасти продолжено, но отсут-

ствие средств вновь его остановило. Григорович-Барский смог возобновить строительные работы лишь летом 1772 г., закончил их к 1775 г. В 1775–1778 гг. резной иконостас надвратной Благовещенской ц. изготовил Андрей Белецкий. Тогда же Федор Туровский сделал часовой механизм для колокольни. 20 мая 1778 г. митр. Гавриил (Кременецкий) освятил надвратную церковь с колокольней, ставшую доминантой архитектурного комплекса монастыря. О ее облике можно судить по сохранившемуся чертежу с планом (опубл.: *Фундуклей И.* Обзорные Киев в отношении к древностям. К., 1847. Рис. 52), живописным изображениям (напр., по акварели Ф. Г. Солнцева, 1843), гравюрам XIX в. и фотографиям нач. XX в. Сочетание квадратной в плане центральной части и граненых боковых компартиментов 2 первых ярусов напоминает традиц. 3-частный тип укр. церквей. Над их объемом возвышался 3-й ярус с колоколами (подъем к нему осуществлялся через скрытый в стене ход), его купол венчал 2-ярусный фонарик с главкой и крестом. Высота цокольного этажа с проездной аркой и кордегардиями составляла менее $\frac{1}{3}$ общей высоты основного строения. На 2-м ярусе находился храм. Вертикаль башни колокольни была подчеркнута пучками пилястр по углам, которые повторялись на каждом этаже, композиционно объединяя ярусы и придавая устремленность вверх. Декоративные элементы позднего барокко и рококо (профилированные карнизы, филанчатые ниши в основании пилястр, наличники окон с сандриками, люкарны, лепной орнамент) подчеркивали пластичность членений и мягкость объемов сооружения. Подвальные помещения и погреб использовались как монастырская тюрьма. 28 июня 1852 г. в результате пожара, вызванного ударом молнии, пострадала церковь, колокольня, расплавились все колокола и крест. Приказ общественного призрения, ссылаясь на то, что колокольня не нужна ни приходскому храму, ни больнице, предложил ее разобрать, а материалы использовать для нужд больницы. Создание проекта т. н. реконструкции или слома было поручено А. В. Беретти. Архитектор счел, что строение нельзя приспособить для нужд больницы из-за невозможности его отопить,





и рекомендовал к сносу, поскольку для реставрации требовались значительные средства. Ситуация изменилась после того как настоятель свящ. Петр Орловский обратился к митр. Исидору (Никольскому). В итоге ген.-губернатор И. И. Васильчиков приостановил работы по сносу сооружения. Проект ремонтных работ разработал губ. архит. М. С. Иконников, предложивший сделать новое покрытие и железный крест с позолотой, а стены почистить и побелить. 2 авг. 1861 г. сильная буря разрушила верхнюю часть колокольни и разметала кирпичи. Подольские купцы и киевский городской голова безвозмездно предоставили на возобновление некоторые стройматериалы. Митр. Арсений (Москвин) был готов выделить часть церковных средств на ремонт здания. Но в это время в соборе были открыты древние фрески, средства пошли на их реставрацию. Ремонт колокольни был произведен лишь в 1866 г. Строение использовали под жилые помещения и аптеку. В 1936 г. было принято решение снести колокольню, но постройка оказалась столь крепкой (кирпич изготовлялся на заводе Григоровича-Барского), что намерение разобрать ее, а кирпичи использовать для др. больничных построек, было отложено. Спротивление директора Кирилловского музея Александрова, переселившегося с семьей на ярус колокольни, не смогло спасти строение. 11 нояб. 1939 г. надвратный Благовещенский храм с колокольней был взорван.

В 1779 г. были начаты работы по строительству каменной ограды монастыря, спроектированной еще в 1750 г. Григоровичем-Барским; выполнял их каменщик Петр Боженко. Из-за отсутствия средств работы продолжались с перерывами до сер. 1782 г. Ограда, включавшая 4 угловые башни (почти полностью разобрана в 1936; сохр. юго-западная башня и фрагмент стены длиной ок. 15 м, толщиной ок. 2 м), была покрыта 2-скатным дощатым верхом. Возле покоев настоятеля стена была раскрашена в несколько цветов, очевидно орнаментирована (работы выполнял худож. Трофим) (Марголіна, Ульяновский. 2005. С. 254).

Согласно описям, к нач. 80-х гг. XVIII в. в монастыре существовали: «...соборная церковь во имя Святыя Живоначальныя Троицы с четырьмя престолами, каменная... трапеза

и в ней церковь святителя Христова Василия Великого с одним престолом, деревянная. Колокольня, в коей церковь в честь Благовещения Пресвятыя Богородицы с одним престолом и с двумя погребями, каменные. Келии: настоятельская и монашеские 16, деревянные, вокруг монастыря ограда каменная» (Новгородцов В. И. Описи Київського намісництва 70–80-х років XVIII ст. К., 1989. С. 38, 192–193, 296).

В. И. Ульяновский

Монументальная живопись. Древние фрески собора. Стены собора большей частью были расписаны в технике фресковой живописи в



Центральная апсида Кирилловского собора

40-х гг. XII в., еще при жизни его основателя кн. Всеволода Ольговича (Марголіна. 2001. С. 124; посл. четв. XII в.— Сарабьянов, Смирнова. 2007. С. 159); их сохранность позволяет



Роспись центральной апсиды Кирилловского собора. 40-е гг. XII в.

судить не только о живописных качествах росписи, но и об идейно-содержательной стороне ее программы. Древние фрески сохранились в барабане в 12 простенках, где изображе-

ны монументальные фигуры 12 апостолов. В парусах — 4 евангелиста (лучше всего сохр. изображение ап. Марка в юго-зап. парусе). На подпружных арках поочередно в медальонах и прямоугольных рамках помещены изображения 40 Севастийских мучеников. В конхе центральной апсиды, как и в соборе Св. Софии Киевской, находился образ Божией Матери «Оранта» (сохр. фрагмент изображения голубого хитона Богородицы и подиум). Под фигурой Оранты, в среднем регистре апсиды, представлена композиция «Евхаристия» («Причащение апостолов»). В ее центре изображен престол с киворием, на котором находятся крест, дискос с 7 просфорами, чаша и звезда. За престолом по его сторонам представлен Иисус Христос (дважды; облачен в синий хитон), а в центре — 2 ангела с рипидами. Справа Спаситель изображен почти в профиль, подающим ап. Павлу чашу с вином. Апостолы (надписи не сохр.), следующие за ап. Павлом, могут быть идентифицированы на основании их традиц. расположения в данной композиции: Матфей, Марк, Андрей, Варфоломей, Филипп. В левой части композиции Спаситель изображен прямолично, подающим ап. Петру просфору. За ап. Петром обычно изображают апостолов Иоанна, Луку, Симона, Иакова, Фому.

Ниже представлена монументальная композиция «Служба св. отцов». Образы святителей с развернутыми свитками в руках помещены в простенках 3 алтарных окон: 2 разделенные окном фронтальные фигуры — в центре, по 3 — в $\frac{3}{4}$ -ных поворотах справа и слева. Размеренность ритма, крупные фигуры, сдержанная колористическая

гамма, построенная на контрасте белого цвета риз с красной разделкой и красными же нимбами, создают величественное впечатление. Из-за пло-

хой сохранности с некоторой долей уверенности можно идентифицировать лишь 3 святителей в правой части композиции. Образ 2-го святителя с южной стороны полностью





соответствует иконографическому типу свт. Афанасия Александрийского: у него седые волосы, высокий с морщинами лоб, удлинённый нос, трапециевидная борода (аналогичное изображение, напр., в ц. Спаса Преображения на Нередице, 1199). Перед образом свт. Афанасия изображен святой, иконография которого напоминает образ свт. Иоанна Златоуста. Свт. Кирилл Александрийский, вероятно, представлен последним в правой группе иерархов. Верхняя часть фигуры была дописана масляными красками в XIX в., но образ очевидно сохраняет черты древнего изображения, характерные для этого святого (отсутствует типичный для него головной убор в виде крещатой или сетчатой скуфьи). То, что в данной композиции в апсиде присутствовал образ свт. Кирилла Александрийского, объясняется в первую очередь посвящением храма этому святому (Марголина. 2001. С. 89–90). Под «Службой св. отцов» в 9 медальонах помещены погрудные образы святителей; плохая сохранность, в т. ч. отсутствие подписей, делает их атрибуцию невозможной. На нижней части стен — изображение подвесных тканей и декор, имитирующий мраморные панели.

Уникальными для древнерусского искусства являются фресковые циклы в боковых апсидах собора. В сев. апсиде (жертвеннике) сохранились расположенные в 3 регистрах фронтально в рост образы преимущественно балканских святителей (31 святитель и 6 диаконов; 19 фигур сохр. полностью, 12 частично переписаны в XIX в.; в надписях прочитываются имена святых Константина, Климента, Иоанна Македонского, Иосифа Солунского, Евфимия, Евмения, Артемия, Кириака, Власия, Стефана). На сев. стене в верхнем регистре изображен в рост первомч. архидиак. Стефан. В верхнем ряду на сев. стене, справа от окна, представлен фронтально в рост в святительских одеждах средовек с пышными волосами, прикрывающими уши, темной клинообразной бородой, идентифицированный как просветитель славян равноап. Кирилл. Данную атрибуцию образа предложил Прахов на том основании, что надпись: «А КОСТ//НТИНЪ» — возле фигуры святителя не что иное, как мирское имя равноап. Кирилла. Святитель рядом (верхняя часть дописана масляными краска-

ми в XIX в.) может быть определено как образ равноап. Мефодия, брата Кирилла. Если признать достоверность данной атрибуции, то эти образы св. братьев самые ранние в искусстве Др. Руси. Во 2-м ряду благодаря хорошей сохранности выделяются изображения святителей Иоанна Македонского и Иосифа Солунского. С юж. стороны апсиды в среднем регистре сев. пилона сев. столба триумфальной арки помещен образ святителя с надписью, зафиксированной в отчетах о реставрации: «А КЛИМАНТЬ». По иконографическому типу он напоминает свт. Климента Охридского, ученика и продолжателя дела равноапостольных Кирилла и Мефодия, обретших мощи свт. папы Климента Римского. Св. мощи папы Климента были привезены в Киев равноап. кн. Владимиром и стали особо почитаемой на Руси святыней. Расположенные здесь же образы святых Наума Охридского, Кириака, Евмения также входят в ряд изображений учеников святых братьев. В 3-м регистре предположительно помещены святые, ученики равноапостольных Кирилла и Мефодия и их учеников (круг прп. Иоанна Рильского?). Подобный подбор образов святителей может свидетельствовать о том, что в конхе жертвенника, очевидно, находилось фресковое изображение Климента, папы Римского (не сохр.), в XVII в. там поместили погрудное изображение арх. Михаила (см. подробно: Марголина, Ульяновский. 2005. С. 115–117).

В юж. алтарной апсиде (диаконнике) представлен житийный цикл святителей Кирилла и Афанасия Александрийских, не имеющих аналогов в памятниках византийско-балканского круга. Первоначально цикл содержал 16 сюжетов, из к-рых сохранились 14 (2 дописаны в XIX в., 8 сохр. в хорошем состоянии, остальные в фрагментах). Цветовая гамма цикла (красный, голубой, зеленый, желтый) отличается от колористического решения др. фресок собора, а графичная манера рисунка напоминает миниатюру. Сцены размещены в 5 горизонтальных регистрах, читаются последовательно слева направо и сверху вниз. Над 1-м ярусом проходила широкая орнаментальная полоса из охристо-желтых кругов с красными в них завитками на красном, синем и зеленом фоне. От нее сохранился незна-

чительный фрагмент (по его образцу в XIX в. была воспроизведена вся полоса). Ряды фресок разделены между собой красно-коричневой разгранкой (ширина 8–10 см).

Начальная сцена верхнего регистра не сохранилась. В XIX в. на ее месте в соответствии с реконструкцией Прахова был написан сюжет «Св. Кирилла избирают в епископы». От 2-го сюжета дошел фрагмент изображения ворот с крестом над ними (Прахов предположил, что это ворота храма), и сцена, к-рая была идентифицирована как «Св. Кирилл идет к воротам». Хорошая сохранность следующей сцены и часть надписи к ней (сохр. слово «люди») позволили Прахову определить ее как «Св. Кирилл учит людей»: святитель проповедует, стоя на возвышении, в левой руке держит Евангелие, правая поднята в жесте обращения; фоном служат архитектурные сооружения; рядом — группа людей, внимающих пастырю.

Во 2-м регистре находится 4 сцены; на северной стороне древняя



«Св. Кирилл пишет заповедь Божию».
Роспись Кирилловского собора.
40-е гг. XII в.

живопись утрачена, в XIX в. была написана композиция «Св. Кирилл обличает поганых». В центре регистра, над окном, сохранился небольшой фрагмент неизвестной композиции с изображением возле врат фигуры (сохр. нижняя часть) в белой одежде; по мнению Прахова, здесь был изображен свт. Кирилл перед царскими вратами. Третья сцена — «Св. Кирилл пишет заповедь Божию»: на фоне кивория в задрапированном белой тканью кресле сидит свт. Кирилл, который одет в синюю фелонь, голубой подризник, на плечах белый омофор, на голове сетчатая скуфья; он пишет





«Св. Кирилл проповедует правую веру». Ростпись Кирилловского собора. 40-е гг. XII в.

в книге, лежащей на его левой руке. Перед ним на пюпитре лежит раскрытая книга, витая ножка пюпитра декорирована фигуркой рыбы. На столе — чернильница; в торцевой части стола, за открытой дверцей на полках, видны 2 белые бутылочки для чернил. Справа — группа учеников свт. Кирилла: их головы слегка склонены, у стоящего первым руки прижаты к груди, концы длинных рукавов перевязаны накрест, что означает смирение и покорность учеников своему учителю и благоговение перед ним. В 4-й сцене — «Св. Кирилл проповедует правую веру» — в центре группы из 5 святителей изображен свт. Кирилл в традиционном сетчатом головном уборе, рядом с ним — свт.



«Св. Кирилл учит царя». Ростпись Кирилловского собора. 40-е гг. XII в.

Афанасий в характерном облачении с крестами на омофоре в виде тетрафолиев.

Третий регистр начинается фреской, на к-рой сохранилась верхняя часть сидящей в кресле фигуры без нимба и образы предстоящих; за спиной сидящего — от берега от-

плывает ладья с фигурой в епископском облачении. Атрибуция сюжета затруднена: Прахов лишь описал его, не давая определения (*Прахов*. 1882. С. 18); Н. В. Блиндерова (*Блиндерова*. 1980. С. 54) назвала этот сюжет «Св. Кирилл в ладье»; Певна увидела в сидящем имп. Феодосия II, созвавшего III Вселенский Собор в Эфесе (*Певна*. 1995. Р. 241), однако данная интерпретация неоднозначна и вызывает сомнения. Можно предположить, что здесь представлен эпизод из Жития свт. Афанасия Александрийского: на берегу в кресле — имп. Юлиан Отступник, в правление которого свт. Афанасий оказался в изгнании, т. о. в отплывающей ладье изображен сам святитель,



«Свт. Кирилл учит в Соборе». Ростпись Кирилловского собора. 40-е гг. XII в.

который спасается от преследования имп. Юлиана (*Марголина*. 2001. С. 96–98). Второй сюжет имеет надпись: «Св. Кирилл учит царя». В центре представлен правитель (кн. Всеволод Ольгович) в одеянии, традиционном для русских князей, без нимба, по сторонам — святители Кирилл (в крещатой ризе, в скуфье) и Афанасий (в белой ризе, на омофоре кресты в виде тетрафолиев) Александрийские. Третий сюжет по сохранившейся надписи определен как «Св. Кирилл учит в Соборе». Композиционно фреска близка к сцене «Св. Кирилл учит царя»: в центре на троне сидит император (в далматике, с лором, на голове стемма, с нимбом), почти буквально повторены изображения обращающихся к нему святителей Кирилла и Афанасия (за исключением жеста свт. Афанасия: в 1-м случае он обеими руками держит кодекс, во 2-м — правая рука отведена в сторону).

Позади имп. трона видны головы в шлемах 2 стражей с копьями, а за святителями — 2 епископа с нимбами. Прахов связал этот сюжет с III Вселенским Собором. Однако допустимое в символических сценах изображение парных Александрийских святителей невозможно в композициях исторических, т. к. святые Афанасий и Кирилл не были современниками, хотя оба и являлись участниками Вселенских Соборов, но один — I, а другой — III. Данная фреска служит скорее выражением идеи Вселенского Собора, когда симфония власти церковной и светской сохраняет чистоту христ. веры.

Четвертый ряд открывается сюжетом, к-рый был обозначен Праховым как «Проклятие св. Кириллом еретиков во главе с Несторием»; еретики изображены со склоненными головами, в задумчивости взявшими за бороды. Далее следует сюжет «Св. Кирилл исцеляет бесноватых»: святитель показан на фоне архитектурного сооружения, жестом благословляющей руки он усмиряет 2 готовых броситься на него бесноватых, изображенных на фоне красной горы. Последний сюжет этого ряда — «Богородица благословляет святых Афанасия и Кирилла» — еще раз возвращает к земным трудам святителей, боровшихся с ересями во славу Иисуса Христа и Божией Матери.

В заключительном, 5-м регистре от композиции слева сохранился лишь фрагмент, а справа представлено «Погребение св. Кирилла»: 2 ученика кладут тело святителя в мраморную раку с изображением процветшего креста, остальные стоят слева у раки, справа — фигура кадящего епископа в крещатой фелони. Неизвестную композицию слева можно с определенной долей уверенности реконструировать как «Погребение св. Афанасия» (*Марголина*. 2001. С. 96). Сохранившиеся фрагменты при такой трактовке сюжета позволяют увидеть в ее иконографии схему, близкую к сцене «Погребение св. Кирилла»: такие же архитектурные строения; поза епископа в красной фелони, голова которого склонена вниз, аналогична позе кадящего над ракой свт. Кирилла; прочитывается и сходная группа людей. Т. о., в нижнем регистре заканчивали цикл, видимо, 2 сцены с изображением завершения

земного пути святителей Афанасия и Кирилла Александрийских.

Устойчивое присутствие во фресках собора узнаваемых изображений Александрийских святителей Кирилла и Афанасия носит патрональный характер и свидетельствует о посвящении храма этим святым. Кроме того, расположение собора с отклонением от оси «запад—восток» (апсиды ориентированы на северо-восток) (*Раппопорт П. А. Ориентация древнерус. церквей // КСИИ. 1974. № 139. С. 43–48*) дает основание утверждать, что он был заложен в весенне-летний период, возможно в день памяти свт. Кирилла (9 июня) или свт. Афанасия (2 мая), чье почитание в Киевской Руси отмечается уже в XII в. (*Марголина. 2001. С. 100–101*).

По сторонам житийного цикла на стенах и пилястрах южной апсиды размещены симметрично фигуры 12 святителей и 4 диаконов (сохр. 9, остальные переписаны). Все изображены фронтально в рост, в руках держат кодексы, у большинства на голове тонзура. Во 2-м регистре на юж. стене, слева от окна, Прахов определил по надписи фигуру свт. Евлогия Александрийского (*Прахов. 1882. С. 45*), ближайшего сподвижника свт. Кирилла. Можно предположить, что представленные здесь святые были связаны со святителями Кириллом и Афанасием, вероятно, это участники I и III Вселенских Соборов (*Марголина. 2001. С. 107–109*). Т. о., в программе росписи алтарного пространства собора не только показана тема преемственности служения — от апостолов к святителям Вселенским, но и представлена миссия славян, в т. ч. просветителей Руси.

Вход в Святое Святых фланкируют фигуры в рост апостолов Петра с крестом в руке и Павла с Евангелием, представленные в нижнем регистре на зап. гранях алтарных столбов (слева и справа соответственно; сохр. верхние части фигур, нижние — живопись XIX в.). Над ними находится разделенная пополам композиция «Сретение Господне»: слева — прав. Иосиф и Пресв. Богородица, протягивающая Младенца Христа, справа — готовый принять Его прав. Симеон, за плечами к-рого стоит прав. Анна. Расположение композиции на пороге алтарного пространства усиливает ее «жертвенный символизм». Подобное размещение «Сретения

Господня» в визант. системе росписи храма является одним из самых ранних известных примеров (аналогичное решение — в Спасо-Преображенском соборе Евфросиниева



*Сретение Господне.
Роспись Кирилловского собора.
40-е гг. XII в.*

мон-ря в Полоцке, 60-е гг. XII в.; *Сарабьянов, Смирнова. 2007. С. 161*). В верхнем регистре — традиционная для изображения в этой зоне сцена «Благовещение Пресв. Богородицы» (живопись XIX в.).

В трансепте изображения размещались в 3 регистра, фрески сохранились частично. В верхнем регистре на сев. и юж. стенах в простенках окон помещены по 2 фигуры столпников. На сев. стене узнается образ прп. Симеона Столпника. В среднем регистре находятся масштабные многофигурные композиции «Рождество Христово» (на юж. стене) и «Успение Пресв. Богородицы» (на сев. стене). Расположение этих композиций друг против друга традиционно для визант. храмовой декорации. Композиция «Рождество Христово» дана в одном из самых подробных изводов, не имеющих аналогов в искусстве этого времени. В ней объединены евангельские и апокрифические сюжеты, включающие в т. ч. сцены омовения Богомладенца в купели 2 служанками, благовестия пастухам, путешествия волхвов, пребывание волхвов у царя Ирода (?), принесение даров. Столь же масштабно представлено «Успение Пресв. Богородицы» (сохр. во фрагментах) в иконографическом изводе «Облачное Успение», т. е. с изображением апостолов, слетающих к одру Богородицы на облаках, несомых ангелами.

На зап. стене центрального нефа из-под живописи XIX в. (композиция «Введение Богородицы во храм») был открыт фрагмент древней фрес-

ки, который сохранился недостаточно хорошо для его реконструкции и атрибуции сцены. На расчищенном участке внизу слева четко просматривается часть обутой в сапоги ноги и небольшой фрагмент облегающей ее орнаментированной одежды. На фреске также читаются украшенные «жемчу-

гом» круги и геометрические линии, последние могут быть частью изображения складок одежды, очертаний здания, престола, кивория и т. д.

О наличии этих изображений еще в 1982 г. писал реставратор А. Н. Остапчук (*Остапчук. 1982. С. 26–27*).

На сев. стене сев. нефа в средней части представлены фигуры равноапостольных Константина и Елены. Они изображены фронтально, в рост, держащими Животворящий Крест. Напротив, в компартименте южного нефа, находится ктиторская композиция с «портретами» членов княжеской семьи. Образы визант. императоров, способствовавших становлению христ. веры, сопоставляются с изображениями правителей Др. Руси, утверждающих на своей земле Божии храмы (*Марголина, Ульяновский. 2005. С. 106*). На столбах и пилонах центрального и боковых нефов помещены единоличные изображения святых, большинство из к-рых воины (сохр. 5 образов XII в., среди них — русские князья-страстотерпцы Борис и Глеб (живопись XIX в.)).

Основную площадь стен нартекса занимает композиция «Страшный Суд» (сохр. фрагментарно). Ее центральная часть расположена на вост. склоне и продолжена на поверхностях столбов, арок, пилястр и свода. В центре — Христос Судия с предстоящими Богородицей и св. Иоанном Предтечей, за ними — апостолы, сидящие на синтроне. Ниже — разбитые по чинам группы людей, направляющихся к Спасителю, их шествие продолжено на сопредельных поверхностях стен. В сцене «Шествие князей» в верхнем регистре зап. анта сев. столба, очевидно, представлены члены семьи



текса, у входа на хоры, были написаны по образцу фресок Дмитриевского собора во Владимире (кон. XII в.). Компози-

«Шестые князья».
Фрагмент композиции
«Страшный Суд».
Роспись Кирилловского собора.
40-е гг. XII в., 1883–1884 гг.

цию «Страшный Суд» дополняют 2 фигуры преподобных на арке сев. (живопись XIX в.) и юж. столбов, держащих раз-

кн. Всеволода Ольговича, ведомые к Судии ангелом. Несколько фрагментов сохранилось в южной части композиции: весы правосудия, Этимасия, фигуры коленопреклоненных Адама и Евы, фигуры трубящих ангелов. Фреска «Ангел, свивающий небо» украшает восточный пилон южного столба нартекса и является одним из показателей высокого уровня мастерства художника: динамичная, изысканная в живописном отношении сцена выполнена в лучших традициях древнерусской монументальной живописи и является одним из ее шедевров; утонченный рисунок и колорит сцены выдержаны в нежных голубых, розовых и зеленых тонах.

Изображение ада, находившееся, согласно иконографической традиции, на зап. стене нартекса, не сохранилось; во время обновления собо-



«Ангел, свивающий небо».
Фрагмент композиции
«Страшный Суд».
Роспись Кирилловского собора.
40-е гг. XII в.

ра в XIX в. эта часть композиции была реконструирована Праховым по аналогии с росписью ц. Спаса Преображения на Нередице; сюжеты небесного рая в сев. части нар-

вернутые свитки с текстами о Страшном Суде. Им соответствуют изображения неизвестных преподобных на зап. пилонах средних опорных столбов.

В нартексе, над сев.-зап. нишей погребального аркосолия, сохранилась композиция «Лоно Авраамово». Над погребальными нишами, располо-



«Ангел ведет св. Иоанна Предтечу в пустыню».
Роспись Кирилловского собора.
40-е гг. XII в.

женными в юж. части нартекса, — фигуры святителей.

На южной стене «княжеской молельни», на хорах собора, находится редкий для монументального искусства сюжет «Ангел, ведущий юного Иоанна Предтечу в пустыню»; его рисунок имеет определенное сходство с изображением «Ангела, свивающего небо». На сев., юж. и зап. стенах сохранились фрагменты древней живописи: фигура с нимбом со скрещенными на груди руками и фигура неизвестного в орнаментированной светской одежде (предположительно фрагменты сцен из

Жития св. Иоанна Предтечи — *Марголина, Ульяновский*. 2005. С. 111–112). На стенах арки сев. стены молельни представлены 2 фигуры в княжеских одеяниях. Фресковые орнаменты собора составляют единую группу, схожую по манере рисунка, композиционным построениям и цветовому решению. Орнаментальная роспись подчинена архитектурным деталям храма.

Слав. надписи, сопровождающие древние фрески, свидетельствуют об исполнении росписи древнерус. (киевскими) мастерами, которые были знакомы с визант. и балканской живописными традициями, но создали оригинальный ансамбль в древнерусских традициях.

И. Е. Марголина

История реставрации и изучения древних фресок. В нач. XVII в., при игум. Василии (Красовском), сохранившиеся фрески еще не были забелены, в алтаре, возможно, были дописаны несохранившиеся сюжеты — живопись на клеевой основе, полностью обновлялся лишь иконостас. При игум. Иннокентии (Монастырском) фрески частично поновлялись темперными красками. Во время ремонтов в XVIII в. стены собора неоднократно штукатурили и белили.

Древние фрески были обнаружены и стали изучаться со 2-й пол. XIX в. В 1858 г. свящ. Петр Орловский ходатайствовал перед митр. Исидором (Никольским) и викарным еп. Чигиринским Антонием (Амфитеатровым) о необходимости ремонта собора. Было решено побелить собор внутри, для чего начали счищать старую штукатурку. 29 мая 1860 г. свящ. П. Орловский увидел проступившие из-под побелки фрагменты древних фресок. Он попытался остановить работы, указав, что росписи «имеют сходство с живописью Киево-Софийского собора» (ЦГИАК. Ф. 442. Оп. 89. Д. 248. Л. 42). Ходатайство священника поддержали оба иерарха и просили генерал-губернатора И. И. Васильчикова приостановить работы. Однако подрядчик архит. А. В. Беретти счел открытую живопись «не заслуживающей никакого внимания» (ЦГИАК. Ф. 442. Оп. 89. Д. 248. Л. 45–45 об.), и ее существенная часть была уничтожена. Комиссия во главе с еп. Чигиринским Серафимом (Аретинским) и киевским губернатором Гирсом все же указала на ценность фресок

и добилась остановки работ. Информация об открытии древней живописи попала в печать (*Сементовский*. 1860); митр. Исидор (Никольский) и еп. Серафим (Аретинский) обра-



*Успение Пресв. Богородицы.
Роспись Кирилловского собора.
Фреска 40-х гг. XII в.;
живопись 1884 г.
(худож. М. А. Врубель)*

тились к Васильчикову с просьбой принять меры для ее сохранения (ЦГИАК. Ф. 442. Оп. 89. Д. 248. С. 42–44). В отчете комиссии, проводившей обследование собора, было отмечено сходство фресок с живописью Софийского собора; фрески датированы XII в.; рекомендовалось восстановить их «как драгоценный памятник древней святыни и науки археологии» (Там же. Л. 48). В 1867 г. акад. И. И. Срезневский и Ф. Г. Солнцев сделали неск. копий открытой части фресок и надписей и продемонстрировали их в Имп. РАО (ИИАО. 1872. Т. 7. С. 217). Затем собор изучал археолог В. А. Прохоров, отметивший «варварское очищение фресок» (*Прохоров В. А.* Киев: Археол. обзор... древностей, бывших на Археол. съезде в Киеве // *Христианские древности*. Журн. К., 1875. Т. 3. С. 26–28). В 1874 г. к III Всероссийскому археологическому съезду прот. Петр Лебединцев по благословению Киевского митр. Арсения (Москвина) раскрыл часть фресок в алтаре (композицию «Причащение апостолов», часть святительского чина, несколько образов святых в медальонах, отдельные сюжеты из житийного цикла свт. Кирилла Александрийского) и на стенах центральной части наоса («Рождество Христово», «Успение Пресв. Богородицы»; наиболее удачным в художественном смысле было раскрытие образа вмч. Димитрия). Вероятно, в расчистке принимал участие свящ. Иосиф Желтоножский, к-рый по результатам сделал общий обзор выявленных росписей, проанализировал их художественную ценность и технику исполнения (ЦГИАК. Ф. 1396. Оп. 1. Д. 10. Л. 21–22). По мнению Прахова, раскрытие не самой удачной, с его т. зр., части жи-

вописи сыграло лишь отрицательную роль в судьбе памятника (*Прахов*. 1883. С. 100–101). Единственной публикацией по результатам съезда стала статья свящ. Василия Антонова (*Антонов*. 1876). А Советов отмечал, что роспись сильно пострадала в про-

цессе расчистки, красочный слой был поврежден (особенно в изображении равноапостольных Константина и Елены; за левым клиросом были полностью сбиты фигуры св. воинов Георгия и Феодора Стратилата (?)), а надписи стертые, но даже в таком виде она заинтересовала любителей старины (НБУВ ИР. Ф. 304. Д. 2303. Л. 149 об.– 152).

Новый этап в изучении и реставрации фресок начался в 1880 г., когда Прахов расчистил еще неск. небольших фрагментов живописи и сделал их копии. Зарисовки, выставленные им осенью 1880 г. в помещении Имп. РАО, яркий доклад и пред-



*Св. воин.
Роспись Кирилловского собора.
40-е гг. XII в.*

ложение открыть и скопировать драгоценные фрески заинтересовало научное сообщество. Имп. РАО обратилось за финансовой поддержкой к имп. Александру III, который

приказал выделить 10 тыс. р. на проведение в соборе необходимых работ (РГИА. Ф. 1284. Оп. 1. Д. 8. Л. 163–163 об.; Науч. архив Нац. зап. «София Киевская». Архив проф. А. В. Прахова. Кирилловская церковь. 1881–1889 гг. Д. 6. С. 62). Была создана комиссия в составе прот. П. Лебединцева, проф. церковной археологии КДА П. А. Лашкарёва и Прахова. В течение 1881 и 1882 гг. Прахов, работая с большой осторожностью (известь сначала счищалась тупыми ножами, затем оставшийся тонкий слой скатывался хлебным мякишем, фрески промывались слабым раствором поташа, наконец, ок. 10 раз промазывались 5%-ным раствором салициловой кислоты с примесью соды — *Прахов*. 1883. С. 103–104), полностью раскрыл роспись, сделав в процессе более 200 копий. После снятия 5-ярусного иконостаса открылись хорошо сохранившиеся композиция «Сретение» и изображения апостолов Петра и Павла на предалтарных столбах. В янв.—февр. 1883 г. в С.-Петербурге в залах ун-та состоялась выставка копий фресок. Понимая, что собор не может быть только археологическим объектом, по завершению расчистки Прахов создал проект восстановления памятника, к-рый предусматривал соблюдение интересов «как русской археологии, так и Православной Церкви» (Там же. С. 76). Планировалось поддерживать сохранившиеся фрески в хорошем состоянии, создать алтарную преграду в формах XII в., восполнить настенную живопись в местах, где старые фрески были утрачены, привести в порядок древние архитектурные формы, освобожденные от наслоений штукатурки, а также произвести тщательные обмеры и исполнить копии фресок в величину оригинала. Эту идею в сент. 1882 г. активно поддержал генерал-губернатор А. Р. Дренгельн, запросив у казны 48 тыс. р., в необходимости чего убедил министра внутренних дел Российской империи гр. Д. А. Толстого. Прахов организовал в Киеве бригаду художников, большую часть к-рых пригласил из рисовальной школы Н. И. Мурашко. Также по инициативе Прахова в нартексе церкви были установлены печи для поддержания оптимального температурно-влажностного режима (Там же). Освящение собора состоялось 29 мая 1889 г., после завершения ремонтно-реставрационных

работ, о чем свидетельствует памятная мраморная доска, вмонтированная в стену аркосолия юго-зап. паперти. Так, по словам Прахова, «для Киева была открыта новая страница его искусства самой блестящей эпохи... XII в. был едва известен» (РГИА. Ф. 1577. Оп. 2. Д. 260. Л. 77–80 об.).

В 1903 г. к 150-летию прославления свт. Димитрия Ростовского росписи решили привести в порядок. Церковно-историческое и археологическое об-во при КДА получило предложение «освидетельствовать обветшавшие фрески Киево-Кирилловской церкви и дать свое заключение в способе их реставрации». Комиссия в составе проф. Н. И. Петрова и священника К. Фоменко выяснила, что фрески XII в. сохранились значительно лучше новейших росписей, к-рые и нуждались в возобновлении, закреплении и обновлении красок; древние фрески рекомендовано было не трогать и оберегать во время ремонта (на всякий случай члены об-ва составили детальный перечень всех древних фресок и их фрагментов). Тем не менее по непонятным причинам фрески были записаны масляными красками, рисунок и сюжет были сохранены.

С кон. 20-х гг. XX в., когда в соборе собирались открыть музей, начали проводить планомерные исследовательские работы. В 1927 г. первую, не совсем удачную попытку открыть фрески из-под масляных записей, осуществил проф. Д. И. Киплик, заново раскрыв росписи Кирилло-Афанасиевского придела. В 1925–1927 гг. была произведена полная фотофиксация архитектуры и росписей храма (П. Негель, С. Аршеневский), проведены обмеры (проф. Моргилевский, А. Хаников), к изучению фресок и поздней живописи приступил В. М. Зуммер. В 1935 г. П. И. Юкин открыл неск. фресок: образ св. воина в центральной нефке, частично «Рождество Христово» и «Успение Пресв. Богородицы», а также фигуры апостолов Петра и Павла (использованная им каустическая сода повредила фрески). После войны собор находился в аварийном состоянии, восстановление памятника продолжилось в 1949–1954 гг. Над реставрацией живописи работали Е. С. Мамолат, Л. П. Калениченко, О. Ф. Плющ, Л. Г. Тоцкий, А. И. Марампольский и др. Реставраторы открыли коллекцию старинных орнаментов, в т. ч. на

юж. стене апсиды при выходе на площадку-балкон — неповрежденные орнаментальные росписи, расчистили фреску «Лоно Авраамово» (древняя графья позволила показать непропорциональность дописи и восстановить изначальные формы некоторых фресок), а также указали на индивидуальную манеру работы разных мастеров; было установлено, что фрески в общей сложности сохранились на площади 800 кв. м. С 1964 г. лучшие представители киевской реставрационной школы — П. Редько, А. Лисаневич, А. Остапчук, А. Ерко, В. Рыбчинский, А. Коваленко начали планомерные работы по раскрытию, закреплению, сохранению и исследованию фресок. Реставраторы сняли 5 пластов записей: самый древний из них принадлежал к XII в., а поздний — к XIX в. Благодаря их работе была пересмотрена история возобновлений храма, переосмыслен художественный уровень живописи и дана новая стилистическая оценка памятнику.

В. И. Ульяновский, И. Е. Марголина
Живопись XIX в. (масло, общая площадь — ок. 2000 кв. м) выполнена преподавателями и учениками Киевской рисовальной школы Н. И. Мурашко. Выявленный в 2008 г. архив Прахова позволил дополнить сведения об участниках основного объема живописных работ 1883–1884 гг.,



Вознесение Христово.
Роспись Кирилловского собора.
1883–1884 гг.
Худож. И. Ф. Селезнёв.

а также дал возможность определить авторов отдельных композиций.

В центральном куполе по аналогии с церквами вмч. Георгия в Ст. Ладоге (ок. 1167) и Спаса Преображения на Нередице близ Вел. Новгород (1199) и Преображенским со-

бором Мирожского мон-ря в Пскове (рубеж 30-х и 40-х гг. XII в.) была выполнена сцена «Вознесение Христа в сонме ангелов»; автор — И. Ф. Селезнёв (атрибуцию подтвердила монограмма, обнаруженная во время реставрации 2006 г.).



Крещение Господне.
Роспись Кирилловского собора.
1883–1884 гг.
Худож. Х. П. Платонов.

Селезнёву также принадлежит образ Божией Матери «Оранта» в конхе главной апсиды и, вероятно, изображения в арке центральной апсиды (Спаситель, архангелы Михаил и Гавриил). В юж. нефке собора, на западной стене, отделяющей центральную часть собора от 2-го этажа, на хорах размещена композиция «Крещение Иисуса Христа», написанная Х. П. Платоновым. Согласно письму Прахова заведующему Церковно-археологическим музеем при КДА проф. Н. И. Петрову, чтобы воссоздать этот сюжет в стиле XII в., Платонов использовал в качестве образца миниатюру из Никомидийского Евангелия XII — нач. XIII в. (НБУВ ИР. Ф. III. Д. 13602. Л. 1). Несмотря на наличие древнего прототипа, Платонов выполнил композицию в живописных традициях XIX в. Сцена, обрамленная изображением парных колонн с узлом (мотив, присутствующий во фресках XII в.), воспринимается как салонная картина. Два погрудных изображения ангелов на 2-м этаже по обе стороны центрального свода хор принадлежат С. З. Гайдуку. Образ Божией



Матери в апсиде княжеской молельни на хорах приписывают И. С. Ижакевичу. На основании воспоминаний художника (*Ижакевич И. Мои воспоминания / Публ. В. И. Ульяновского // Украина. 1989. № 2. Янв. С. 12–13*) В. И. Ульяновский предположил, что ап. Петр и соотвественно вся композиция «Шествие праведников в рай» на северной стене нартекса также принадлежит его кисти (*Марголина, Ульяновский. 2005. С. 295*). Фресковую композицию «Рождество Христово» поновлял масляными красками Н. К. Пимоненко. На западной стене центрального нефа М. С. Климанов написал «Рождество Пресв. Богородицы» и «Введение Пресв. Богородицы во храм».

В воспоминаниях Мурашко называет также ряд своих учеников, работавших в соборе: В. И. Отмара, А. А. Шалашного, И. Егорычева, С. П. Костенко, В. Д. Замирайло (*Мурашко. 1964. С. 76*); какие именно работы они выполнили, неизвестно. Благодаря тем же воспоминаниям известны фамилии неск. молодых украинских художников, которые в XIX в. работали в соборе, — Селезнёв, Н. В. Глоба, Ф. И. Зозулин, Ижакевич, Костенко, Косяченко, Х. П. Платонов, Климанов, С. З. Гайдук. В 2008 г. при проведении сверки фондовых коллекций в научно-фондовом отделе Национального заповедника «София Киевская» был выявлен принадлежавший сыну Прахова Николаю архив документов, касающихся ремонтно-реставрационных работ, проведенных в XIX в. в соборе (Научный архив Национального заповедника «София Киевская». Архив проф. А. В. Прахова. Кирилловская церковь. 1881–1889 гг. Д. № 6). Документы из архива свидетельствуют об участии художников Яблонского, Новицкого, Кудрина, Ноги и Ноги (вероятно, братья или отец с сыном), Чеховича, Галактионова (Там же. С. 62). Были обнаружены 4 схемы расположения живописи с нумерацией изображений (Там же. С. 11). Они представляют собой карандашный черновик с номерами, под к-рыми зашифрованы живописные композиции и изображения; возле каждого номера присутствует фамилия художника. При сопоставлении схем с настенной живописью выяснилось, что в юж. апсиде сев. стену расписывали Васильченко, Трояновский, Ганюк и Неча-

ев, южную — Яблонский, Нечаев, Науменко и Трояновский, орнаменты выполнили Новицкий и Ганюк. Масляная живопись в сев. апсиде принадлежит Курашкевичу, Кузнецову, Короткоручко, Резниченко, Нечаеву, Науменко, Ф. И. Данилову, Новицкому, Ганюку, а также Трояновскому, к-рый написал арх. Михаила в конхе жертвенника. Над росписями зап. стены нартекса работали Данилов (преподаватель школы Мурашко в 1863–1927), Резниченко, Васильченко, Яблонский. Вост. часть нартекса расписали Науменко, Власенко, Яблонский (*Марголина. 2013. С. 107–127*).

Часть живописи XIX в. остается без авторской атрибуции. Это многочисленные образы святых: на юж.



ляной живописи, занимают и преобладающую часть стенового пространства хор. Древние фрески там не сохранились, исключая неск. композиций в княжеской молельне. Неизвестные нам живописцы исполнили здесь ряд изображений пророков, композиции «Гостеприимство Авраама» и «Св. Троица», стилизованные под древнюю живопись.

В 1884 г. Прахов для написания икон иконостаса пригласил студента Имп. АХ М. А. Врубеля, который также выполнил в храме неск. настенных композиций и нек-рое время помогал ученикам школы Мурашко; он делал прорисовки ликов и целых сюжетов, исправлял неточности, дописывал и переписывал отдельные работы, во многих не атрибутированных Врубелю изображениях видна его живописная манера. Первая его монументальная работа в соборе —

изображение арх. Гавриила, выполненное по древней графье на западном пилоне северного столба триумфальной арки для

Страшный Суд.
Роспись вост. стены нартекса
Кирилловского собора.
Фреска 40-х гг. XII в.;
живопись 1883–1884 гг.
(худож. Яблонский)

стене транспта парные изображения святых Вячеслава и Людмилы, напротив, на сев. стене транспта, — равноапостольные кн. Владимир и вел. кнг. Ольга. На пилонах центральных опорных столбов — св. воины Александр, Феодор Тирон, Феодор Стратилат, князья Борис и Глеб, Виктор, Адриан и др. В сев. нефе храма были изображены св. жены. На пилоне сев. стены, возле входа на хоры, — фигура св. Евфросинии. В юж. части нартекса, на пилоне юж. стены, над остатками бывшей крещальни, помещены изображения святых Космы и Дамиана, напротив — свт. Николай Чудотворец. В нижней части зап. анта юж. столба нартекса — погрудное изображение Спасителя в медальоне, напротив, на зап. анте сев. столба, — Пресв. Богородица. На юж. пилястре юж. части нартекса в полный рост изображен св. Иоанн Предтеча. Его же фигура венчает 3-ярусную роспись зап. стены центрального нефа. Сюжеты, исполненные в технике мас-

изображение арх. Гавриила, выполненное по древней графье на западном пилоне северного столба триумфальной арки для сцены «Благовещение Пресв. Богородицы». Образцом для художника стала икона Божией Матери «Благовещение Устюжское» (нач. XII в., ГТГ). На сев. и юж. стенах Врубель выполнил композицию «Вход Господень в Иерусалим» (под юж. частью княжеской молельни) и дополнил частично сохранившиеся фрески XII в. «Успение Пресв. Богородицы»; ему помогал в этих работах Зозулин. В композиции «Успение Пресв. Богородицы» изображение Божией Матери скрыто крышкой гроба, расположенного вертикально и украшенного белыми лилиями; рядом — коленопреклоненные апостолы. Несоответствие как древнему рисунку, так и иконографическому канону объясняется перестройкой сев. портала церкви — он был расширен и увеличен в высоту, что не позволило повторить композицию XII в. Во время раскрытия древней живописи большая часть врубелевской росписи была уничтожена (*Марголина, Ульяновский. 2005. С. 303–304*).





Несмотря на переосвящение главного престола собора в XVII в. во имя Св. Троицы, соответствующей композиции в соборе не было. На своде зап. части хор Врубелем была написана композиция «Сошествие Св. Духа на апостолов», которая занимает весь свод хор. Известно, что

соте колористической гаммы одежды святых. Так, общий белый фон хитонов переливается разноцветной перламутровой палитрой. Некоторые изображения портретны, в них узнают современников художника: в облике Богородицы находят черты фельдшерницы М. Ф. Ершовой (присматривала за часто болеющей супругой Прахова — Э. Л. Праховой), ап. Марк напоминает архео-



*Сошествие Св. Духа на апостолов.
Роспись Кирилловского собора.
1884 г.
Худож. М. А. Врубель*

придел Св. Духа в XVII в. размещался в сев. части нартекса, в месте, где находились погребения родителей и сестер свт. Димитрия Ростовского. Вероятно, это стало одной из причин, по к-рой Прахов предложил Врубелю написать именно этот сюжет на свободном от древней живописи пространстве свода хор. Композиция выполнена по аналогии с изображениями на чеканном складне визант. работы (XII в., ГМИГ) и в росписи ц. Рождества Пресв. Богородицы Гелатского мон-ря в Грузии (XII в.). Врубель использовал технику, ими-

справа от Богородицы — «портрет» прот. П. Лебединцева; в облике ап. Луки имеется сходство с Врубелем (Марголина. 2012. С. 86–88, 94–95); завершается композиция изображением Царя-Космоса. На столбах арки хор выполнены фигуры пророков Моисея и Илии. Голова прор. Моисея написана Врубелем. В молодом, безбородом, обрамленном пышными черными волосами лике Моисея некоторые исследователи видят прообраз врубелевского «Демона». Зуммер отмечает сходство с изображением прор. Моисея в ц. Спаса Преображения на Нередице (Зуммер. 1927. С. 428–429). В фигуре царя Соломона на



*Надгробный плач.
Роспись аркосолия в юж. части нартекса Кирилловского собора.
1884 г.
Худож. М. А. Врубель.*

тирующую мозаику, — прерывистый, пастозный мазок. В фигурах апостолов ощущается могучая, но в то же время благородно-сдержанная экспрессия: они словно высечены из мрамора, объемность подчеркивает вогнутая полуциркулярная поверхность свода. Лики выразительные, огромные глаза и мимика передают сложное, напряженное эмоциональное состояние. Необычайны по кра-

западной стене хор, между окнами, Врубель также написал голову, придав изображению выразительные этнические черты.

В люнете при входе в княжескую молельню помещено погрудное изображение Спасителя, которое резко отличается по стилю от других росписей художника и, возможно, является свидетельством творческого поиска мастера (Там же. С. 99–100). На полусферической поверхности восточной стены молельни написаны

«Ангелы с лабарумами». Изображение, динамичное по композиции, с экспрессивной трактовкой образов, стилизовано под византийскую живопись и напоминает образы ангелов в ц. вмч. Георгия в Курбинове (1191), ц. Сант-Анджело-ин-Формис (посл. четв. XII в.), соборе Санта-Мария-Ассунта на о-ве Торчелло (ок. 1200).

В одной из пустующих погребальных ниш нартекса находится композиция «Пьета, или Надгробный плач» — произведение, к-рое Врубель в последние годы жизни считал своей лучшей работой (Яремич. 1911. С. 55). Композиция лаконична и сурова: 3 ангела склонились над горизонтально расположенным телом Спасителя, линии их фигур плавно перетекают одна в другую, создавая полукруг, повторяющий полукруг ниши аркосолия. Фигуры, в колорите которых доминируют охристые и оливковые тона, решены графически; фоном служит темно-синее грозное небо. В этой работе лучшие традиции древнерус. живописи соединены с врубелевским лиризмом, духом высокой трагедии и торжественным покоем. Масляные краски были нанесены художником непосредственно на стену без подготовительного грунта и со временем начали осыпаться. В 1946 г. живописный слой композиции сняли со стены реставраторы Н. И. Плеханов и С. С. Чураков, в реставрационных мастерских братьев Коринных в Москве законсервировали; в 60-х гг. XX в. вернули в Киев, в Кирилловскую ц.; в 1998 г. реставратор А. Остапчук очистил от загрязнений и закрепил живопись.

И. Е. Марголина

Иконы и иконостасы. После масштабных работ в соборе при игум. Иннокентии (Монастырском) информации о появлении новых живописных изображений документы не сохранили. Но поскольку между 1751 и 1754 гг. выгорел иконостас собора, в 1757–1759 гг. по заказу игум. Феофана (Жолтовского) известный лаврский иконописец иером. Алимпий (Галик) написал для храма 53 иконы «недел» и 25 «штук» на темы Страстей Христовых, а также 2 большие иконы — свт. Николая Чудотворца с чудесами и великомучеников Георгия Победоносца и Феодора Тирона (сохр. контракт и т. н. разбирательство о приеме работ). Он также исправил живопись в киотах





в «преддверии» и сделал «два новых иконостаса» в жертвеннике, а для установки на синтроне написал 2 иконы — св. Феофана и преподобных Антония и Феодосия Печер-



Иконостас Кирилловского собора. XVIII в. Фрагмент. Фотография А. Советова. Нач. XX в.

ских; кроме того, для игумена — большую икону Спасителя, искушаемого диаволом, а также иконы Спасителя и Богородицы (предполагают, что иером. Алимпий с помощниками Моисеем Якубовичем и Иваном Козельским занимались также росписью стен в соборе). В 1760–1765 гг. живописные работы в мон-ре продолжили местные иконописцы (упомянут Яков-маляр), для которых закупались краски и приобретена кн. «Иконописный подлинник». В 1766–1768 гг. по заказу обители было изготовлено 27 икон на досках. По описи 1768 г. в храме уже были больших размеров список Ченстоховской иконы Бо-



Иконостас Кирилловского собора. 80-е гг. XIX в.

жией Матери в драгоценном окладе и несколько образов свт. Димитрия Ростовского в рост (дар неизвестных жертвователей в 1766). В 1774–1777 гг. в обители работали

живописцы Максим Якубовский, Трофим-маляр и Василий. Во 2-й пол. XVIII в., по-видимому, был создан новый иконостас для Покровского придела на хорах. После закрытия К. м. этот иконостас в 1796 г. был передан в церковь с. Бортничи. В 1785 г. 3 иконы для мон-ря в самой обители написал Кирилл Ляшкевич (Лятушинский), а живописец Трофим разрисовал оконницы.

Пятирусный резной иконостас собора представлял большую художественную ценность. Дата создания иконостаса неизвестна: одни исследователи относили его ко времени игум. Василия (Красовского), другие — игум. Софрония (Жеребило-Лабунского), третьи — игум. Иннокентия (Монастырского). Сохранились фотографии фрагментов иконостаса (Марголина, Ульяновский. 2005. С. 245–247), выполненные Советовым в нач. XX в. в ц. Александра Невского с. Низшая Дубечня Остёрского у. Черниговской губ., куда в 1889 г. были проданы его части (в сельском храме он полностью не поместился и был обрезан). Часть иконостаса осталась на Кирилловском подворье, где иконы в нач. XX в. видел Советов: царские врата приделов; икона 9 чинов ангельских; икона свт. Кирилла Александрийского в архиерейском облачении с образом Богородицы в руках; икона Спасителя на престоле в окружении ангелов и с предстоящими святителями Кириллом и Афанасием Александрийскими; икона «Иисус Христос Великий Архиерей»; иконы праздников (все написаны на пролевкашном грубом холсте). Черно-белые фотографии не дают возможности судить о колорите икон, насыщенность цветовой палитры и яркость которых были свойственны для художественного

стиля XVIII в., получившего название «украинское барокко», что можно соотнести по времени с переделкой иконостаса в 1785 г. Тем не менее ряд таких особенностей, как сочетание живописной манеры и традиции иконографии, активная свето-теневая моделировка, соединение в иконографии ди-

дактичности и некоего простодушия в трактовке образов, позволяют видеть в этих иконах образцы, типичные для укр. иконописи кон. XVII–XVIII в. Сохранились также неск. фотографий, сделанных Праховым до снятия иконостаса, на основании к-рых Асеев датировал иконы XVII в. (Асеев. 1946 // НБУВ ИР. Л. 49).

В XIX в. был создан новый мраморный иконостас, включающий поставленные в 1 ряд 4 больших размеров иконы с арочным заверше-



«Предста Царица». Икона из иконостаса Кирилловского собора. XVIII в. Фотография А. Советова. Нач. XX в.

нием. Иконостас был исполнен по проекту Прахова в псевдовизант. стиле. За основу каркаса взято изображение «завязанных» узлов колонн на фресках XII в.; изготовление (стоимость 6075 р.) было заказано одесскому и киевскому филиалам фирмы «Антонио Тузинни и Джузеппе Росси». Царские врата, двери в жертвенник и ризницу выполнены из кружевной бронзы на заводе Мартинсона. В орнаментации царских врат использованы мотивы растений, встречающихся вдоль дороги к К. м. (Прахов. 1958. С. 92). Венчает иконостас бронзовый процветший крест. Иконы были написаны Врубелем в Венеции, где он находился с нояб. 1884 по май 1885 г. С. П. Яремич отметил влияние венецианской живописи на чувство формы и цвета художника, а также резкое стилевое отличие от ориентированной на визант. искусство стенописи Врубеля в соборе (Яремич. 1911. С. 62). Образ Богоматери





Богородица с Младенцем.
Икона из иконостаса
Кирилловского собора.
1885 г. Худож. М. А. Врубель.

с Младенцем выполнен в соответствии с иконографией *Печерской иконы Божией Матери*. По воспоминаниям Прахова, мастеру позировала итальянка, но основной моделью стала его супруга; Младенец Христос имел черты дочери Праховых Ольги. При строгой гармонии линий и красок Врубель умело использовал контрастные цвета, усилив эмоциональность образа Богородицы, в печальном взгляде Которой видна глубокая скорбь. Создание образа Спасителя на цинковой доске заняло у Врубеля 2 недели. Две др. иконы, святителей Кирилла и Афанасия Александрийских, он написал также быстро. Образы выполнены широким мазком, сверху одежды были по-сухому проштрихованы тонкой кистью. В иконографии Врубель ориентировался на фрески XII в. в юж. приделе собора К. м., напр., повторил сечатую скуфью на голове свт. Кирилла. В руках Спасителя и свт. Кирилла — раскрытые книги с чистыми страницами, а Младенец Христос и свт. Афанасий держат соответственно свернутый свиток и закрытую книгу.

Арх.: ЦГИАК. Ф. 888. Оп. 1. Д. 1–39; *Езерский И.* Древний Киевский Кирилловский монастырь. К., 1902 // ЦГИАК. Ф. 1396. Оп. 1. Д. 82. Л. 4, 8; *Советов А.* Киево-Кирилловская церковь: Соч. по церк. археологии. К., 1914 // НБУВ ИР. Ф. 160. Д. 2303. Л. 1436; *Асеев Ю. С.* Архитектура Кирилловской ц. К., 1946 // Там же. Ф. 291. Д. 291. Л. 45. Ист.: Киевский Месяцеслов. К., 1799. С. 39; *Иннокентий (Гизель)*, архим. Киевский Синописис, или Краткое собрание от разных летописцев. К., 1836. С. 117; Киевский летопис

першої чверті XVII ст. // Укр. іст. журн. 1989. № 2. С. 107–120; 1989. № 5. С. 103–114. Лит.: *Семеновский Н. Ф.* Фрески XII в., открытые в Киевской Кирилловской обители // Сев. пчела. 1860. № 204. С. 855–856; *Крыжановский Е. М.* Киево-Кирилловский упраздненный мон-рь // Киевские Ев. 1863. № 22. С. 668, 688; *Похилевич И.* Монастыри и церкви К. Киева: прежнее и нынешнее состояние их. К., 1865. С. 116; *Закревский Н.* Описание Киева. М., 1868. Т. 1. С. 334; *Погодин М. П.* Древняя рус. история до монгольского ига. М., 1871. Т. 1. С. 229; *Азлецкий А.* Троицкая ц. бывшего Киево-Кирилловского мон-ря // Киевские Ев. 1873. № 6. С. 172–183; *Антонов В. Г.* Киево-Кирилловская Троицкая ц. // Тр. III Археол. съезда в Киеве. К., 1876. Т. 2. Прил. С. 1–12; *он же.* Киево-Кирилловская Троицкая ц. // Тр. III Археол. съезда в России, бывшего в Киеве в авг. 1874 г. К., 1878. Т. 1. С. 4; *Максимович М. А.* О создании киевской церкви св. Кирилла // *Он же.* Собр. соч. К., 1877. Т. 2. С. 161–171; *Прахов А. В.* Кат. Выст. копий памятников искусства в Киеве X, XI, XII вв. СПб., 1882; *он же.* Киевские памятники визант.-рус. искусства // Древности: Тр. имп. МАО. 1887. Т. 11. С. 10–12; *он же.* Фрески Киево-Кирилловской ц. XII в. // Киевская старина. 1883. № 5 (май). С. 97–110; *Толстой И. И., Кондаков Н. П.* Русские древности в памятниках искусства. СПб., 1891. Вып. 4: Христианские древности Крыма, Кавказа и Киева. С. 163; *Зотов Р. В.* О черниговских князьях по Любецкому синодику и о черниговском княжестве в татарское время. СПб., 1892. С. 34, 262; *Карамзин Н. М.* История гос-ва Российского. СПб., 1892. Т. 2. С. 90; *Петров Н. И.* Киев, его святые и памятники. СПб., 1896. С. 175; *он же.* Историко-топографические очерки древнего Киева. К., 1897. С. 40–41; *Айналов Д. В., Редин Е. К.* Древние памятники искусства Киева: Софийский собор, Златоверхо-Михайловский и Кирилловский мон-ри. X., 1899. С. 58; *Голубинский.* История РЦ. 1901. Т. 1. С. 259; *Хвойко В. В.* Киево-Кирилловская палеолитическая стоянка и культура эпохи мадлен // Археологическая летопись Юж. России, 1903. К., 1904. Т. 1. С. 26–57; *Успенский А. И.* Очерки по истории рус. искусства. М., 1910. Т. 1. С. 58; *Яремич С. П.* Михаил Александрович Врубель: Жизнь и творчество. М., 1911; *Лященко Т. И.* Св. Кирилл Александрийский: Его жизнь и деятельность. К., 1913. С. 211; *Советов А.* Киево-Кирилловская церковь // Учено-богословские и церковно-проповеднические опыты студентов КДА. К., 1914. Вып. 12. С. 233–384; *Зуммер В. М.* Врубель у Кирилівській церкві // Ювілейний зб. на пошану акад. Д. Й. Баглія. К., 1927. С. 425–438; *Лихачев Н. П.* Мат-лы для истории визант. и рус. сфрагистики. Л., 1928. Вып. 1. С. 83–85. (Тр. Музея палеографии); *Зуммер В., Эрнст Ф.* Кирилівський державний заповідник // Київ: Провідник / Ред.: Ф. Эрнст. К., 1930. С. 640–649; *Асеев Ю. С.* Архитектура Кирилівського заповідника // Архитектурні пам'ятники. К., 1950. С. 73–85; *Прахов Н. А.* Страницы прошлого: Очерки-воспоминания о художниках. К., 1958. С. 94–115; *Холостенко Н. В.* Новые данные о Кирилловской ц. в Киеве // Памятники культуры: Исслед. и реставрация. М., 1960. Вып. 2. С. 6–19; *Каргер М. К.* Древний Киев. М., Л., 1961. Т. 2. С. 442; *Татищев В. Н.* История Российская. М.; Л., 1963. Т. 2. С. 132,

159, 162, 234; *Мурашко М. І.* Спогади старого вчителя. К., 1964. С. 69–82; *Рапов О. М.* Княжеские владения на Руси в X – 1-й пол. XIII в. М., 1977. С. 100; *Сычев Н. П.* Искусство Киевской Руси // *Он же.* Избранные труды. М., 1977. С. 278. (Из истории реставрации памятников искусства); *Гупало К. М., Ивакин Г. Ю., Сагайдак М. А.* Исследование киевского Подола (1974–1975) // Археология Киева: Исслед. и мат-лы. К., 1979. С. 54–55; *Луцко В. Г.* Приделы Кирилловской ц. в Киеве // Народні музеї. Белград, 1979. С. 253–255; *Блиндерова Н. В.* Житие Кирилла и Афанасия Александрийских в росписях Кирилловской ц. Киева // ДРИ. М., 1980. [Вып.:] Монументальная живопись XI–XVII вв. С. 52–56 (58–59); *Дорошенко И. П., Редько П. Я.* Раскрытие фресок XII в Кирилловской ц. Киева // Там же. С. 45–51; *Остапчук А. Н.* Мат-лы по реставрации живописи Кирилловской ц. и Софийского собора в г. Киеве для аттестации художника-реставратора Остапчука. К., 1982. С. 26–27; *Брайчевська О.* Фрески Кирилівської церкви XII ст. як джерело для вивчення давньоруського одягу // Археологія. 1983. Т. 42. С. 65–73; *Высоцкий С. А.* Киевские граффити XI–XVIII вв. К., 1985; *Федченко А. М.* Кирилівська церква. К., 1985. С. 3; *Мовчан И. И.* Историческая топография околца древнего Киева: АКД. К., 1986; *он же.* Давньокіівська околиця. К., 1993. С. 114–115; *Янин В. Л.* Актовые печати Др. Руси. М., 1987. Т. 1. С. 71; *Берлінський М. Ф.* Історія міста Києва. К., 1991. С. 110, 175; *Кудеко Т. І.* Фрески молітовні Кирилівської ц. // Актуальні проблеми дослідження філософської культури східних слов'ян XI–XVIII ст.: Мат-ли XVIII міжнар. наук. конф., присвяченої 270-літтю від дня народження Г. С. Сковороди. Полтава, 1993. С. 53–54; *она же.* До питання іконографії невідомої композиції на південній стіні Кирилівської церкви // Проблеми збереження та відродження пам'яток історії та культури: Матеріали наук.-практ. конф., присвяченої 70-річчю Білоцерківського держ. краєзнав. музею. 25–27 трав. 1994 р. Біла Церква, 1994. С. 78–79; *Марголіна І. Є.* Живопис вітарних апсид як відображення головної теми розпису київської Кирилівської церкви // Мистецька спадщина. К., 1993. С. 19–26; *она же.* Іконостаси Кирилівської ц. // Людина і світ. 1996. № 10. С. 20–24; *она же.* Подозв'язання і присвячення Кирилівської церкви в Києві // Архитектурна спадщина України. 1996. Т. 3. № 1. С. 222–226; *она же.* Фрески алтаря киевской Кирилловской церкви // ПКНО, 1997. М., 1998. С. 225–231; *она же.* Кирилівська церква в історії середньовічного Києва. К., 2001; *она же.* Археологічне і живописне істочники в проблематике исследования киевской Кирилловской церкви // Причерноморье, Крым, Русь в истории и культуре: Мат-лы II Судакской междунар. науч. конф. К., 2004. Ч. 3/4. С. 92–96; *она же.* Кирилівська церква: Путівник. К., 2004; *она же.* Ангели Врубеля: Творчество Михаила Врубеля в Кирилловской церкви Киева. К., 2009; *она же.* Архитектурная загадка киевской Кирилловской церкви // Архитектурное наследие. М., 2011. Вып. 55. С. 18–24; *она же.* Ангели Врубеля. К., 2012; *она же.* Живопис українських митців у Кирилівській ц. Києва // Православ'я в Україні: Зб. матеріалів III Всеукраїнської наук. конф.



К., 2013. Ч. 2. С. 107–127; *Резну О.* The Kyrylivska Tserkva: The appropriation of Byzantine art and architecture in Kiev: Diss. N. Y., 1995; *Бобровський Т.* Кирилівські печери // Звід пам'яток історії та культури України: Енцикл. вид.: Київ. Кн. 1. Ч. 1. К., 1999. С. 463; *Кальницький М.* Кирилівські богоугодні заклади // Янус: Нерухомість: Інф. бюл. 1999. № 2. С. 12–13; *Кілессо Т. С.* Кирилівський монастир. К., 1999; *Логвин Г. Н.* Кирилівський монастир: 12–19 ст. // Звід пам'яток історії та культури України. 1999. С. 459–460; *Марголіна І. Е., Ульяновський В. І.* Київська обитель Св. Кирила. К., 2005; *Марголіна І. Е., Пюро В. І.* Києво-Кирилівська церква у світлі нових досліджень // Причерномор'я, Крым, Русь в історії та культурі: Мат.-лы III Судахської конф. К.; Судак, 2006. Т. 2. С. 233–236; *Сарабьянов В. Д., Смирнова Э. С.* История древнерус. живописи. М., 2007; *Ульяновський В. І.* Кирилівська братія XVIII ст.: проблема діалогу сакрального і профанного // Просемінарій: Медієвістика, історія Церкви, науки та культури. К., 2007. Вип. 6. С. 317–386; *он же.* Новая булла Феодано Музалон и загадка «архонтессы России»: почти крамольные заметки историка на сфрагистическую тему // Сфрагистичний щорічник. К., 2013. Вип. 4. С. 54–87; *Марголіна І., Корнієнко В.* Датування київської Кирилівської церкви у світлі сучасних досліджень її монументального живопису та графіті // Софія Київська: Візантія. Русь. Україна. К., 2012. Вип. 2: Зб. наук. праць, присвячена 150-літтю з дня народження Д. В. Айналова (1862–1939). С. 257–276; *они же (Марголіна, Корнієнко).* Датировка киевской Кирилловской ц. в свете совр. исследований ее монументальной живописи и граффити // Архит. наследство. 2012. Вип. 57. С. 33–44.

В. И. Ульяновский, И. Е. Марголина

КИРИЛЛОВСКОЕ ВИКАРИАТСТВО Новгородской епархии, существовало с 1892 г. до сер. 30-х гг. XX в. Резиденцией епископов первоначально служил *Варлаамиев Хутынский в честь Преображения Господня монастырь*, с 1907 г. *Кириллов Белозерский в честь Успения Пресв. Богородицы монастырь* (до его закрытия в 1924); в 1907 г. Кирилловские викарии получили в свое ведение часть Новгородской епархии.

21 нояб. 1892 г. Новгородская кафедра была отделена от С.-Петербургской (епархии были объединены в 1775) и получила самостоятельного архиепископа с титулом «Новгородский и Старорусский». Тем же высочайшим повелением викарию Старорусскому архиерею усваивалось наименование «епископ Кирилловский», по уездному г. Кириллову. 28 нояб. 1892 г. Новгородская консистория уведомила об этом духовенству епархии, приказав духовенству Кирилловского у. возглашать после имени правящего архиерея имя епископа Кирилловского. Ста-

рорусский еп. Антоний (Соколов) был переименован в епископа Кирилловского. Новгородский архиеп. Феогност (Лебедев) прибыл в Новгород 17 дек. 1892 г. Еп. Антоний оставался его викарием до 3 сент. 1893 г., когда получил назначение в Чернигов, где и скончался. В 1893 г. К. в. замещалось дважды. 30 сент. на кафедру был определен ректор Донской семинарии архим. *Назарий (Кириллов)*, хиротонисанный 24 окт. в Троицком соборе Александро-Невской лавры; уже 13 нояб. он стал епископом Гдовским, 2-м викарием С.-Петербургской епархии. 18 дек. 1893 г. Кирилловскую кафедру представили еп. *Арсению (Иващенко)*. Архиеп. Феогност создал своему ученому викарию условия наибольшего благоприятствования. Чтобы еп. Арсений мог продолжать в Новгороде занятия историей Церкви, агиографией, переводами визант. авторов, его не обременяли епархиальными делами. 13 авг. 1900 г. он участвовал в освящении Софийского собора после реставрации. Занимал Кирилловскую кафедру до кончины 18 февр. 1903 г., погребен в паперти Преображенского собора Хутынского мон-ря. Последующие 4 Кирилловских епископа были хиротонисаны в новгородском кафедральном Софийском соборе. Хиротонию еп. Феодосия (Феодосиева) совершили 23 марта 1903 г. Новгородский архиеп. *Гурий (Охотин)*, епископы Ямбургский *Сергий (Страгородский)* и Дмитровский *Трифон (Туркестанов)*. Еп. Феодосий совершал ежегодные объезды епархии для обозрения храмов и мон-рей, в авг. 1905 г. посетил Кириллов.

3 сент. 1907 г. имп. св. *Николай II Александрович* утвердил доклад Синода об учреждении в Новгородской епархии на местные средства кафедры 2-го викарного епископа с переименованием 1-го викария в епископа Тихвинского. Определением Синода от 7–12 сент. 1907 г. местопребывание Кирилловских епископов назначено в Кирилло-Белозерском монастыре с поручением им управления обителью на правах настоятеля. В ведение Кирилловскому викарию были переданы храмы и мон-ри в сев.-вост. уездах Новгородской губ.: Кирилловском, Белозерском и Череповецком (ныне Вологодская обл.), позднее (возможно, в 1913) к территории викариатства был добавлен Устюженский у. Кирилловский еп.

Феодосий 3 сент. 1907 г. стал епископом Тихвинским, на Кирилловскую кафедру в тот же день был определен архим. Иоанникий (Дьячков). 30 сент. 1907 г. архиеп. Гурий, епископы Тихвинский Феодосий и Ямбургский *Сергий (Тихомиров)* хиротонисали архим. Иоанникия во епископа, в Кириллов он прибыл 21 нояб. За 9 лет служения викарием еп. Иоанникий почти не покидал территорию К. в., посетил мн. приходы, в т. ч. те, где никогда прежде не видели архиерея. В июне 1911 г. он встречал в Кириллове Новгородского архиеп. *Арсения (Стадницкого)* и сопровождал его в поездке по викариатству. Летом 1912 г. с архиеп. Арсением он участвовал в торжествах восстановления почитания прмч. *Евфросина* Синозерского, весной 1913 г. — в хиротонии архим. Алексия (Симанского) (см. *Алексий I*, Патриарх Московский и всея Руси) во епископа Тихвинского, 2-го викария Новгородской епархии (28 марта 1913 еп. Иоанникий был переименован в 1-го викария Новгородской епархии). 30 нояб. 1916 г. Иоанникий был назначен епископом Олонецким и Петрозаводским, приезжал в Новгород для участия в хиротонии 8 янв. 1917 г. своего преемника на К. в. — новгородского епархиального миссионера архим. сщмч. *Варсонофия (Лебедева)*. 21 марта 1917 г. еп. Варсонофий писал Новгородскому архиеп. Арсению: «Хорошо, что уехал из Кириллова мой предшественник преосвященный Иоанникий, а то не обошлось бы без скандала. Почему-то народ сильно против него настроен был» (Российское духовенство и свержение монархии в 1917 г.: Материалы и архивные документы по истории Русской Православной Церкви / Сост., предисл. и коммент.: М. А. Бабкин. М., 2006. С. 251). В 1922 г. Иоанникий присоединился к *обновленчеству*, скончался в июле 1923 г. обновленческим «архиепископом Калужским».

Еп. Варсонофий (Лебедев) и по рождению, и по образованию, и по предшествующему служению был связан с Новгородской епархией. После поставления епископом он был избран заместителем члена *Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.* от клира Новгородской епархии (Избранные на Собор // Новгородские ЕВ. 1917. № 15. С. 545), что свидетельствует о его известности и доверии





к нему паствы. Очевидно, личный авторитет святителя стал причиной его ареста и убийства 15 сент. 1918 г. Череповецким губернским карательным отрядом, направленным в Кириллов в дни «красного террора». Полтора года К. в. не замещалось, в ходе осуществления декрета «*Об отделении церкви от государства и школы от церкви*» духовенство оказалось без к.-л. директив из епархиального центра. «Боязнь ответственности... вынуждала растерявшуюся духовную власть отмалчиваться вовсе и прислать увещание терпеть до пределов возможного... Таким образом, духовная власть расписалась в полном бессилии и тем потеряла всякую руководящую связь с подчиненными организациями, предоставив им действовать вполне самостоятельно, соображаясь с условиями момента» (*Курдюмов М. Г.* Отчет об археографической поездке в Белозерский край в августе 1919 г. // Памятники Отечества. М., 1993. Вып. 30. С. 53).

4 апр. 1920 г. во епископа Кирилловского был хиротонисан последний ректор закрытой в 1918 г. Новгородской ДС, настоятель *Антония Римлянина в честь Рождества Пресвятой Богородицы мужского монастыря* архим. Тихон (Тихомиров). Настоятельский корпус Кирилло-Белозерского мон-ря был реквизирован, и епископу пришлось скитаться. Зимой 1921/22 г. он прожил в жен. *Леушинском во имя св. Иоанна Предтечи мон-ре*, затем поселился в *Ниловой Сорской в честь Сретения Господня пуст.* Подвергался арестам и заключению в тюрьме в Череповце. Больной и запуганный, в разгар кампании по *изъятию церковных ценностей* он подписал воззвание, в котором, не приводя имен, осудил противодействие изъятию «со стороны некоторых представителей высшей церковной иерархии». Резолюция, принятая на собрании духовенства Кирилловского у. с еп. Тихоном во главе в июне 1922 г., не содержала никаких выпадов против патриарха.

Состоявшиеся осенью 1922 г. уездные съезды духовенства в Кириллове, Белозерске и Череповце условно признали обновленческое *Высшее церковное управление* (ВЦУ) как временный административный орган, не обсуждая его каноничность, и организовали при епископе Кирилловское церковное управление из

представителей духовенства и мирян. Съезд в Череповце ходатайствовал перед ВЦУ об учреждении самостоятельной Череповецкой епархии во главе с еп. Тихоном. Последний согласился поддержать ходатайство, чтобы оградить паству «от вмешательства». Пока епископ ожидал извещения из ВЦУ, настоятель Воскресенского собора Череповца вдовый прот. Иоанн Звёздкин самочинно отправился в Москву, где был 4 марта 1923 г. поставлен обновленцами во «епископа» Череповецкого. С этого времени еп. Тихон стал уклоняться от участия в церковном управлении, в результате чего большинство духовенства К. в. подчинилось Иоанну Звёздкину. (Согласно указу ВЦУ от 6 марта 1923, «епископ Тихон Кирилловский остается викарием Череповецкой епархии».) После обновленческого собора 1923 г. еп. Тихон подал заявление о выбытии из Кирилловского церковного управления и «отдалился» от церковных дел.

Узнав об освобождении патриарха Московского и всея России св. Тихона из-под ареста и о возвращении его к руководству Церковью, 30 сент. 1923 г. еп. Тихон направил ему доклад, в котором просил прощения за то, что «приходилось некоторое время против воли и желания иметь деловое общение» с обновленческими структурами, «к чему был вынужден просьбами духовенства и мирян, не желавших, чтобы я совершенно устранился от церковного управления». На докладе последовала резолюция от 2 нояб. 1923 г.: «Принять Преосвященного Тихона, епископа Кирилловского, в церковное общение и предложить ему вступить в управление Кирилловским викариатством». 24 марта 1924 г. патриарх разрешил священнослужение Макарию (Опоцкому), епископу обновленческого поставления, и назначил его епископом Череповецким, викарием Новгородской епархии. Под управлением Кирилловского еп. Тихона остались Кирилловский и Белозерский уезды, где под его омофор вернулись почти все приходы. В июне 1926 г. патриаршие общины Череповецкого у. в связи с арестом еп. Макария перешли в ведение еп. Тихона и управлялись им до марта 1928 г. Несмотря на «нелегальный статус» Московской Патриархии, 8 марта 1927 г. в Кириллове состоялся съезд делегатов от духовенства и мирян К. в. (Кирилловского, Белозерского

и части Череповецкого уездов). На съезде присутствовал уполномоченный отдела ОГПУ Степанов. На рубеже 1928 и 1929 гг. еп. Тихон был перемещен в Тулу, но вскоре вернулся на прежнее место служения, в 1929 г. вышел на покой.

В 1929 г. была замещена Череповецкая кафедра. Кирилловская кафедра вдовствовала до 29 сент. 1931 г., когда ее занял еп. *Валериан (Рудич)*, который ранее, в 1930–1931 гг., не смог выехать к местам назначений в Баку и Свердловск. После ареста Череповецкого еп. *Нифонта (Фомина)* в 1931 или 1932 г. еп. Валериан получил в управление также приходы *Череповецкого викариатства*. Власти существенно ограничивали его в свободе передвижения, о всех поездках он обязан был уведомлять комиссию по вопросам культа при Череповецком горсовете. В сер. 1933 г. еп. Валериан находился в Ленинграде (весной 1933 из Ленинграда в Тихвин уехал не получивший прописки Ленинградский митр. сщмч. *Серафим (Чичагов)*). С окт. 1933 г., после увольнения митр. Серафима на покой, еп. Валериан жил в Тихвине, под его управлением находились храмы 17 районов Ленинградской обл. Еп. Валериан был арестован в ночь на 1 янв. 1934 г., обвинен в руководстве мифической контрреволюционной организацией «евлогиевцев», «разоблаченной и ликвидированной» ОГПУ в Ленинграде в дек. 1933 — янв. 1934 г. Вскоре после ареста еп. Валериана была замещена Череповецкая кафедра; К. в. прекратило существование, его территория, очевидно, была включена в Череповецкую епархию.

В 1922–1923 гг. Череповец и его уезд стали одним из центров обновленческого движения в Новгородской губ. Предпоследнему обновленческому Череповецкому «архиепископу» Виктору (Путяте; окт. 1931 — 4 авг. 1936), 8 дек. 1931 г. был усвоен титул «Череповецкий и Кирилло-Белозерский». Его преемник Николай (Елпидинский; 1936–1937) имел титул «епископ Череповецкий и Тихвинский».

Арх.: РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 218.

Ист.: ЦВед. 1892. № 48. С. 465; 1907. № 38. С. 345, 347; *Цветков В., свящ.* Великое благодеяние // Новгородские Ев. 1907. № 46. С. 1149–1451; Иоанникий (Дьячков) // Состав Святейшего Правительствующего Всероссийского Синода и Российской церковной иерархии на 1917 г. Пг., 1917. С. 296–297; К духовенству Череповецкой губернии: Резолюция





по вопросу о линии поведения верхов православной церкви в связи с изъятием церковных ценностей, вынесенная на собрании духовенства Кирилловского у. 11–15 июня 1922 г. // Коммунист. Газ. Череповец, 1922. № 132. С. 2.

Лит.: *Здравомыслов К. Я.* Иерархи Новгородской епархии от древнейших времен до настоящего времени: Кр. биогр. очерки. Новгород, 1897. С. 237, 247–249; *Бовкало А. А., Галкин А. К.* Епископы Кирилловские // Духовное, историческое и культурное наследие Кирилло-Белозерского мон-ря: К 600-летию основания. СПб., 1998. С. 196–212; *Галкин А. К.* Кирилловское викариатство Новгородской земли // София. Новгород, 1998. № 1. С. 26–29; *Чуйкова Т. Б.* Документы по церковной истории Череповца в Гос. архиве Новгородской обл. // Череповец: Краеведческий альманах. Вологда, 1999. Вып. 2. С.155–163; *Стрельникова Е. Р.* Новгородские викарии на Кирилловской кафедре в годы гонений // www.fega.pontovo.ru/index.php?id=342; *Хрусталёв М. Ю.* Русская Православная Церковь в центре и на периферии в 1918–1930-х гг. Череповец, 2008. С. 99–105.

А. К. Галкин

КИРИЛЛО-МЕФОДИЕВСКАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ [болг. Кирило-Методиевска енциклопедия] (КМЕ), специализированное справочное издание Болгарской АН, посвященное жизни и миссии святых равноапостольных просветителей славян Кирилла (Константина) Философа и Мефодия и исследованию различных аспектов их наследия (София, 1985. Т. 1: А–З; 1995. Т. 2: И–О; 2003. Т. 3: П–С; 2003. Т. 4: Т–Я). Главные редакторы: П. Динев и Л. Грашева; в редколлегии входили болг. исследователи Б. Ангелов, Д. Ангелов, В. Велчев, Э. Георгиев, Е. Дограмаджиева, И. Дуйчев, К. Иванова, Х. Кодов, С. Кожухаров, К. Куев, И. Леков, К. Мирчев, С. Николова и др.

Идея издания К.-М. э. возникла в сер. 70-х гг. XX в. в Ин-те литературы Болгарской АН. Экономические проблемы Болгарии в 90-х гг. XX в. замедлили осуществление проекта, но за это время была доработана концепция и расширен словарь издания, дана характеристика совр. состоянию кирилло-мефодиевской проблематики.

В 4 томах К.-М. э. опубликованы 903 статьи обзорно-информативного характера, обобщающие достижения научных исследований по кирилло-мефодиевской проблематике, изданные в разных странах мира до кон. XX в. Биографические статьи посвящены как самим братьям-просветителям, так и современным им историческим деятелям, ученикам, последователям, видным

представителям визант. культуры, оказавшим на них прямое или косвенное влияние, а также исследователям, в т. ч. современным, как болгарским, так и из др. стран, научные интересы к-рых связаны с кирилло-мефодиевской проблематикой. Статьи об исторических событиях освещают еще не получившие научного объяснения моменты жизни и деятельности св. братьев (напр.: «Сан Кирилла», «Происхождение Кирилла и Мефодия», «Крещение болгар», «Посольства болгар в Рим», «Сарацинская миссия», «Хазарская миссия», «Брегальницкая миссия»). Статьи о географических понятиях и археологических памятниках посвящены местам и объектам, связанным с миссией и почитанием Кирилла и Мефодия и с распространением их наследия, в т. ч. монастырским центрам, книжным хранилищам и скрипториям (напр.: «Синайский монастырь св. Екатерины», «Равненский монастырь», «Райхенау»).

Обзор кирилло-мефодиевских источников, различных по времени и месту возникновения, приведен в статьях о изданиях и рукописных памятниках, напр.: «Пространные жития Кирилла и Мефодия», «Азбучная молитва», «Похвальное слово Кириллу», «Службы Кириллу и Мефодию», «Киевские листки», «Зографское Евангелие», «Македонский кириллический листок», «Beatus Cyrillus», «Зальцбургский меморандум», «Итальянская легенда».

Лингвистические статьи посвящены различным аспектам зарождения и бытования старослав. языка, истории языковедческих исследований слав. медиевистики. Статьи о каждой букве глаголического и кириллического алфавитов отражают совр. достижения графологической семиотики.

Статьи терминологического характера показывают развитие и достижения славянской медиевистики до посл. десятилетия XX в. (напр.: «Гимнография», «Поэзия древнеболгарская»).

Обзорные статьи об исторических, культурных или политических явлениях и событиях («Византизм», «Христианство», «Охридская епископия» и др.) дополняют общую картину периода и общественных условий, в которых формировалось и развивалось наследие святых Кирилла и Мефодия. Все статьи сопровождаются подробными библио-

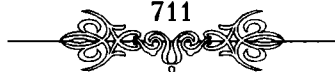
графиями и отражают различные мнения исследователей. В наст. время К.-М. э. является единственным изданием энциклопедического характера, наиболее полно отражающим совр. состояние кирилло-мефодиевской проблематики.

Лит.: *Янакиева Т.* Кирило-Методиевска енциклопедия // Проблеми на културата. София, 1985. Год. 8. № 5. С. 123–125, 128; *Vautann W.* Kirilo-Metodievaska enciklopedija: T. 1 (A–Z) // Südost-Forschungen. Münch., 1986. Bd. 45. S. 273–274; *Вечерка Р.* Кирило-Методиевска енциклопедия (в 3 т.): Т. 1 (А–З) // Съпоставително езикознание. София, 1987. Год. 12. № 4. С. 72–75; *Стойкова А.* Кирило-Методиевска енциклопедия // Литературна история. София, 1987. Год. 15. С. 92–94; *Начева М.* Чешката и словашката проблематика в бълг. академично издание «Кирило-Методиевска енциклопедия»: Т. 1 // Език и литература. София, 1988. Год. 43. № 1. С. 125–128; *Kostov K.* Кирило-Методиевска енциклопедия // ZfS. 1988. Bd. 33. N. 3. S. 449–450; *Мецкерский Н. А.* Кирило-Методиевска енциклопедия: Т. 1. А–З // ССЛ. 1989. № 1. С. 101–102; *Думитреску М.* Кирило-Методиевска енциклопедия // Romanoslavica. Bucur., 1990. T. 27. P. 353–354; *Bláhoová E.* Кирило-Методиевска енциклопедия: Т. 1–2 // Bsl. 1997. T. 58. P. 200–203; *она же.* Кирило-Методиевска енциклопедия: Т. 3–4 // Ibid. 2005. T. 63. P. 286–293; *Димитрова М.* Кирило-Методиевска енциклопедия в 4 т.: Т. 3. П–С // Исторически преглед. София, 2005. Год. 61. № 3/4. С. 239–243; *Грашева Л.* Кирило-Методиевска енциклопедия в 4 т. // 60 години Институт за литература: Юбилеен сб. София, 2009. С. 103–106.

М. Шинтер

КИРИЛЛО-МЕФОДИЕВСКИЙ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ В УЙКОВИЦЕ (Перемышльско-Новосондская епархия Польской автокефальной Православной Церкви (ПАПЦ)), на юго-востоке Польши близ г. Пшемьсль (Перемышль). В 1984 г. еп. Владимир (Тарасевич) (Белорусская греко-католическая Церковь), апостольский визитатор белорусов-католиков в диаспоре, на основании специального декрета и полученных из Ватикана полномочий дал 2 греко-католич. иеромонахам благословение на основание в Польше ставропигиального неоиуниат. мон-ря. Инициативу поддержала Конгрегация по делам Восточных Церквей в Риме.

Основатели мон-ря инок Николай (Макара Ришард; род. в 1952 в дер. Журавица, близ Пшемьсля) и Афанасий (Дембовский Адам; род. в 1955 в г. Опочно) подвизались в обители Ясна-Гура в Ченстохове, принадлежавшей католич. ордену паулинов. В этом монастыре находилась знаменитая чудотворная икона Божией Матери. С вост.



христианством иноки познакомились во время работы в греко-католич. миссионерском доме в Назарете (Израиль) и в период обучения в Иерусалиме (1980–1982), где у них возникла идея основать в Польше мон-рь вост. обряда. В 1983 г. в США еп. Чикагский Иннокентий Лотоцкий (Украинская греко-католическая Церковь) рукоположил Никодима и Афанасия во иереев. В 1984 г. иеромонахи были отпущены им в

делила условия, к-рые мон-рь должен был выполнить. 29 июня 1994 г. в Троицком соборе г. Санока основатели монастыря были официально присоединены к Православию. Первый послушник, в посл. мантийный иером. Антоний (Вятр), поступил в монастырь в 1989 г., в кон. 2013 г. число братии составляло 13 чел.

Будучи первым правосл. мон-рем в епархии, а также благодаря получению от митр. Варшавского Василия (Дорошкевича) чудотворного списка Ватопедской иконы Божией



Церковь мон-ря равноапостольных Кирилла и Мефодия в Уйковицах, Польша. XX в.

Матери, он стал местом паломничества верующих. На территории монастыря находятся 2 хра-

ма: во имя равноапостольных Кирилла и Мефодия и в честь Ватопедской иконы Божией Матери.

Лит.: *Kuryłowicz A. Prawosławne ośrodki zakonne na ziemiach polskich w okresie powojennym / Red. A. Mironowicz e. a. Białystok, 2001. S. 268–270.*

Свящ. Петр Никольский

КИРИЛЛО-МЕФОДИЕВСКИЙ НАУЧНЫЙ ЦЕНТР [болг. Кирило-Методиевски научен център] (КМНЦ) Болгарской АН. Основан в 1980 г. как преемник Климентовской (1914–1944) и Кирилло-Методиевской комиссий (1971–1980) Болгарской АН. КМНЦ – самостоятельное отделение, к-рым руководят Научный совет и директор: до 1989 г. П. Динев, в 1989–1994 гг. – М. Бычваров, 1994–2012 гг. – С. Николова, с янв. 2012 г. – С. Барлиева; в штате 32 сотрудника (кон. 2013). В 1994 г. к КМНЦ была присоединена Секция по исследованиям древнеболг. текстов Ин-та болг. языка Болгарской АН. В составе центра 2 секции (кирилло-мефодиевские источники и традиции; кирилло-мефодиевские тексты), редакционно-издательская и библиографическая группы.

КМНЦ проводит фундаментальные и практические исследования по изучению, сохранению и популяризации лит. и культурного наследия равноапостольных братьев *Кирилла и Мефодия*, их учеников и последователей как в целом, так и в от-

дельных языковедческих, лит., текстологических, искусствоведческих, палеографических, культурно-исторических и богословских аспектах их произведений. Главными задачами центра являются поиск, изучение и издание кирилло-мефодиевских источников в слав., визант. и лат. книжности, оригинальных и переводных произведений св. братьев, их учеников и представителей преславской и охридской книжных школ, анализ связей этих произведений с визант. и западноевроп. книжностью, комплексное изучение древнеболг. книжных памятников IX–XI вв. и их поздних болг., серб., рус. и молдав. списков, а также всесторонний анализ кирилло-мефодиевских традиций со средних веков до наст. времени в Болгарии и др. странах.

Деятельность КМНЦ имеет 3 направления: исследование и научное издание памятников, составление кирилло-мефодиевской библиографии. Работа сотрудников основана на проектном принципе и предусматривает проведение совместных исследований с представителями зарубежных научных центров. К настоящему времени изданы и готовятся к изданию некоторые кирилло-мефодиевские источники (полное критическое издание слав., греч., лат. и романо-герм. текстов), староболг. перевод ВЗ (Книги пророков, Исход и Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова), неск. гимнографических произведений учеников Кирилла и Мефодия, тексты *Лондонского Евангелия*, *Берлинского сборника* и др.

Также центр выпускает периодические издания, в к-рых публикуются статьи ученых из разных стран: «Кирилло-Методиевские студии» (Кирило-Методиевски студии. София, 1984–) и «Древнеболгаристика» (*Palaeobulgarica* = Старобългаристика. София, 1977–).

Библиографическая база научных и научно-популярных публикаций по кирилло-мефодиевской проблематике в Болгарии и за границей, изданных после 1940 г., включает более 30 тыс. библиографических описаний на 17 языках. В настоящее время совместно с Ин-том компьютерной лингвистики центр преобразует эту базу для ее включения в виртуальный центр, который при участии 23 гос-в создается в рамках проекта «Средневековая

Польшу в юрисдикцию того епископа, который захочет их принять. Еп. Владимир Тарасевич снабдил их рекомендательным письмом на имя кардинала Юзефа Глемпа, примаса Польши.

24 июля 1986 г., получив согласие примаса, монахи купили в Уйковице сельскохозяйственный участок площадью 2,5 га с надворными постройками. В этих постройках были устроены часовня и кельи. Появление мон-ря вост. обряда вызвало неприязненную реакцию со стороны католич. духовенства во главе с Игнацием Токарчуком, еп. г. Пшемысль, и протесты со стороны враждебно настроенного духовенства жителей деревни. Конфликт углублялся, насельники нового монастыря оказались в изоляции и стали налаживать тесные отношения с правосл. священнослужителями *Перемышльско-Новосондецкой епархии* ПАПЦ, особенно с ее предстоятелем архиеп. *Адамом (Дубецом)*. В 1994 г. созрело решение о присоединении к ПАПЦ, подкрепленное соответствующим прошением, адресованным митр. Варшавскому и всей Польши *Василию (Дорошкевичу)*. В мон-рь была направлена комиссия Собора епископов во главе с архиеп. Белостокско-Гданьским *Саввой (Грыцуняком)* и архиеп. Адамом (Дубецом), которая подписала с монахами документ о присоединении обители и ее насельников к ПАПЦ и опре-

Европа — средневековые культуры и технологические ресурсы» по программе Евросоюза COST (European Co-operation in the Field of Scientific and Technical Research). В базе данных КМНЦ числятся 1066 документов, содержащих более 130 тыс. страниц. В ней также хранятся оцифрованные файлы средневеков. слав., греч., лат. и романо-герм. рукописей, книги, а также копии и фотокопии труднодоступных и редких зарубежных изданий XVII–XX вв. по кирилло-мефодиевской проблематике. Она содержит тысячи кадров различных списков произведений кирилло-мефодиевского периода и золотого века болгар. книжности (IX–X вв.) из собраний России, Литвы, Украины и др.

Изд.: *Попов Г.* Триодни произведения на Константин Преславски. София, 1985. (КМС; 2); Хиляда и сто години от смъртта на Методий. София, 1987. (КМС; 4); Старобългарският превод на Стария завет. София, 1998. Т. 1: Книга на дванадесетте пророци с тълкования; 2003. Т. 2: Книга на пророк Иезекиил с тълкования; 2013. Т. 3: Старобългарско-гръцки словуказател към книгата на пророк Иезекиил; *Николова С., Йовчева М., Попова Т., Тасева Л.* Българското средновековно културно наследство в сбирката на А. Хлудов в Държавния исторически музей в Москва: Кат. София, 1999; В памет на П. Диневков: Традиция, приемственост, новаторство. София, 2001; Старобългарско книжовно наследство / Съст.: Л. Грашева. София, 2002; Кирило-методиевска библиография (1516–1934) / Ред.: С. Николова. София, 2003; Древнеславянская литургическая поэзия: XIII Междунар. съезд славистов: (Люблина, 15–21 авг. 2003): Доклады. София; Рим, 2003; Критическото издание на най-стария слав. текст на библиейските книги и неговите алтернативи / Съст.: С. Николова. София, 2003; *Федер У.* Хиляда години като един ден: Животът на текстовете в православно славянство. София, 2005; *Маеродинова Л.* Иконография на дванадесетте големи църковни празника в средновековната стена живопис в България (IX–XIV в.). София, 2005; *Judaeo-Bulgaria, Judaeo-Russica et Palaeoslavica.* Jerusalem; Sofia, 2005. (Jews and Slavs; 15); *Messianic Ideas in Jewish and Slavic Cultures.* Jerusalem; Sofia, 2006. (Jews and Slavs; 18); *Миклас Х., Тасева Л., Йовчева М.* Берлински сборник: Среднобългарски книжовен паметник от нач. на XIV в. с доп. от други ръкописи. София; Виена, 2006; *The Holy Land and the Manuscript Legacy of Slavs.* Jerusalem; Sofia, 2008. (Jews and Slavs; 20); Средновековието в огледалото на един филолог: Сб. в чест на С. Николова. София, 2009. (КМС; 18); *Дограмаджиева Е.* Месецесловни четива в слав. ръкописни евангелия (X–XVII в.) София, 2010. (КМС; 19); *Попруженко М. Г., Романски С. М., Желязкова В., Зафорова Н.* Кирило-Методиевска библиография, 1934–1944. София, 2010; Кирило-Методиевското културно наследство и националната идентичност. София, 2011. (КМС; 20); Средновековни текстове, автори и книги: Сб. в чест на Х. Миклас. София, 2012. (КМС; 21).

М. Шнитер

КИРИЛЛО-МЕФОДИЕВСКОЕ МОСКОВСКОЕ БРАТСТВО — см. в ст. *Кирилл* (Константин), равноап.

КИРИЛЛОНА [сир. ܟܝܪܝܠܘܢܐ], сироязычный христ. поэт (кон. IV — нач. V в.).

Общие сведения. Биографические сведения о К. из внешних источников отсутствуют. Его поэтические произведения известны в единственной рукописи VI в. (Lond. Brit. Mus. Add. 14591). Из них с большой долей гипотетичности можно заключить, что он был клириком (диаконом или пресвитером; некоторые исследователи допускают, что епископом — *Griffin*. 2011. P. 25–26) и жил в Эдессе или в ее окрестностях. Единственным прямым указанием на время жизни К. является наличие в корпусе его сочинений поэмы, посвященной нападению на Эдессу гуннов в 395–396 гг. (ср.: *Chron. Edess.* 40). Кроме того, заметное влияние прп. *Ефрема Сирина* (ок. 306–373) на творчество поэта позволяет считать К. его младшим современником.

Первая публикация текста, автором к-рого является К., была осуществлена Дж. Дж. Овербеком (*Overbeck*. 1865. P. 379–381). Он издал под именем *Исаака Антиохийского* значительный отрывок произведения К. «Об установлении Евхаристии» («О распятии»). Текст этого сочинения не атрибутирован, хотя предшествующие ему 12 гомилий надписаны именем Исаака. Идентификация автора поэм, содержащихся в Lond. Brit. Mus. Add. 14591, осложнялась тем, что 2 из них надписаны неизвестными исследователям именами — Мар Курлоха (ܟܝܪܝܠܘܢܐ, ܡܪ) и Курилоха (ܟܝܪܝܠܘܢܐ). Г. Биккель первым назвал автора Кириллоной, однако без к.-л. пояснений (*Bickell*. 1869. S. 150). У. Райт высказал предположение, что эти имена являются следствием ошибки переписчика, а изначальная форма имени Кириллона — производная форма от имени Кирилл (*Wright*. 1871. P. 670). У исследователей, пытавшихся отождествить К. с уже известными историческими личностями, существуют 2 гипотезы.

Гипотеза «Кириллона — Авсамья». Биккель, впервые отождествивший К. с племянником прп. Ефрема Сирина свящ. Авсамьей, опирался на данные Эдесской хроники, где под 715 г. эры Селевкидов (403/4 г. по Р. X.) сделана запись:

«Священник Авсамья, сын сестры блаженного Ефрема, составил мадраши и мемры о нападении гуннов на пределы ромеев» (*Chron. Edess.* 47). Поэма К. о нашествии гуннов действительно представляет собой совокупность мадраши (26 стихов) и мемры (663 стиха). Выдвигались предположения, что Кириллона — это христианское имя Авсамьи (Авсамья же — теофорное имя языческого происхождения; см.: *Segal*. 1954. P. 21–22) или даже имя, принятое им при рукоположении во священника (*Sauget*. 1992).

Гипотеза, однако, была поставлена под сомнение уже Райтом (*Paim*. Очерк. С. 29–30), и большинство совр. исследователей ее отвергают (см.: *Ortiz de Urbina*. PS. P. 86; *Griffin*. 2011. P. 26–39). Предположение Биккеля строится исключительно на данных Эдесской хроники, в то время как «Хроника» патриарха *Михаила Сирийца*, восходящая к более раннему, чем Эдесская хроника, источнику (*Griffin*. 2011. P. 35), упоминает только о мемрах свящ. Авсамьи (*Mich. Syr. Chron.* Т. 4. P. 169; ср.: *Greg. bar Hebr. Chron. eccl.* Vol. 1. P. 133; см.: *Griffin*. 2011. P. 32); в др. источниках говорится только о мадрашах, написанных племянником прп. Ефрема (*Ps.-Dionys. Chron.* Vol. 1. P. 188–189; *Chronicon anonum ad ann. p. Chr.* 846 pertinens // *Chronica minora* / Ed. E. W. Brooks. Louvain, 1955. Pt. 2. P. 208. (CSCO; 4. Syr. 3; Т. 4)).

Гипотеза «Кириллона — Кийоре» отождествляет К. с Кийорем (Киром), о котором, как о непосредственном предшественнике *Нарса*я на посту главы Эдесской школы, упоминает *Бар-Хадбшабба Халванский* в трактате «Причина основания школ» (*Mar Barhadbsabba 'Arbaya, évêque de Halwan. Cause de la Fondation des Écoles* / Éd. A. Scher. P., 1907. P. 382. (PO; Т. 4. Fasc. 4)). В защиту гипотезы, которая в основных чертах была сформулирована издателем трактата А. Шером, приводят сходство имен, примерно одинаковое время жизни (предположенная Шером условная дата смерти Кийоре (437) в посл. была принята исследователями — см., напр.: *Vööbus*. 1965. P. 11). Ввиду отсутствия исторических свидетельств тождества К., свящ. Авсамьи и Кийоре, которое фактически предполагалось в рамках гипотезы Шера, мн. совр. исследователи отвергают и эту гипотезу, считая ее «даже более невероятной», чем

предположение Биккеля (см.: *Brock*. 1997. P. 30; *Griffin*. 2011. P. 39–43).

Т. о., в наст. время преобладает мнение, что К. нельзя уверенно отождествить ни с кем из уже известных сир. авторов.

Сочинения. Биккель издал 5 подлинных произведений К. вместе с мемрой «О пшеничных зернах» (на Мф 13. 24–30), к-рая, вероятно, ему не принадлежит. С. Брок и ряд др. ученых (см., напр.: *Vona*. 1963) считают мемру подлинным творением К., однако часть исследователей относит ее к разряду *dubia* (*Cerbelaud*. 1984. P. 22–23) или рассматривает как неаутентичную (*Griffin*. 2011. P. 13–23), приводя при этом убедительные аргументы. Некоторые специалисты (*Vona*. 1963. P. 115; *Griffin*. 2011. P. 20–23) указывают на близость данной мемры и 3-го Слова на Воскресение Христово свт. Григория Нисского (*Greg. Nyss. In sanct. Pascha; CPG, N 3174*). Иногда К. атрибутируют (*Cerbelaud*. 1984. P. 25; *Bruns*. 1998) поэму «Об излипании Святого Духа» (*Lond. Brit. Mus. Add. 17189, V–VI* вв.; изд. и франц. пер.: *Jansma T. Une homélie anonyme sur l'Effusion du Saint-Esprit // L'Orient Syrien*. 1965. Vol. 10. P. 157–178), однако она имеет значительные расхождения по стилю и тематике с подлинными произведениями К. Новое издание творений К. с переводом на английский язык подготовил в рамках диссертации К. Гриффин (*Griffin*. 2011. P. 356–410, 415–532).

Произведения К., кроме поэмы «О саранче, и о наказании, и о нашествии гуннов», посвящены евангельским сюжетам: обращению Закхея (Лк 19. 1–10), умовению ног апостолам (Ин 13. 1–13) и Пасхе.

I. Мемра «Об установлении Евхаристии» (*On the Institution of the Eucharist // Griffin*. 2011. P. 356–370 (текст), 415–447 (пер.)); название дано издателем, поскольку содержание произведения шире заглавия, имеющегося в рукописи, — «О распятии»). Данная мемра является редким примером сочетания неск. поэтических размеров, имевших распространение в сир. лит-ре: в стихах 1–94 К. использует рифмованные двустишия по 7 слогов, в стихах 95–238 — по 5 слогов, в стихах 239–576 — по 4 слога. Произведение основано на описании Тайной вечери и прощальной беседы Господа с учениками из Евангелия от Иоанна и имеет 3-частную структуру: 1-я ч. (стихи 1–156)

представляет собой толкование ряда символов (таких как пасхальная жертва) и включает противопоставление 2 народов (иудейского и языческого, ставшего христианским), опресноков и закваски, ветхозаветной и новозаветной Пасхи; 2-я ч. содержит повествование об установлении таинства Евхаристии; 3-я — беседа Господа о Евхаристии. Ряд исследователей указывают на тематическую близость поэмы к произведениям прп. Ефрема Сирина, к-рый делит изложение событий вечери на 3 части: пасхальную трапезу, умовение ног и установление Евхаристии (см.: *Yousif*. 1984. P. 204). Эти же действия являются основной темой данной мемры К., а также следующих за ней согиты и мемры. Отмечается и общность стиля произведений К. и прп. Ефрема, в частности мадрашей «О распятии» (*Des Heiligen Ephraem des Syrers Paschahymnen: (De Azymis, de Crucifixione, de Resurrectione) / Hrsg. E. Beck. Louvain, 1964. Bd. 1. S. 42–48. (CSCO; 248. Syt.; 108)*) и «Об опресноках» (*Ibid. S. 1–41*).

II. Согита «Об умовении ног» (*On the Washing of the Feet // Griffin*. 2011. P. 371–375 (текст), 448–457 (пер.)); название дано издателем, заглавие в рукописи — «Согита мемры» (*ܩܝܬܐ ܕܠܐ ܕܥܘܠܡܐ*). К. использует стихотворный размер, состоящий из рифмованных дву- и четверостиший по 7 слогов. Как указывает Гриффин, согита связана тематикой и названием с мемрой «Об установлении Евхаристии» (*Ibid. P. 137*), хотя нек-рые исследователи, исходя из названия, соотносили ее с последующей мемрой (*Cerbelaud*. 1984. P. 24; *Landersdorfer*. 1913. S. 21; *Vona*. 1963. P. 33). Биккель предположил, что согита могла представлять собой одно из древнейших сочинений, посвященных толкованию обряда *умовения ног* в Великий четверг. Однако в наст. время нет достоверных исторических свидетельств того, что при жизни К. чин умовения ног был принят в литургической практике Церквей сир. традиции (*Griffin*. 2011. P. 138).

В части, посвященной диалогу Христа и ап. Петра, К. расширяет соответствующий евангельский текст (Ин 13. 8) вымышленными фразами, опирающимися на др. евангельские эпизоды. Иисус ставит условие Петру, что если тот не позволит омыть ему ноги, то пусть вернет ключи от Царства Небесного и полученную

ранее благодать. И. Ортис де Урбина видел здесь следы доктрины о примате ап. Петра, однако, по мнению др. исследователей (см., напр.: *Murray*. 2004. P. 182), эти выражения не выходят за рамки традиц. евангельской интерпретации и ее вольной поэтической обработки. Тем не менее, как считает К. Вона, ап. Петр представлен в согите обладающим властью, отличающей его от проч. апостолов (*Vona*. 1963. P. 54–55).

III. Мемра «О Пасхе Господа нашего» (*On the Pasch of Our Lord // Griffin*. 2011. P. 376–388 (текст), 458–484 (пер.)). К. использует в ней те же размеры, в к-рых написана мемра «Об установлении Евхаристии». Значительная часть произведения посвящена страданиям Христа и Его славе. Гриффин выделяет в мемре 6 основных частей: 1) пролог; 2) прощальную беседу Господа с учениками; 3) рассуждение о принятии Св. Духа; 4) рассмотрение образов Христа (пшеничное зерно, виноградная лоза и др.); 5) о «слове» (*ܩܠܡܐ*) Господа, к-рым Он сотворил мир; 6) первосвященническую молитву Христа (*Ibid. P. 178*). Мемра содержит важный христологический и мариологический материал.

IV. Мадраша «О саранче, и о наказании, и о нашествии гуннов» (*On the Scourges // Griffin*. 2011. P. 389–406 (текст), 485–523 (пер.)). Хотя в рукописи произведение названо «мадраша», к этому жанру можно отнести только стихи 1–26, которые представляют собой сочетание 2 строф, состоящих из рифмованных стихов по 5 слогов (исключение — 9-я строка из 7 слогов); стихи же 27–689 состоят из двустиший по 4 слога и определяются исследователями как мемра.

V. «О Закхее» (*On Zacchaeus // Griffin*. 2011. P. 407–410 (текст), 524–532 (пер.)); название дано издателем, заглавие в рукописи — «Согита мемры»). Произведение из 112 стихов написано четверостишиями по 7 слогов.

Богословие К., выраженное в поэтической форме, с трудом поддается систематизации. Тем не менее можно выделить неск. важных для него тем: христологию, мариологию и учение о Евхаристии. К. также затрагивает вопрос о пользе почитания мучеников и их мощей, который был актуален для повседневной духовной жизни христиан его времени и, как известно из сочинения блж.

Иеронима Стридонского «Против Вигилияния» (*Hieron. Contr. Vigil. 1 // PL. 23. Col. 339–352*), в IV в. многими ставился под сомнение; видимо, это имело место не только на лат. Западе, но и на сир. Востоке.

Христология. К. жил до начала христологических споров, поэтому он писал о Боговоплощении в рамках традиц. поэтических образов: оно подобно соединению огня и духа; в едином теле Воплотившегося пребывал Господин и раб; «в виноградной лозе Его тела была сокрыта сладость божества, к виноградной лозе Его тела был привит побег и росток нашего человечества» (*On the Pasch of Our Lord. 291–294*). Отдельные выражения К. могут показаться близкими к *монофизитству*, в частности к *афтартодокетизму*, однако такая трактовка была бы актуальна для VI, а не для IV в., когда был написан текст.

К. признает две природы во Христе. Развивая христологическое учение в тесной связи с учением о Евхаристии, он указывает на то, что «тесто тела» Первородного было «заквашено закваской Его божества» (*On the Institution of the Eucharist. 9–10*). Говоря о «неживом» пресном хлебе, который использовался иудеями во время празднования ветхозаветной Пасхи, К. противопоставляет его закваске, являющейся в тексте поэмы «Об установлении Евхаристии» символом Христа. При этом «теплота» этой закваски есть образ бессмертия божества Христа (*Ibid. 55–66*). К. пишет, что Сын «вознесся в нашем человечестве к Отцу Своему» (*Ibid. 95–96*). Восходя на небо, Христос, Который одновременно есть Сын Божий и «Чадо Девы» (*On the Pasch of Our Lord. 74*), возносит с Собой и тело и душу, т. е. всю полноту человеческой природы, принятой Им на Себя. Вознеся Адама, т. е. человека, Он посадил его с Собою на престоле (*Ibid. 47*). В этом контексте К. использует и образ потерянной овцы из евангельской притчи (Мф 18. 12–14; Лк 15. 3–7), вкладывая в уста Христа слова: «Стражи (т. е. ангелы) ждут Меня, дабы Я вознесся и вознес с Собою потерянную овцу, которая была найдена в пришествие Мое» (*On the Pasch of Our Lord. 59–62*). Фактически К. учит о том, что благодаря вознесению Христа на небо и в целом Его искупительному подвигу для человеческого естества открыта воз-

можность обожения. Прославленное человечество Христа, Его земное, долнее тело после дарования ему венца (*Ibid. 86*) стало «божественным по благодати» (*Ibid. 65–67*).

Для описания способа соединения божества и человечества во Христе К. использовал ряд поэтических образов, к-рые нельзя рассматривать в качестве строгих богословских терминов. Эти образы тем не менее недвусмысленно указывают на тесное единство двух природ во Христе. По словам К., Христос «замесил» наше тело со Своей закваской, «осолил его солью божества» (*On the Institution of the Eucharist. 81–84*). Согласно поэме «Об установлении Евхаристии», которая полна аллюзий на Евангелие от Иоанна, Сын Божий сошел с небес («Хлеб есть Тот, Кто сошел свыше» — ср.: Ин 6. 50–51) и «укоренился на земле, хотя не был посеян» (*On the Institution of the Eucharist. 51–52*), что указывает на Его безмужное рождение от Девы. Для поэм К. характерно метафорическое употребление в христологическом контексте глагола «облекаться» (ܠܒܫܐ), собственное и другим сирийским писателям, в т. ч. прп. Ефрему Сирину. Однако в рамках христологии прп. Ефрема и К. этот образ дополняется иными, подразумевающими не просто «облечение» Бога в человека, но и рождение от Марии Бога, ставшего человеком: К. именует Сына Божия «истинной виноградной лозой, произросшей для нас из чрева Девы» (*On the Pasch of Our Lord. 307–309*).

К. признает и взаимное общение свойств (*communicatio idiomatum*) во Христе. Сын Божий, Который есть «Чадо Девы» (*Ibid. 74*), предается на крестную смерть, «на уничижение и осмеяние» (*Ibid. 27–28*). Сошедший с небес по причине Своего самоуничижения ради спасения осужденных «не удерживает спину Свою от бича» и Своих уст от укуса, «дабы отгять поношение от людей» (*Ibid. 35–44*), и в конце принимает на Себя смерть («И если Я удержу Себя от ада, никто не покинет его, и если смерть не поглотит Меня, она не вернет тех, кого взяла» — *Ibid. 45–48*). Признавая теснейшее единство божества и человечества во Христе, К. относит свойства обеих этих природ к единому Субъекту — предвечному Сыну Божию.

Мариология. К. не употребляет сир. эквивалент греч. слова Θεοτόκος (Богородица), но поскольку он признавал *communicatio idiomatum*, то фактически признавал и Богоматеринство Марии. К. настаивает на идее девственного зачатия Иисуса Христа и сопоставляет действие Св. Духа в праздник Пятидесятницы с Его действием в день Благовещения. Дух-Утешитель сошел на апостолов в виде огненных языков, и благодаря этому ученики Христовы овладели новой речью, «не той, с которой они были рождены». Сходным образом через весть, сообщенную ангелом, Мария «прияла новое зачатие, которое было Ей неизвестно». Подобно тому как языки Духа сошли на плотские уста апостолов, «Божественное рождение достигло плотской утробы Жены» (*On the Pasch of Our Lord. 199–202*). В этом же контексте К. использует и образ Неопалимой Купины (*Ibid. 179–186*). Утробу Девы и Ее чрево К. именует «покровом» (ܩܘܒܘܬܐ), под к-рым была сокрыта закваска — символ Господа (*On the Institution of the Eucharist. 63–64, 73–74*). К. также признает, что Мария сохранила девство в рождении: «Девство было, как печати, наложено на покров. Он покинул покров, как восхотел, и не повредил... печать» (*Ibid. 75–78*). Продолжая в сир. богословии традицию прп. Ефрема (*Ephraem Syr. De Domino nostro. 3 // Des Heiligen Ephraem des Syrers Sermo de Domino nostro / Hrsg. E. Beck. Louvain, 1966. Bd. 1. S. 3–4. (CSCO; 270. Syr.; 116); Idem. De Ecclesia. 35*), К. развивает топоним «Мария — новая Ева» (*On Zachaeus. 17–48*).

Учение о Евхаристии. Вера в тождество евхаристического Хлеба подлинному Телу Христову является основным аспектом учения К.: «Царь разделяет Своё Тело — придите, ешьте Хлеб по благодати» (*On the Institution of the Eucharist. 39–40*). Букв. евхаристический реализм К. последовательно отражен в тексте всей мемры «Об установлении Евхаристии». К. трижды вкладывает в уста Христа слова, обращенные к ученикам: «Придите, примите Меня» (*Ibid. 364–367, 388–391, 396–399*; ср.: Мф 26. 26; Мк 14. 22). Господь призывает Своих учеников вкушать Его Плоть и Кровь «телесными языками» (*On the Institution of the Eucharist. 368–371*). «Хлеб Божества» есть то самое Тело, на которое



не смеют взирать ангелы по причине его славы и к-рое «по благодати дается дольним» (Ibid. 372–379). К. учит о жертвенном характере Евхаристии, используя образ выдавливания вина из виноградных ягод: Христос как Священник (Ibid. 6–7) приносит Себя в жертву, подобно вину, на Тайной вечере, люди же приносят Его в жертву на кресте (Ibid. 19–22).

Слова «без денег и платы ешьте хлеб и пейте вино» (Ibid. 47–50; контаминация Ис 55. 1 и Притч 9. 5) К. относит к Хлебу, сошедшему с небес, Который есть Сам Христос (ср.: Ин 6. 50–51). В мемре «Об установлении Евхаристии» К. противопоставляет опреснок и закваску, в чем можно увидеть определенную параллель с мадрашами «Об опресноках» прп. Ефрема Сирина (*Ephraem Syr. De azumis. 17–19*), однако в отличие от прп. Ефрема К. не рассматривает опреснок в качестве прообраза евхаристического Хлеба. Влияние учения прп. Ефрема Сирина на богословие К. проявляется и в образах, применяемых в отношении Евхаристии, напр. в образе огня (*Idem. De fide. 10. 8, 13*), к-рый являлся для прп. Ефрема символом божества. Выражение «лекарство жизни» (علاج الحياة), неоднократно употребляемое прп. Ефремом (*Idem. De azumis. 14. 16; 18. 15; Idem. Carm. Nisib. 46. 8* и др.), встречается и у К. (On Zacchaeus. 26).

Соотношение учения К. с предшествующей богословской традицией. Творчество К. является органичной частью традиции сирийского богословия, представленной именами *Бардесана*, его сына *Гармония* и прп. Ефрема Сирина, которые стремились в поэтической форме раскрыть для верующих те или иные аспекты христианских догматов. При этом иногда в центре внимания были, казалось бы, вторичные богословские вопросы, но именно те, которые вызвали дискуссии среди христиан. К. в первую очередь рассматривал себя как народного проповедника, поэтому в его поэмах много апокалиптических рассуждений и призывов к покаянию.

Ряд образов и идей К. встречается уже у *Афраата*, напр. противопоставление агнцу ВЗ пасхальной Жертвы, установленной Христом (ср.: *Aphr. Demonstr. XII 1–9*), и учение о вознесении Христом человечества на небо (ср.: Ibid. VI 10). Наи-

большее число параллелей проследивается между творениями К. и прп. Ефрема Сирина. В частности, их объединяют основные элементы учения о Евхаристии: опора на Ин 6 (см.: *Yousif. 1984. P. 40–45*), вера в тождество Св. Даров подлинным Телу и Крови Христовым, понимание Евхаристии как Жертвы, представление о Христе как о Священнике, приносящем эту Жертву и установившем ее принесение на Тайной вечере. Фактическое признание communicatio idiomatum, к-рое является частью христологии К., характерно и для прп. Ефрема, и для Афраата.

Соч.: *Overbeck J., ed. S. Ephraemi Syri, Rabulae Episcopi Edesseni, Balaei Aliorumque Opera Selecta. Oxf., 1865; Bickell G. Die Gedichte des Cyrillonas // ZDMG. 1873. Bd. 27. S. 566–598 [сир. текст] (испр.: *idem. Berichtigungen zu Cyrillonas // Ibid. 1881. Bd. 35. S. 531–532*); *idem. Ausgewählte Gedichte der syrischen Kirchenväter: Cyrillonas, Baläus, Isaak von Antiochien und Jakob von Sarug, zum ersten Male aus dem Syrischen übersetzt. Kempten, 1872 [нем. пер.]*; *Landersdorfer S. Ausgewählte Schriften der syrischen Dichter: Cyrillonas, Baläus, Isaak von Antiochien und Jakob von Sarug. Münch., 1913 [нем. пер.]*; *Vona C. I carmi di Cirillona. R., 1963 [итал. пер.]*; *Graffin F. Deux poèmes de Cyrillonas: Le lavement des pieds. Le discours après la Cène // L'Orient Syrien. Vernon, 1965. Vol. 10. P. 307–330 [франц. пер.]*; *Cerbelaud D. L'agneau véritable. Chevetogne; P., 1984 [франц. пер.]*; *Griffin C. Cyrillona: A Critical Study and Commentary: Diss. Wash., 2011. P. 356–410 [сир. текст], 415–532 [англ. пер.]*.*

Лит.: *Wright W. Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum Acquired since Year 1838. L., 1871. Vol. 2; он же. [Paum.] Очерк. С. 29–30; Bickell G. Syrisches für deutsche Theologen: 2. Die Kirchenväter // Literarischer Handweiser. Münster, 1869. Bd. 78. S. 145–154; Ortiz de Urbina I. La mariologia nei padri siriaci // OCP. 1935. Vol. 1. P. 100–113; *idem. PS. P. 86–88; Segal J. B. Some Syriac Inscriptions of the 2nd–3rd Century A. D. // BSOAS. 1954. Vol. 16. P. 13–36; Vööbus A. History of the School of Nisibis. Louvain, 1965. (CSCO; 266. Subs.; 26); Yousif P. L'Eucharistie chez S. Ephrem de Nisibe. R., 1984. (OCA; 224); Brock S. P. A Brief Outline of Syriac Literature. Kottayam, 1997; *idem. Qurillona // GEDSH. 2011. P. 346–347; Sauget J.-M. Cyrillona (Qurillona) // EEC. 1992. Vol. 1. P. 214; Bruns P. Kirillonas (Qurillona) // LACL. 1998. S. 154; Murray R. Symbols of Church and Kingdom. L.; N. Y., 2004²; Vergani E. «Mondo creato» e Chiesa nella meditazione di Cirillona // La Chiesa sire tra IV e VI secolo: Dibattito dottrinale e ricerca spirituale / Ed. E. Vergani, S. Chialà. Mil., 2004. P. 119–150; Griffin C. Cyrillona: A Critical Study and Commentary: Diss. Wash., 2011.***

Е. А. Заболотный, Д. В. Зайцев

КИРІ́Н, мч. Остийский (пам. греч. 30 янв.; пам. зап. 24 авг.) — см. в ст. *Остийские мученики*.

КИРІ́Н, мч. (пам. 7 июня) — см. в ст. *Маркеллин*, сщмч., еп. Римский.

КИРІ́Н, мч. Римский (пам. 6 июля) — см. в ст. *Марин*, *Марфа* и др. мученики Римские.

КИРІ́Н (Киприн, Киприан, Кирилл), мч. (пам. 10 мая) — см. в ст. *Алфий*, *Филадельф*, *Кириин*, *Еразм*, *Онисим* и с ними 14, мученики Бастийские.

КИРІ́Н, ПРИМ И ФЕОГЕ́Н, мученики Геллеспонтские (пам. зап. 3 янв.) — см. в ст. *Феоген*, сщмч., еп. Парийский.

КИРІ́Н, СЕРАПИО́Н И ЛЕО́НТИЙ (нач. III в.), мученики Александрийские (пам. зап. 13 сент.). Согласно Мартирологу блж. Иеронима, в к-ром находится краткое сказание об этих мучениках, братья К., С. и Л. пострадали в Александрии Египетской во время гонения на христиан при имп. Максимиане. Они отказались отречься от Христа и принести жертвы идолам, за что были утоплены в море. Вероятно, это сказание основано на утраченном ныне Мученичестве.

В Синаксаре К-польской ц. (архетип кон. X в.) под 13 сент. находится память Александрийских мучеников *Кронида*, *Серапиона* и *Леонтия*, о которых не говорится, что они были братьями. Также память Кронида и дружины указана под 11 и 15 сент. Возможно, александрийские братья-мученики, сказание о к-рых сохранилось в Мартирологе блж. Иеронима, и дружина мч. Кронида тождественны, а имя К. — измененное имя Кронид. Ист.: *MartHieron. P. 507–508; SynCP. Col. 36, 42, 47.*

Лит.: *Delehaye H. Les Martyrs d'Égypte // AnBoll. 1922. Vol. 40. P. 77; Lucchesi G. Cirino, Serapione e Leonzio // BiblSS. Vol. 3. Col. 1340–1341.*

КИРИНИЙСКАЯ МИТРОПО́ЛИЯ [Киринейская или Керинийская митрополия; греч. *Ἱερά Μητρόπολις Κυρηναίων*], епархия *Кипрской Православной Церкви* (КПЦ). Расположена в сев. части о-ва Кипр, оккупированной в 1974 г. тур. войсками.

История. Первое упоминание Киринии относится к 1-й четв. XII в. до Р. X. Видимо, она была основана ахейцами и входила в состав царства, главным городом к-рого был Лапет (Лапиф). Лапет и Кириния находились под сильным влиянием финикийцев. Во время борьбы диадохов Александра Македонского эти города поддерживали Антигона





Одноглазого, за что подверглись репрессиям со стороны Птолемея I Сотера. При римлянах покровительство Киринии оказывал имп. Тиберий (14–37). В разные периоды город назывался Кириния (Κυρήν(ε)ία), Кериния (Κερύνεια), Кинирия (Κινύρεα), Керавния (Κεραυνία), Керония (Κερωνία) и др.

В источниках, повествующих о проповеди апостолов *Павла* и *Варнавы* на Кипре, не говорится об их пребывании в Киринии. В 49 г. по Р. Х. ап. Варнава высадился на мысе Кормакитис (примерно в 30 км к западу от Киринии), затем хотел посетить Лапет, но там в это время отмечался языческий праздник (Acta Barnab. § 14–16). Точная дата основания епископской кафедры в Киринии неизвестна. Первый епископ этого города упоминается в нач. IV в.: сщмч. *Феодот* был подвергнут пыткам при имп. Лицинии (308–324) и заключен в темницу. После издания Миланского эдикта (313) он был освобожден и умер спустя 2 года (SynCP. Col. 404, 502). Участник III Вселенского Собора (431) еп. *Зинон*, добившийся автокефалии КПЦ, скорее всего занимал Курийскую кафедру, а не Киринийскую, как считал хронист Леонтий Махерас (*Leont. Makhair. Chronicle*. Т. 1. Р. 28). В дальнейшем на Вселенских Соборах Кипрскую Церковь представляли епископы более крупных церковных центров: в notiциях Киринийская епископия находится на 7-м или 10-м месте среди 15 кипрских епархий (*Darrouzès. Notitiae*. N 3, 10. Р. 234, 338). Еще более низкое положение Кириния занимала в «Синекедиме» Иерокла (528–535): 13-е место среди 15 городов Кипра (*Parthey, ed.* 1967. Р. 39), тогда как в «Описании Восточноримского государства» Георгия Кипрского (нач. VII в., в составе компиляции IX в.) и в соч. «Порядок патриарших престолов» Нила Доксопатра (сер. XII в.) — 9-е место из 13 кипрских городов (*Ibid.* Р. 93, 285).

Фундамент епископской резиденции византийского периода был обнаружен во время строительных работ в 1883 г. (в числе находок — архиерейская митра), но британские власти не стали проводить археологических исследований. Из-за арабских набегов жители Киринии переселились подальше от берега, в Пано-Киринию и в Фермию (ныне Термия), а кафедра епископии,

видимо, была перенесена в Белапасис. В хрониках Леонтия Махераса (1-я пол. XV в.), Д. Страмбальди (XVI в.) и Ф. Бустроны (сер. XVI в.) упомянуты имена неск. Киринийских епископов без хронологических и др. пояснений.

Предполагают, что византийская администрация переместилась из разрушенной арабами Констанции сначала в Лапиф, а в IX в. — в Киринию (*Metcalf D. M. Byzantine Cyprus: 491–1191. Nicosia, 2009. P. 468–471*). В любом случае в средневизантийский период Кириния стала важнейшим портом острова; рядом с гаванью была сооружена крепость, которую перестроили во время правления на Кипре французской династии Лузиньянов и реконструировали при венецианцах.

После того как в период латинского господства на Кипре число православных кафедр было сокращено до 4, территория Киринийской епископии вошла в состав Солийской епископии, куда из Никосии была перемещена кафедра Кипрского архиепископа. После османского завоевания (1570–1571) был восстановлен институт православных архиепископов Кипра, а в кон. XVI в. воссоздана Киринийская епископия. Современник архиеп. Афанасия I (1592–1602) Иаков именуется в источниках епископом Тамасским или Тамасским и Киринийским. Остается неясным, то ли в тот момент обе епархии были объединены в одну, то ли епископ Тамасский лишь временно замещал вдовствующую Киринийскую кафедру. После тур. завоевания население Киринии существенно сократилось. По сообщению Льва Алляция, в нач. XVII в. Рим посетил Киринийский еп. Тимофей для установления связей с католической Церковью. Помимо этого источника имя еп. Тимофея известно только из удостоверения, выданного Иакову Логарасу 1 янв. 1604 г. В 1605 г. в качестве епископа Киринийского в документах упоминается Парфений, а в 1606 г. — Христодул, которого предположительно можно отождествить с Кипрским архиеп. *Христодулом I* (1606/07–1639, 1640–1641). В 1608 (или 1609) г. Киринийский еп. Иеремия вместе с Кипрским архиепископом подписал воззвание к Савойскому герцогу об освобождении Кипра от турок.

Во 2-й пол. XVII в. (видимо, с 1651) 4 епископии, включившие в свой со-

став остальные епархии, были возведены в ранг митрополий: архиепископский округ, Пафосская, Китийская и Киринийская. В состав К. м. вошли территории Лапифской-Ламбусской и Солийской епископий. Поэтому митрополит Киринийский стал носить титул также и «предстоятеля Солии» (только в 1973, после создания новой Морфской митрополии, к которой была присоединена Солия, этот титул перешел к архиерею вновь образованной епархии, а митрополит Киринийский стал именоваться «всечестнейшим экзархом Караваса и Лапифа»). В XVIII в. кафедра К. м. находилась в мон-ре Скуриотисса (основан в 1716 Киринийским митр. Макарием; храм существовал еще в XV в.), с 1800 г. — в монастыре вмч. Пантелеимона в Мирту.

Во время ссылки Кипрского архиеп. Сильвестра (в кон. 1729) митр. Никифор Киринийский занял его кафедру, но в 1730 (или в 1732) г. законный председатель КПЦ возвратился на архиепископский престол. Киринийские митрополиты неоднократно участвовали в посольствах в К-поль (1754, 1765, 1783 и др.). В 1811 г. из-за преклонного возраста Киринийского митр. Евгения для помощи ему был назначен Ламбуский хореепископ Лаврентий. После смерти Евгения он стал его преемником; был казнен 9 июля 1821 г. по приказу турецкого наместника Кючюк Мехмета вместе с другими кипрскими иерархами. Занявший после него кафедру экзарх *Дамаскин* в посл. стал Кипрским архиепископом.

В 1886–1891 гг. англ. власти обустроили гавань в Киринии и проложили дорогу в Никосию (1879), что благоприятно сказалось на экономическом развитии города. Киринийские митрополиты во 2-й пол. XIX в. внесли большой вклад в развитие греческого образования. Митр. Мелетий (1852–1862) открыл школы в Мирту, Киринии и других населенных пунктах и делал пожертвования школам Никосии; митр. Хрисанф (1862–1871) выделил на нужды учебных заведений епархии 10 тыс. грошей помимо ежегодного пособия; митр. Мелетий (1872–1880) основал школы в Морфу, Эвриху и др. селах. Митр. Хрисанф (Иоаннидис-Ладас; 1880–1889; в посл. митрополит Китийский), который до восшествия на кафедру 20 лет был





директором средней школы в Ларнаке, также стремился улучшить образование, открыл неск. школ, гл. обр. в деревнях и селах. Он также вел активную деятельность по возвращению в Православие «тайных христиан», которых было особенно много в Тиллирии.

В кон. XIX — 1-й пол. XX в. митрополиты Киринийские Кирилл (Пападопулос), Кирилл (Василиу), Макарий (Мирианфевс) играли важную роль не только в церковной, но и в политической жизни Кипра, завершив церковную карьеру на архиепископской кафедре (см. в статьях *Кирилл II, Кирилл III, Макарий II*). В 1916 г. митр. Кирилл (Василиу) перенес кафедру митрополии из Мирту в Киринии. Митр. Макарий (Мирианфевс) во время балканских войн воевал в греч. армии и был награжден боевым орденом и медалью. Он являлся «непримиримым» сторонником энозиса (присоединения Кипра к Греции). Став митрополитом Киринийским, Макарий организовал сбор денег на покупку военного самолета, к-рый был передан в дар от Киринии вооруженным силам Греции. Митр. Макарий восстанавливал и строил церкви; в своей епархии он первым из архиереев ввел 13-ю зарплату для приходского духовенства. Из-за активного участия в восстании против брит. властей в окт. 1931 г. митр. Макарий был выслан с Кипра и смог вернуться на родину только в 1946 г. Фанатичным приверженцем энозиса являлся и его преемник — Киринийский митр. Киприан (Кириакидис). После образования независимой Республики Кипр он встал в оппозицию к Кипрскому архиеп. *Макарию III* и после попытки низложить предстоятеля КПЦ в 1973 г. был отлучен Великим и Верховным Синодом от Церкви. После оккупации в 1974 г. турецкой армией сев. части Кипра резиденция Киринийского митрополита была перенесена в Никосию и временно размещена в здании Архиепископии.

Современное положение К. м. Киринийский митрополит занимает 4-е место в иерархии КПЦ после архиепископа и митрополитов Пафосского и Китийского. На оккупированной территории находятся 44 прихода К. м. (2 — в Киринии, 6 — в Лапитосе, 3 — в Каравасе, остальные — в сельской местности), 106 парекклисионов и экзокли-



высечена в скале), — гробница неизвестного мученика. Церковь в X в. была украшена фресками; сохранились композиция

*Кафедральный собор
арх. Михаила
в Киринии, Кипр.
1860 г.*

«Вознесение Господне» (на своде), изображение Христа Пантократора и одного из 4 окружавших Его ангелов (в куполе)

сионов, 4 мон-ря: вмч. Пантелеимона в Мирту (храм 1710 г. с колокольней кон. 20-х гг. XIX в., отреставрирован в 1914, действовал до 50-х гг. XX в., после 1974 в мон-ре размещены казармы, в наст. время планируется реставрация), арх. Михаила или Христа Антифонита, Пресв. Богородицы Меландрины близ Калогрей (храм XV в., мон-рь перестал действовать в 1940, после смерти последнего монаха) и Пресв. Богородицы Ахиропиитос. Большинство храмов и мон-рей К. м. были разграблены и находятся в полуразрушенном состоянии. Кафедральный храм арх. Михаила в Киринии (1860, колокольня 1875 г.) превращен в музей. В ц. Пресв. Богородицы Хрисополитиссы (Старая Митрополия; сев. неф периода франкократии, южный — османского периода, храм перестроен в XVIII в., иконостас 1783 г.) обрушился свод, сломан иконостас, похищены иконы.

На свободной территории действуют 4 прихода (3 — в Кокинотримитье и 1 — в Мамари), 5 парекклисионов и экзоклисионов. Решением Свящ. Синода от 19 марта 2007 г. К. м. временно переданы в управление 4 прихода архиепископского округа — выполняющий функцию кафедрального собора храм ап. Андрея Первозванного в Плати в Агландзии и 3 церкви в Лацье: сщмч. Елевферия, арх. Михаила и ап. Филиппа.

Христианские памятники. На территории К. м. сохранились памятники раннехрист., визант. и поствизант. периодов. Полуразрушенные христ. гробницы IV в., с аркосолиями и колумбариями с простым рельефным декором и монограммами Христа, находятся в каменоломне, которая расположена в местности Хрисокава, в вост. части Киринии, рядом, в ц. мц. Мавры (наполовину

и головы апостолов (в верхней части юж. стены).

Фундаменты раннехристианских базилик обнаружены в местностях Цифлики-ту-Айну в Кормакитисе и Пано-Галала в Ливера, в деревнях Фтериха и Элья. Еще одна базилика, видимо VII в., расположена недалеко от с. Айос-Амвросиос. Три базилики находятся в Ламбусе: одна из них — в сев.-вост. части города, другая — под ц. свт. Евлалия, 3-я — под ц. Пресв. Богородицы Ахиропии-



*Церковь свт. Евлалия
в Ламбусе, Кипр. XVI в.*

тос. Последняя из них представляет собой 5-нефную базилику V в., над ее центральным нефом в XI в. была построена церковь типа вписанного креста, включившая древнюю апсиду. Необычен синтрон базилики: епископское место находится внутри апсиды, а места низшего духовенства — вне ее, на ступенчатых цоколях-пьедесталах вдоль вост. края стилобата центрального нефа. Археологами исследована только вост. часть базилики, поэтому неизвестно, имела ли она нартекс и атриум. В XII в. к средневизантскому храму был пристроен нартекс с куполом,



в XIV в.— экзонартекс, в XVI в.— открытый экзонартекс. В апсиде сохранились остатки росписи визант. периода с изображением служащих иерархов. Недалеко от ц. Ахиروпитос находится высеченная в скальной породе рим. гробница, которая



Церковь вмч. Георгия Победоносца в крепости Кириния. Кон. XI — 1-я пол. XII в.

впоследствии использовалась христианами и получила название ц. св. Евлампия.

В крепости Киринии в кон. XI — 1-й пол. XII в. была построена крестово-купольная ц. вмч. Георгия Победоносца — единственный кипрский храм на 4 колоннах. Эти мраморные колонны принадлежали раннехрист. базилике.

Пещерная ц. Пресв. Богородицы Галатерусы близ Караваса сохранила фрагменты 2 слоев росписи: растительный орнамент под нишами вост. стены датируется XI или нач. XII в., остальные фрески — кон. XII или нач. XIII в. В центральной нише вост. стены помещается погрудный образ Богородицы типа «Воплощение», в сев. нише — св. Иоанна Предтечи в позе моления, как в Деисусе, в юж. нише — фронтальное изображение свт. Николая Чудотворца, в вост. части юж. стены — Спаситель на престоле, между нишами — серьезно поврежденные фигуры святых.

Октагональные храмы известны на Кипре только на территории Киринийской епархии. К типу «октагон на тропях» принадлежат 4 храма: ц. прп. Илариона в замке св. Илариона (ее датировки колеблются от кон. X до кон. XI в.— *Curtis S. Middle Byzantine Architecture on Cyprus: Provincial or Regional? Nicosia,*

2000. P. 16; *Παλαεωρύγιου*. 2010. Σ. 163), кафоликон монастыря свт. Иоанна Златоуста (1090), ктитором которого был к-польский вельможа Евмафий Филокал (сохр. только части вост. и сев. стен, встроенные в новый собор 1891 г.), разрушенная турками маронитская ц. Пресв. Богородицы в Марки (XII в.) и ц. Христа Антифонита (кон. XII в.) в мон-ре арх. Михаила Антифонита. Лучшими образцами комниновского искусства на Кипре являются фрески парекклисионов Св. Троицы и Спасителя в мон-ре свт. Иоанна Златоуста (см. в ст. *Иоанна Златоуста мон-рь близ Куцовендиса*) и 1-й слой росписей ц. Христа Антифонита, выполненный в кон. XII — нач. XIII в. или ок. 1200 г. Фрески позднекомниновского стиля сохранились гл. обр. в виме (в конхе апсиды — Богоматерь «Оранта» с поклоняющимися архангелами, ниже — композиция «Служба св. отцов», на своде вимы — «Вознесение Господне», в протесисе — изображения святых, в т. ч. кипрских местночтимых), на предалтарных столбах (святые, архангелы), в подпружных арках («Рождество» и «Сретение»), на юж. стене и пристенных столбах («Крещение Господне», святые), в юго-зап. тремпе («Преображение Господне»). Фрески были серьезно повреждены в 1979 г. В кон. XV в. церковь снова украсили росписями: в куполе — Христос Пантократор, на южной стене — композиция «Древо Иессеево», на сев. стене и 2 пристенных столбах — «Страшный Суд» и под ним фигуры святых, в сев.-зап. тремпе и на сев. столбе зап. стены — сюжеты Богородичного цикла. Итал. влияние на византийскую по стилю живопись проявилось в иконографических решениях: в сцене «Страшный Суд» мандорла Христа Судии и фигура сатаны повторяют аналогичные изображения на фреске «Страшный Суд» Джотто в Капелла-дельи-Скровеньи в Падуе (1304–1310) (*Τριανταφυλλόπουλος*. 2002. P. 323–324; *Eliades*. 2006. P. 21–23). Химический анализ красок показал, что композиции «Страшный Суд» и «Древо Иессеево» выполнены разными художниками и, возможно, неодновременно: существенные отличия обнаружены в стратиграфии живописных слоев, их цветовой гамме, а также в составе штукатурки (*Daniilia, Minopoulou, Demosthenous, Karagiannis*. 2008). Эти композиции

были сняты в 1979 г. и впоследствии оказались в Германии, в т. ч. у нелегального торговца древностями А. Дикмена. Изображение Христа Пантократора в куполе повреждено пулями. Фрагменты композиций «Страшный Суд» и «Древо Иессеево» были обнаружены в Мюнхене. Из 61 фрагмента 32 были возвращены на родину в 1997 г. (находящиеся в Византийском музее им. архиеп. Макария III в Никосии). Еще 29 фрагментов были конфискованы у Дикмена нем. полицией, судебное решение об их передаче КИЦ было вынесено только в 2013 г. В кон. XV в. к наосу был пристроен нартекс, в нач. XVI в.— открытая галерея с южной стороны церкви. На южной стене нартекса сохранилась фреска с изображением вмч. Георгия Победоносца



Арх. Михаил. Роспись конхи апсиды ц. Христа Антифонита близ Калогреи, Кипр. Кон. XII — нач. XIII в.

со сценами мученичества, по всей видимости созданная в 1659 г. худож. Павлом Иерографом. Этим иконописцем в 1657 г. были выполнены также царские врата (попавшие в коллекцию Дикмена). Иконы из разрушенного турками иконостаса — апостолов Петра, Иоанна, Марка и Павла (XVI в.) — оказались в частном собрании супругов Ланц в Нидерландах. В 1999 г. суд Роттердама, рассмотрев иск КИЦ, постановил, что иконы останутся в собственности новых владельцев, т. к. во время покупки они не знали об их происхождении. В 2013 г.



Церковь Христа Антифонита
близ Калогрей, Кипр. Кон. XII в.

правительство Нидерландов решило передать эти иконы Республике Кипр. Др. коллекционер из Цюриха, купивший икону ап. Матфея (XVI в.), в 1999 г. добровольно вернул ее, когда узнал, что она происходит из ц. Христа Антифонита. В наст. время эта икона находится в Византийском музее им. архиеп. Макария III в Никосии. Икона «Богоматерь на престоле», приобретенная гражданином Греции, была возвращена кипрским властям в 1998 г.

Вариантом октагонального центрального храма является гексагональная в плане ц. Пресв. Богородицы Аписинфиотиссы близ Синхари кон. XI в. или ок. 1100 г., к которой в XII в. был пристроен нартекс с апсидами в сев. и юж. стенах. Эта церковь являлась соборным храмом монастыря (действовал до кон. XVIII в.). В нач. XII в. храм был расписан артелью мастеров, работавших в мон-ре свт. Иоанна Златоуста, или их учениками. К моменту тур. вторжения на Кипр в 1974 г. сохранялись фрагменты росписей гл. обр. в алтарной части. После этого были сняты фрески с изображениями апостолов из композиции «Причащение апостолов» и расположенные ниже фигуры иерархов. Фрагмент с головой сщмч. Игнатия Богоносца был обнаружен в Мюнхене в коллекции Дикмена. Нартекс был расписан во 2-й пол. XII в. До 1974 г. сохранялись фигуры прп. Онуфрия и 3 др. подвижников, сцены «Снятие с креста» и «Шествие на Голгофу», а также изображение св. воина-мученика (2 последние фрески сняты). Мон-рь Пресв. Богородицы Аписинфиотиссы — единственный из кипрских мон-рей, в котором сохранилось здание трапезной, относящееся к визант. периоду. От ее росписей уцелели фрагменты фи-

гур святых на зап. и сев. стенах и иерархов в апсиде. К северу от трапезной находятся руины кладбищенского храма прп. Саввы Освященного, под которым были устроены 3 костницы. Храм был расписан (сохр. фрагменты орнаментов XII в.).

К XII в. относится ряд однокупольных храмов (храмы типа «купольного зала»): парекклисионы Св. Троицы (ок. 1100), Спасителя (нач. XII в.) и Пресв. Богородицы Афендрики (кон. XII в., полуразрушен) в монастыре свт. Иоанна Златоуста и расположенная неподалеку от ц. вмч. Георгия Победоносца (кон. XI — нач. XII в., полуразрушена), ц. Пресв. Богородицы Ипати близ Айос-Амвросиоса (сер. XII в., 3-трaveйный купольный зал с поздним нартексом), ц. ап. Павла на вершине Гомаристра в Пендадактилосе (XII в., с нартексом XII в., сев. и юж. стены которого завершаются полукруглыми апсидами, полуразрушена). Более поздние церкви этого типа: прмц. Евдокии в Сисклипосе (XIV в.), Пресв. Богородицы Криниотиссы близ с. Василия (XIV в., полуразрушена), свт. Евлалия в Каравасе (XVI в., на месте более раннего храма). Однако во время правления франц. династии Лузиньянов и венецианцев, а также в османский период строились преимущественно простые однокупольные храмы с цилиндрическими сводами: ц. Пресв. Богородицы в Кормацитисе (XIII в.?), ц. Пресв. Богородицы Потамитиссы в Казафани (XIV или скорее XV в., с фресками), ц. Пресв. Богородицы Меландрины близ Калогрей (XV в.), церковь мон-ря Пресв. Богородицы «тон Кафарон» близ Ларнакас-гис-Лапиту (20-е гг. XVIII в., на месте более древней постройки), ц. ап. Луки в Клепини (XVIII–XIX вв.) и др.

Готическая церковь XIII в. в аббатстве Белапаис после османского завоевания использовалась как правосл. приходский храм и называлась ц. Пресв. Богородицы Аспрофорусы (т. е. «носящей белые одеяния»).

На месте построенной в период франкократии ц. св. Параскевы на подворье Синайского мон-ря вмч. Екатерины рядом с с. Василия в 1903 г. была сооружена новая церковь.

Епископы Киринийские: сщмч. Феодот († 315), Иларион (?), Феодор (?), Иаков (кон. XVI — рубеж XVI и XVII вв.), Тимофей (упом. в 1603/04 или 1648), Парфений (упом. в 1605), Христул (упом.

в 1606; возможно, вполсл. архиепископ Кипрский), Иеремия (упом. в 1608/09).

Митрополиты Киринийские: Никифор (упом. в 1668), Леонтий (упом. в 1672 и 1678), Никифор (1692–?), Макарий (упом. в 1713–1716), Никифор (упом. в 1731), Герасим (не позднее 1733–1741), Никифор (1741–1763), Хрисанф (1763–1773), Софроний (1773–1791), Евгений (1791–1816), Лаврентий (1816–1821), Дамаскин (1821–1824; вполсл. архиепископ Кипрский), Харалампий (1824–1844), Харитон (1844–1849), Мелетий (1852–1862), Хрисанф (1862–1871), Мелетий (1872–1880; вполсл. митрополит Китийский), Хрисанф (Иоаннидис-Ладас; 1880–1889; вполсл. митрополит Китийский), Кирилл (Пападопулос; 1889–1893; вполсл. митрополит Китийский и архиепископ Кипрский Кирилл II), Кирилл (Василиу; 1895–1916; вполсл. архиепископ Кипрский Кирилл III), Макарий (Мирианфевс; 1917–1947; вполсл. архиепископ Кипрский Макарий II), Киприан (Кириакидис; 1948–1973), Григорий (Киккотис; 1974–1994), Павел (Мандованис; 1994–2011), Хризостом (Папафомас; с 2011).

Лит.: *Le Quien*. OC. T. 2. Col. 1073–1074; *Parthey G.*, ed. Hieroclis Synecdemus et Notitiae Graecae episcopatum. Berolini, 1866. Amst., 1967; *Janin R.* Cérynthia ou Cyrénia // DHGE. 1953. T. 12. Col. 183–185; *Κύρρης Κ. Π.* Κερυνείας, Μητρόπολις // ΘΝΕ. 1965. T. 7. Σ. 519–524; *Παυλίδης Α.* Κερυνείας επισκοπή // ΜΚΕ. 1987. T. 7. Σ. 71–73; *Παυλίδης Α., Μαραθεύτης Φ.* Κερυνεία πόλη: Ιστορία της πόλης // Ibid. Σ. 38–60; *Φλωρίδου Α.* Κερυνεία πόλη: Μνημεία και αξιολογήματα. Το κάστρο // Ibid. Σ. 60–64; *Παπαγεωργίου Α.* Κερυνεία: Κερυνεία επαρχία: Εκκλησιαστική αρχιτεκτονική // Ibid. Σ. 32–34; *idem.* Η χριστιανική τέχνη στο κατεχόμενο από τον τουρκικό στρατό τμήμα της Κύπρου. Λευκωσία, 2010; *Fedalto.* Hierarchia. Vol. 2. P. 880; *Stylianou A. and J.* The Painted Churches of Cyprus. Nicosia, 1997². P. 451–485; *Τριανταφυλλόπουλος Δ. Δ.* Βενετία και Κύπρος: Σχέσεις τους στην Τέχνη // Πρακτικά του Διεθνούς Συμποσίου «Κύπρος — Βενετία, κοινές ιστορικές τύχες». Venice, 2002. P. 315–336; *Eliades I.* Cultural Interactions in Cyprus 1191–1571: Byzantine and Italian Art // Power and Culture: Hegemony, Interaction and Dissent / Ed. A. Cimadina, J. P. Osmond. Pisa, 2006. P. 15–31; *Οδοιπορικό στα χριστιανικά μνημεία της Μητροπολιτικής Περιφέρειας Κυρηνείας.* Λευκωσία, 2006; *Daniilha sister, Minopoulou E., Demosthenous D., Karagiannis G.* A Comparative Study of Wall Painting at the Cypriot Monastery of Christ Antiphonitis: One Artist or Two? // J. of Archaeological Science. Oxf., 2008. T. 35. N 6. P. 1695–1707; *Ὁ Καταστατικός Χάρτης της Ἀγιοτάτης Ἐκκλησίας τῆς Κύπρου.* Λευκωσία, 2010. Σ. 64–65; *Ἐκκλησία τῆς Κύπρου: διοικητική συγκρότηση τῆς Ἐκκλησίας Κύπρου καὶ τῶν λοιπῶν Ὀρθοδόξων Ἐκκλησιῶν.* Ἔτος 2013. Λευκωσία, 2012. Σ. 98–103; [Электр. ресурс: www.churchofcyprus.org.cy (официальный сайт Киринийской митрополии)].

О. В. Л.

КИРИОН, мч. Севастийский (пам. 9 марта) — см. в ст. *Севастийские мученики*.

КИРИОН I [Кирон; груз. კობობ, კობობ], католикос Картли (Мцхетский) (ок. 599–614/616) Грузинской Православной Церкви (ГПЦ). Имя К. отсутствует в грузинских источниках, содержащих сведения о предстоятелях ГПЦ, в частности в грузинской летописи «Мокцеваи Картлисай» (Обращение Картли), где помимо других данных приведены списки грузинских католикосов. Поэтому долгое время К. не был включен в офиц. списки предстоятелей ГПЦ, где под Кирионом I подразумевался *Кирион II*, под Кирионом II — *Кирион III* (*Садзаглишвили*).

Сведения о К. содержатся в основном в арм. источниках (в сочинении арм. историка *Ухтанеса* «История Армении», «Книге посланий», сочинении *Мовсеса Каланкатуаци* «История страны Алуанк», сочинении *Ованнеса Драсханакертици* «История Армении»), а также в антимонофизитском трактате грузинского церковного деятеля *Арсения Сапарского* (Сапарели) «О разделении Грузии и Армении» и сочинении грузинского царевича *Вахушти Багратиони* «История царства Грузинского». В последнем К. назван также Симеоном (*Вахушти Багратиони*. История царства Грузинского // КЦ. 1973. Т. 4. С. 120. Примеч. 2).

Согласно сведениям *Ухтанеса*, К., по происхождению грузин, был родом из с. Скутри (Сакудрия) (близ совр. Ахалкалаки) южногруз. исторической пров. Джавахети. В юношеские годы он «пришел в страну Ромейскую», т. е. в Византию, и жил в греч. части Армении — в Никополе в пров. Колония близ Трапезунда, где проживало много грузин (лазы и калды (халибы)). Владая арм. и груз. языками, К. в совершенстве изучил здесь греческий язык и «их злое (халкидонское. — *Авт.*) учение» (*Ухтанес*. 1975. С. 21). Грузины так же составляли основную часть населения и соседних провинций Тао (арм. Тайк) и Басиани (арм. Басен), поэтому К., как видно, решил остаться в этом регионе и переехал после получения образования в Двин. Тао и Басиани в тот период входили в состав Армении и относились к юрисдикции *Армянской Апостольской Церкви* (ААЦ); между ней и ГПЦ существовало каноническое общение, и этнические грузины этих областей составляли паству и клир ААЦ. По сведениям *Ухтанеса*, К. принял хи-

ротонию, занял кафедру Айратского епископа ААЦ и стал настоятелем кафедрального монастыря в Двине. Через 5 лет он вернулся на родину и был избран католикосом Картли (Там же. С. 21–23). По сведениям арм. историка католикоса *Ованнеса Драсханакертици*, в кон. VI в. К., «согласно прежним законам», был возведен в сан католикоса «иверов, гугаров и эгров (лазов — в визант. источниках. — *Авт.*)» (*Ованнес Драсханакертици*. 1984. С. 55). По мнению груз. историка *И. А. Джавахишвили*, эта дефиниция позволяет определить границы юрисдикции Картлийской Церкви (древней ГПЦ) не только при К., но и в более раннее время: «Гугарети принадлежала пастве католикоса Картлийского. Упоминание Кириона католикосом Мегрельским означало, что паства Картли, т. е. католикоса Мцхетского, была в Западной Грузии и границы Католикосата были расширены в Лихт-Имерети (т. е. доходили до границ Чёрного м. — *Авт.*). Политическому объединению Западной и Восточной Грузии предшествовал и готовил почву начавшийся намного раньше процесс объединения Церкви» (*Джавахишвили*. 1960. С. 341–342).

К. управлял ГПЦ в период обострения борьбы между Ираном и Византией, в церковной сфере это выражалось в противостоянии монофизитства, поддерживаемого персами, и дифизитства. К. выражал приверженность решениям Халкидонского Собора 451 г., проводил национальную религиозную политику и сыграл важную роль в вопросе политической ориентации Грузии на Византию. Взойдя на престол Предстоятеля ГПЦ, К. содействовал возвращению представителей разных конфессий в Православие. Он отправил посла в Иерусалим и Рим, чтобы узнать мнение глав этих Церквей о необходимости повторного крещения несториан, желающих воссоединиться с Православием. Сохранилось ответное письмо папы Римского Григория I (*Gregorius I, Papa (Magnus)*. 1902. С. 24–26, 575–577). Следуя рекомендациям папы, К. принял в Православие покаявшихся сирийцев-несториан и даже хиротонисал некоторых во архиереев. Тесную связь поддерживал К. с Иерусалимом, особенно во время прений с монофизитами.

Политика К. спровоцировала раскол ГПЦ и ААЦ. Эпоха его правления в контексте отделения ААЦ от православных Церквей описана в трактате «О разделении Грузии и Армении». На Двинском Соборе 554–555 гг., созванном арм. католикосом Нерсесом II Багревандци, ААЦ отвергла решения Халкидонского Собора (подробнее см. в ст. *Двинские Соборы Армянской Апостольской Церкви* (VI–VIII вв.)). Как указано в источнике, «в связи с этим вся Картли и четвертая часть Армении отделились от рукоположения армянским духовенством. А эры и сивнийцы одно время отделились, но потом опять воссоединились с ними» (*Арсений Сапарели*. 1980. С. 27). Как считают некоторые историки, под «всей Картли» подразумеваются исторические провинции Тао, Басиани и прилегающие к ним регионы; под «четвертой частью Армении» — пров. Айрат с окрестными территориями (*Анания Джапаридзе*), митр. 2011. С. 122). Они опираются на сведения *Арсения Сапарели*: «Попросил Авраам у Кириона эту епархию (Цуртавскую. — *Авт.*), но он не дал, и увеличилась вражда между ними. Созвал Авраам священнослужителей Арарата и сказал им: или отрекитесь от Халкидонского Собора, или изыдите из нашего владычества... Католикос Авраам силой изгнал священнослужителей — Иоанна, предстоятеля святой соборной Церкви, а также Ошакана, Эливарда, Армунта, Гарниса из всех монастырей всего Арарата» (*Арсений Сапарели*. 1980. С. 22–30). Другие исследователи (*Алексидзе* и его последователи) понимают под Картли Вост. Грузию. На основании того что Басиани, согласно «Книге посланий», являлась мощным центром монофизитства даже при византийцах (с 591), Тао не входила в состав Картли до 1-й пол. VIII в., а Айрат с центром в Двине был владением арм. католикоса, под «четвертой частью Армении» они подразумевали Четвертую Армению.

Прения между ААЦ и ГПЦ продолжались неск. десятилетий. Решения Халкидонского Собора поддерживали К., Эретский (Херетский) католикос Абас (551/2–595/6) (глава Церкви в *Албании Кавказской*) и еп. Сюникский. К. сместил с кафедры *Цуртавской епархии* приверженца решений Двинских Соборов



еп. Моисея, которого ранее, взойдя на престол католикоса, сам и хиротонисал. Арм. католикос *Авраам I Албатанеци* (606/7–610/5) «просил его кафедру» у К., т. е. вел переговоры о передаче Цуртавской епархии в ведение ААЦ. К. ответил отказом, «и углубились распри между ними». Следующий арм. католикос, Комитас I Алцеци (610/5–628), передал в ведение албан. католикоса 7 епархий и т. о. вернул Церковь в Албании Кавказской к монофизитству. Также он пожаловал епископу Сюникскому право ношения креста, возвратив его в лоно ААЦ (Там же. 1980. С. 78).

В «Книге посланий», где также повествуется о церковном разделении в Закавказье, собрана переписка между К. и участниками межцерковного спора. Важное место в тексте отводится еп. Цуртавскому Моисею и истории Цуртавской епархии, расположенной в Квемо-Картли (арм. Гугарк). Убедившись в приверженности К. к решениям Халкидонского Собора, еп. Моисей, названный во 2-м письме «епископом грузин», покинул епархию и перешел в Армению (Книга посланий. 1968. С. 2, 12, 15).

После самовольного ухода еп. Моисея из епархии последовала переписка К. с представителями ААЦ (католикосом Мовсесом II Еливандеци (574–604), наместником арм. католикоса Вртанесом Кердолом, католикосом Авраамом I) и арм. светских властей (ставленником персид. шаха в вопросах упорядочения церковных дел в Армении Врканским марзпаном Смбагом Багратуни), где К. доказывал правомочность своей внутренней и внешней политики. Оппоненты обвиняли главу ГПЦ в притеснении еп. Моисея, в упразднении армяноязычного богослужения, установленного в Цуртави вмц. *Шушаник*, а также в приверженности К. к «ромеям (т. е. византийцам. — *Авт.*), которые приняли Халкидонский Собор» (Там же. С. 67). Особенно непримиримо выступал против позиции К. католикос Авраам I.

Однако К. убедил Смбага Багратуни в своей лояльности к Ирану, а также отверг обвинения в отмене арм. богослужения: «Мы богослужение (на арм. языке. — *Авт.*) не отменяли, но тот, кто поставлен (нами. — *Авт.*) епископом, знает и грузинскую, равным образом и армян-

скую грамоту, и богослужение совершается на обоих языках» (Книга посланий. 1968. С. 70, 78; *Ухтанес*. 1975. С. 125, 153). Груз. историки считают, что К. ввел груз. богослужение в Цуртавской епархии (Джавахишвили) или лишь в той ее части, к-рая была населена армянами (Алексидзе). Однако, по мнению груз. церковных историков, К. восстановил в регионе древнюю практику богослужения на груз. языке, что было ранее отменено под давлением персид. властей.

После продолжительной переписки с К. разочарованный своей неудачей католикос Авраам I издал окружное послание, обращенное ко всем армянам, в котором сообщил о разрыве с ГПЦ, выразил приверженность к монофизитству и осудил халкидонство, «достигшее Картли и Албании, где его приняли и укоренили. Кирион изгнал епископа Цуртавского из-за православной веры... восстав против нас, изменил армянское богослужение». Он советовал пастве не молиться с грузинами и албанцами, не делиться пищей, не связываться родственными узами: «Только торгуйтесь с ними, как с евреями» (Книга посланий. 1968. С. 120–122).

Предположительно в 614/6 г. проперсид. силы принудили К. оставить предстояние в ГПЦ. По мнению Алексидзе, после вынужденного отъезда из Картли К. возглавил Фасисскую митрополию (г. Фасис, ныне Потю), а затем стал патриархом Александрийским.

Совр. груз. историография оценивает деятельность К. как ключевую в сложившейся в данном регионе исторической обстановке: считается, что длительное противостояние К. монофизитству в один из наиболее сложных для правосл. Церкви периодов обусловило сохранение религ. и национальной идентичности груз. паствы региона, не подвергшейся арменизации и не перешедшей в лоно ААЦ, как это произошло с паствой Церкви в Албании Кавказской в VII–VIII вв.

Ист.: *Gregorius I, Papa (Magnus)*. Quiricum episcopum et ceteros in Hiberia episcopos catholicos // *Тамарашвили*. Католичество. 1902. С. 24–26, 575–577 (*Idem* // MGH. Epp. Vol. 2. P. 324–327); *Степанос Орбелян*. История Сисаканского дома. Тифлис, 1910 (на арм. яз.); Книга посланий (*Liber epistolarum*) / Сост., пер. с арм. яз., исслед.: З. Алексидзе. Тбилиси, 1968 (на арм. и груз. языках); *Ухтанес, еп. Себастии*. История отделения грузин от армян / Сост.: З. Алексидзе. Тбилиси, 1975

(на груз. яз.); *Арсений Сапарели*. О разделении Грузии и Армении / Сост.: З. Алексидзе. Тбилиси, 1980 (на груз. яз.); *Ованес Драснакертици*. История Армении / Пер. с древнеарм.: М. О. Дарбинян-Меликян. Ереван, 1984. Лит.: *Джавахишвили И. А.* История церк. разрыва между Грузией и Арменией в нач. VII в. // ИИАН. Сер. 6. 1908. № 5. С. 433–446; № 6. С. 511–536 (отд. отт.: СПб., 1908); он же. История груз. народа. Тбилиси, 1960. Т. 1 (на груз. яз.); *Ахунян Н.* Католикос Грузии Кирион. Вена, 1910 (на груз. яз.); *Джанашия Н.* Сведения «Книги посланий» о Шушаник // *Мравалтави (Многоглав)*. Тбилиси, 1978. Вып. 6. С. 166–189 (на груз. яз.); Кирион (Кирон) I // Католикосы-патриархи Грузии. Тбилиси, 2000. С. 27–29 (на груз. яз.); *Цагарейшвили Е.* Термины, обозначающие халкидонитское вероисповедание и халкидонитов в арм. письменных источниках. К вопросу о значении термина «враци азгав» в арм. письменных памятниках. К вопросу о значении терминов «Вериа» и «вериаци» в арм. письменных источниках // *Некоторые вопросы истории Грузии в арм. историографии*. Тбилиси, 2009. С. 367–451; *Алексидзе З.* К критике сведений Ухтанеса: Место рождения Кириона католикоса Картли // *Он же*. Христианский Кавказ. Тбилиси, 2010. Т. 1. С. 121–123; он же. Церковный разрыв на Кавказе в нач. VII в.: Дипломатия Кириона католикоса Картли // Там же. С. 394–410 (на груз. яз.); *Анания (Джапаридзе), митр.* Грузино-арм. церк. отношения. Тбилиси, 2011 (на груз. яз.); он же. История Грузинской Апостольской Церкви. Тбилиси, 2012. Т. 2. С. 92–101 (на груз. яз.).

Митр. Анания (Джапаридзе)

КИРИОН II (I) [груз. კვიციანი], католикос Картли (Мцхетский) (ок. 678–683). Он упоминается в списке женатых католикосов в груз. хронике «Мокцеваи Картлисай» вместе с *Петром I* (60-е гг. V в.), *Евлалием I* (30-е гг. VI в.), *Иошлем II* (668–670), *Георгием I* (ок. 677–678) и *Изид-Бозиди* (683–685), между Георгием I и Изид-Бозиди (Шатбердский сборник. 1979. С. 327).

Долгое время в груз. историографии К. именовался Кирионом I, т. к. сведения о предшествовавшем католикосе с таким же именем были обнаружены достаточно поздно.

Ист.: Шатбердский сб. X в. / Сост.: Б. Гигинеишвили, Е. Гиунашвили. Тбилиси, 1979 (на груз. яз.).

Лит.: *Абашидзе З.* Кирион II // Католикосы-Патриархи Грузии. Тбилиси, 2000. С. 32 (на груз. яз.); *Алексидзе З.* Христианский Кавказ. Тбилиси, 2010. Т. 1. С. 45 (на груз. яз.).

КИРИОН III (II) (Садзаглишвили (Садзагелов, Садзегели) Георгий Иеронимович; 10.11.1855, сел. Квемо-Никози Горийского у. Тифлисской губ. (по др. источникам, сел. Млеты (ныне Млета) Душетского у. Тифлисской губ.; Тифлис) — ночь с 26 на 27.06.1918, мон-рь Марткопи, Грузинская Демократическая Республика), сцмч. Грузинской Православной





Сцмч. Кирион,
католикос-патриарх всей Грузии.
Икона. Нач. XXI в.
(частное собрание)

Церкви (ГПЦ) (пам. груз. 27 июня), католикос-патриарх всей Грузии (1917–1918), автор научных трудов по истории и духовной лит-ре Грузии и ГПЦ. Ввиду того что имя католикоса Картли Кириона I (ок. 599–614/6) долгое время не было включено в официальные списки предстоятелей ГПЦ, католикос Картли Кирион II (ок. 678–683) до нач. XXI в. был известен как Кирион I, К. — как Кирион II.

Жизнь. Род. в семье потомственного свящ. Иеронима Садзаглишвили, служившего в Млета-Ананури,



Свящ. Иероним Садзаглишвили
с сыном Георгием.
Фотография. Сер. 60-х гг. XIX в.

горном регионе Картли (Вост. Грузия). Предки К. были известны своей проповеднической деятельностью среди кавказских горцев. Так, прапрадед К. свящ. Виссарион был мис-

сионером среди ингушей, дидойцев и кистов (*Навроев*. 1898. С. 15); прадед К. свящ. Гавриил как миссионер среди горцев и осетин упомянут в истории ГПЦ, изданной Синодом РПЦ (История Груз. иерархии. 1826. С. 85); отец К. проповедовал среди мтиульцев. По словам К., его предки более 200 лет «служили святому алтарю» (*Навроев*. 1898. С. 8).

Согласно общепринятому мнению, К. род. в сел. Квемо-Никози; по мнению нек-рых ученых — в Млетах, где в то время служил его отец. Х. Кокрашвили на основе автобиографических записей К. (ЦГИАГ. Ф. Кириона II (Садзаглишвили)) установил, что он род. в Тифлисе (*Кокрашвили*. 2001. С. 11–12). Начальное духовное образование Георгий получил в учрежденной его отцом школе Млетско-Ананурского прихода. В 1862 г. продолжил учебу в Горийском ДУ. Как сын священника он получил право на бесплатное обучение в Тифлисской ДС, к-рую с отличием окончил в 1876 г. Затем учился за казенный счет в Киевской ДА, где наряду с богословскими науками изучал географию, всемирную историю, археологию и т. д. Сведения об этом периоде жизни К. сохранились в воспоминаниях грузинского писателя Д. С. Клдиашвили, в то время курсанта Киевского военного уч-ща. Согласно его записям, К. довольно рано начал высказывать радикальные взгляды: в комнате, где он жил, «постоянно кричали и препирались... спорили о грузинской культуре — Садзаглишвили ставил ее превыше других, а русские студенты с этим не соглашались и ожесточенно опровергали его доводы» (*Клдиашвили*. 1968. С. 22). В 1880 г. К. окончил полный курс ДА и защитил диссертацию на степень кандидата богословия, 1 авг. того же года назначен помощником инспектора в Одесской ДС.

Служение в Грузии. В 1883 г. по решению экзарха Грузии Павла (Лебедева) вернулся на родину и занял должность смотрителя Телавского ДУ, в 1885 г. — ту же должность в Горийском ДУ, в 1890 г. назначен преподавателем Кутаисского ДУ, также преподавал историю груз. словесности, рус. язык и историю богословия в Кутаисском жен. епархиальном уч-ще. В 1891 г. переведен в Тифлисское ДУ.

После того как в 1896 г. погибли жена и дети К., он, будучи к этому

времени в чине статского советника, принял решение постричься в монахи. 2 нояб. того же года в своей домово-й церкви постриг К. совершил экзарх Грузии архиеп. Карталинский и Кахетинский сцмч. Владимир (Богоявленский), ему сослужили ректор Тифлисской ДС архим. Се-рафим (Мещериков) (впосл. епископ), инспектор семинарии иером. сцмч. Ермоген (Долганёв) (впосл. епископ), преподаватель иером. Димитрий (Абашидзе; впосл. схиархи-



Г. И. Садзаглишвили,
преподаватель Тифлисского ДУ.
Фотография. 1892 г.

еп. Антоний) (ДВГЭ. 1896. № 22. С. 11–13). 6 нояб. К. был рукоположен во иерея, приказом № 3697 от 27 нояб. — 6 дек. 1896 г. назначен настоятелем монастыря *Кватахеви* с возведением в сан игумена (ДВГЭ. 1897. № 2. С. 2). 22 дек. награжден набедренником «по вниманию к высшему академическому образованию и 16-летней духовно-учебной службе» (Там же. С. 4). 31 дек. получил должность благочинного монрей *Карталино-Кахетинской епархии* Грузинского Экзархата и инспектора школ (позже — председателя) *Общества восстановления православного христианства на Кавказе*. По его инициативе в ведении об-ва было учреждено 19 школ в горной части Картли. К. обратил внимание на отсутствие миссионерской литературы, адресованной горцам, перешедшим в мусульманство в годы тур. владычества, в 1907 г. совет об-ва на свои средства (в т. ч. и на средства К.) издал брошюры и книги, содержащие проповедь Православия.

К. занимался поиском груз. церковных святынь, находившихся в заброшенных храмах и в частной собственности семей, исследовал и



описал памятники груз. зодчества, рукописи, записал мн. церковно-народные обычаи, жертвовал средства на восстановление церквей, исследовал разрушавшиеся памятники церковной архитектуры Грузии. Недолгое время он руководил работой Церковного музея, созданного при его участии в 1888 г. Д. З. *Бакрадзе*, пополнял фонды приобретенными за свой счет экспонатами. В 1891 г. опубликовал в ж. «Мцкемси» (Пастыр) обращение к соотечественникам, в котором указывал на причины «пренебрежительного отношения к памятникам древней культуры»: «Мы так и не осознали их великую важность... не в силах создать новые, с поразительной беспечностью не желаем заботиться о старых памятниках и сложа руки спокойно наблюдаем за их гибелью, как будто мы — гости в этой стране... бросив на произвол судьбы, способствуем их дальнейшему разграблению, осквернению и уничтожению!» По мнению К., святыни «играют роль зеркала, в котором четко отображено все наше прошлое» (Древнегруз. храмы и их историческое значение // Мцкемси. 1891. № 19. С. 12). К. участвовал в восстановлении некоторых памятников (*Шуамта*, Кватахеви, др. мон-ри Шида-Картли), спас от гибели множество рукописей и церковных святынь (иконы, предметы утвари и т. д.), найденных им в полуразрушенных мон-рях. Он нашел и передал музею Историко-этнографического об-ва (позже — Церковный музей) 96 рукописей. К. обнаружил и выкупил неск. списков свода груз. летописей «*Картлис Цховреба*» и соч. «Витязь в тигровой шкуре» *Шота Руставели*. В 1896 г. К. вошел в состав комитета Тифлисского древлехранилища при тифлисском Сионском кафедральном соборе (см. *Тбилисский Сиони*). Он был пожизненно избран членом братства св. ап. Андрея Первозванного при Тифлисской ДС.

9–16 мая 1897 г. К. сопровождал экзарха Грузии сцмч. Владимира в поездке по Картли, во время к-рой они посетили 49 церквей, знакомил архипастыря со святынями ГПЦ. К. оперативно составил и опубликовал записки о поездке, снабдил их научными комментариями. Хроника, напечатанная в «*Духовном вестнике Грузинского Экзархата*», позволяет судить о том, что К. регулярно сослужил экзарху (ДВГЭ. 1897.

№ 20. С. 27; № 24. С. 13; 1898. № 5. С. 22 и др.). Нек-рое время К. был председателем груз. Библейской комиссии. Как исследователь старины он был хорошо известен в российских научных кругах, являлся членом Московского археологического об-ва (1897–1899) и редколлегии *Православной богословской энциклопедии* (1900–1911), в к-рой было опубликовано неск. его статей.

Плодотворно сотрудничал К. и со следующим экзархом, архиеп. *Флавианом (Городецким)* (21 февр. 1898 — 10 нояб. 1901), сослужил ему и сопровождал его в поездках (ДВГЭ. 1898. № 9. С. 10; № 15. С. 15; № 16. С. 19; 1899. № 219. С. 15–16 и др.). 10 мая 1898 г. К. по определению Синода № 1231 от 3–9 апр. был возведен в сан архимандрита (Там же. № 11. С. 2; № 12. С. 2).

22 авг. 1898 г. во исполнение указа императора от 27 июня в тифлисском кафедральном соборе экзархом Грузии архиеп. *Флавианом* в сослужении епископов *Гурийско-Мингрельского Александра (Окропиридзе)* и *Гурийского сцмч. Леонида (Окропиридзе)*; вполн. католикос-патриарх Грузии) К. был хиротонисан во епископа и назначен на кафедру *Алавердского викариатства* Карталино-Кахетинской епархии Грузинского Экзархата (ДВГЭ. 1898. № 16. С. 1; *Напроев*. ДВГЭ. 1898. № 17. С. 8); он окормлял грузинские исторические провинции Кахети и Кизики. За короткое время К., лично покрыв все издержки, обновил кафедральный *Алавердский собор*, увеличил число церковноприходских школ с 6 до 21 (*Мельникова*. 2012. С. 64). В 1901 г. постановлением Синода за успешную деятельность в епархии К. был награжден орденом св. Анны 2-й степени (Цнобис пурцели (Информ. листок). Тифлис, 1900. № 190).

12 авг. 1900 г. К. был назначен архиереем *Гурийского викариатства* Карталино-Кахетинской епархии Грузинского Экзархата. На свои средства К. основал приходские школы и библиотеки-читальни в Ванати, Квемо-Никози и др. селах.

Служение во внутренних российских епархиях. Стремясь достичь интеграции всего населения метрополии, российское правительство проводило в Грузии политику обрусения как грузин, так и горцев. Программа освоения национальных языков запоздало была начата во 2-й пол. XIX в.; в это время в Гру-

зии вопросы о богослужебном языке, о языке преподавания в духовных и светских школах стали составной частью т. н. лингвистической проблемы, которая превратилась в политическое знамя груз. национально-освободительного движения. Активная деятельность К. по возобновлению функции груз. языка, по восстановлению автокефалии ГПЦ привлекла внимание охранного отделения жандармского управления Российской империи; за архиереем был установлен тайный надзор. К. подвергался обструкции и со стороны духовных властей (*Абрамишвили*. 1971. С. 358). 10 февр. 1902 г., как политически ненадежный, он был отстранен от служения в Грузии. С 10 марта 1902 по 3 мая 1903 г. он управлял кафедрой *Балтского викариатства* Подольской и Брацлавской епархии РПЦ (Подольские ЕВ. 1902. № 12. С. 1). По мнению



Еп. Новомиргородский
Кирион (Садзаглишвили).
Фотография. 1903 г.

проф. Н. Н. *Дурново*, перемещению К. во внутренние епархии России содействовал сцмч. *Иоанн Восторгов*, занимавший в то время должность попечителя учебной области Грузинского Экзархата и сильно критиковавший деятельность К. В письме другу, свящ. *Иосифу Чиджавадзе*, К. отмечал, что он никогда не заботился о личном успехе и для него священна цель, к к-рой он стремится, — автокефалия ГПЦ (НЦРГ. Личный фонд Кириона II. Д. 199. Л. 1–2; *Абрамишвили*. 1971. С. 359).

С 3 мая 1903 г. К. — Новомиргородский викарий Херсонской епархии, с 23 апр. 1904 г. — епископ Орловский и Севский. К. завершил дело создания орловского Церковно-археологического музея, начатое





его предшественниками, епископами *Никанором (Каменским)* и *Иринеем (Ордой)*. 23 авг. 1905 г. при непосредственном участии К. орловский Церковно-археологический комитет был преобразован в орловское Церковное историко-археологическое об-во, в сент. того же года об-ву были отведены 3 комнаты в старом архиерейском доме рядом со зданием консистории: в них расположились сотрудники, были размещены экспозиция и фонды музея, б-ка. К. принимал активное участие в работе об-ва (Орловские ЕВ. 1904. № 20. С. 35; 1905. № 5. С. 41; № 38. С. 987; № 39. С. 1029).

В годы служения в России К. осознал необходимость изучения истории ГПЦ на академическом уровне.



Еп. Орловский и Севский Кирион
(Садзаглишвили).
Фотография. 1904 г.

Осилить подобную задачу в Грузии не представлялось возможным, т. к. в то время в Закавказье не было соответствующего научного учреждения. 15 марта 1900 г. он обратился с ходатайством в Синод об открытии кафедры истории ГПЦ при СПбДА (РНБ. Ф. 574. Оп. 1. Д. 1033). Была создана специальная комиссия, при поддержке прогрессивных представителей научных кругов России в 1904 г. в ДА была учреждена кафедра Восточных Церквей, на которой в т. ч. изучали историю ГПЦ.

Стремясь подготовить научные кадры для Грузии, К. заботился об образовании одаренных молодых людей: при его финансовой поддержке и попечительстве неск. десятков юношей получили высшее образование в разных учебных заведениях России и за границей.

Мн. стипендиаты К. стали известными церковными деятелями и учеными: *Нестор Лежава* (впосл. сщмч. *Назарий*), *С. Самаия*, *К. Кекелидзе*, *Алексий Гиоргадзе* (впосл. митр. *Кутаисский и Гаенатский Антоний*) и др. Кекелидзе в знак благодарности К. посвятил ему свое 1-е исследование «Литургические грузинские памятники в отечественных книгохранилищах и их научное значение» (НЦРГ. Личный фонд Кириона II. Д. 175, 1232).

Возвращение в Грузию. 3 февр. 1906 г. по распоряжению Синода К. вернулся на родину и занял *Сухумо-Абхазскую епархию* Грузинского Экзархата; историки объясняют это назначение изменениями, которые произошли в обществе после революции 1905–1907 гг. и необходимостью либеральных реформ. Назначение К. вызвало бурную общественную дискуссию: в статьях, опубликованных в газ. «Колокол» (Голос из Сухума // Колокол. СПб., 1906. № 45; Скоро ли конец? // Там же. № 261), К. объявили националистом, который «погубит русское дело» в Абхазии.

В Абхазии к моменту приезда туда К. была довольно сложная политическая обстановка. После вхождения этих территорий в состав России здесь, как и на остальных груз. территориях с нач. XIX в., произошли значительные изменения: появление рус. переселенцев способствовало увеличению количества незнакомого с местными обычаями русскоязычного духовенства, возникновению нетипичных для данных мест храмовой архитектуры, церковного пения, иконописи и т. д. В Абхазии усиливалось культурное влияние русских, и оно было благосклонно воспринято кавказскими народностями, которые противопоставляли себя груз. этносу, стремившемуся к объединению груз. исторических территорий и груз. этнографических групп. К. противопоставил свою деятельность российской политике, не признававшей особого права грузин на территории в Абхазии. Жандармский надзор за К. снят не был. Так, помощник начальника Кутаисского губернского жандармского управления в Сухумском окр. в донесении № 178 от 17 февр. 1907 г. писал, что К. — «одна из главных поддержек существующей в названном округе партии социалистов-федералистов», он доби-

вается введения грузинского языка в народных школах и за богослужением, принимает участие в издании материалов, доказывающих принадлежность этого региона Грузии (ГАРФ. Ф. 102. Оп. 1908. Ед. хр. 72. Ч. 11. Л. 17). К. считал, что его назначение на Сухумо-Абхазскую епархию обусловлено необходимостью удовлетворения религ. и национальных требований и умиротворения местного населения. К. не только восстановил богослужение и обучение на груз. языке, что до него было полностью запрещено еп. Сухумским Арсением (Изотовым) (1895–1905), но и ввел аналогичные права для абхазской паствы.

Обстановка в Тифлисе также была накалена, вопросы об автокефалии ГПЦ, о возрождении груз. монархии и об отделении Грузии стали открыто обсуждаться в печати. В 1905 г. еп. Имеретинский сщмч. Леонид (Окропиридзе) образовал «Братство восстановления независимости (свободы) Грузинской Церкви»; по данным полиции, братство начало сотрудничать с революционными организациями леворадикального толка (анархистами). Одновременно сформировалось праворадикальное движение рус. националистов, что усилило взаимную нетерпимость населения Закавказья (Хижий. 2006). 10 авг. 1905 г. братство обратилось к груз. духовенству с воззванием о поддержке движения автокефалистов (ЦГИАГ. Ф. 1458. Ед. хр. 173. Л. 16; РГИА. Ф. 1579. Оп. 1. Ед. хр. 170. Л. 1–15).

Как следует из эпистолярного наследия К., в этот период ему неоднократно предлагали должность экзарха Грузии; возможно, власти считали, что назначение грузина на эту должность (в течение почти 90 лет экзархами Грузии были только русские по происхождению архиереи) могло бы существенно разрядить обстановку; однако К. категорически отказывался, считая этот шаг полумерой (*Бубулашвили*. 2005. С. 10).

К. принял деятельное участие в работе *Предсоборного Присутствия* РПЦ в С.-Петербурге, созданного в 1906 г. с целью подготовки и изучения проекта предстоящих реформ Церкви. Заседания 2-го отдела Присутствия «Об устройении церковных дел на Кавказе», на к-рых рассматривались вопросы гос. или национального деления как основания для введения церковной автокефалии, а также вопросы, непосредственно





Еп. Сухумо-Абхазский Кирион
(Садзаглишвили)
во время работы
Предсоборного Присутствия РПЦ
в С.-Петербурге.
Фотография. Июнь 1906 г.

связанные с восстановлением автокефалии ГПЦ, начались 2 июня 1906 г. в Александро-Невской лавре. С грузинской стороны в них приняты участие епископы Горийский Евфимий (Элиашвили), Гурийско-Мингрельский Георгий (Аладашвили), Имеретинский Леонид (Окропиридзе), К. Также проект восстановления автокефалии ГПЦ поддерживали профессора Н. Я. Марр, А. А. Цагарели, А. С. Хаханашвили, Н. А. Заозерский. К. прочитал 4 доклада: «Грузинский церковный вопрос: Историко-каноническое обоснование», «Что вынуждает грузин добиваться восстановления автокефалии своей Церкви?», «Какой Иверии дарована автокефалия в XI в.?», «Национальный принцип в Церкви». Он критиковал деятельность рус. самодержцев на Кавказе и наиболее полно выразил аргументацию сторонников автокефалии. В протокол 2-го заседания 2-го отдела Присутствия была внесена информация о том, что К. и его сторонники планировали восстановить ГПЦ не только на ее канонических территориях, но и на всем христ. Кавказе, куда помимо Грузии входили также Сев. Осетия, Армения, Дагестан и Бакинская губ. К. и его сторонники объявили эти сведения фальсифицированными, и К. опроверг их в «Прибавлениях к Церковным ведомостям» (1907. № 7. С. 244; см. также: *Гамахария*. 2006. С. 156–159, 499). Он написал, что речь шла о восстановлении ГПЦ в границах, «которые были перед присоеди-

нием Грузии к России, когда во главе стоял Мцхетский католикос». По «Проекту реорганизации Грузинской Церкви», утвержденному собранием груз. духовенства и опубликованному в «Духовном вестнике Грузинского Экзархата» (1906. № 3. С. 11–21), это были территории «в границах современной Тифлисской и Кутаисской губерний, Закавказского, Сухумского, Батумского и Карсского округов».

Вопрос об автокефалии ГПЦ не был решен положительно. 2-й отдел Предсоборного Присутствия принял один из проектов прот. сщмч. Иоанна Восторгова, согласно которому Грузинский Экзархат следовало упразднить, в Грузии образовать 2 митрополичьих округа. Обсуждение этого проекта, особенно в связи с ним текста 34-го Апостольского правила, продолжалось между Заозерским и проф. Н. Н. Глубоковским на страницах «Богословского вестника» (Четыре доклада. 1907. Т. 3. С. 55–58) (подробнее см. разд. «Вопрос о восстановлении автокефалии Грузинской Церкви» в ст. *Грузинский Экзархат Русской Православной Церкви*).

В посл. четв. XIX — нач. XX в. российское правительство стремилось исправить свои ошибки и достичь умиротворения в Закавказье, на должность экзарха Грузии выбирали наилучших представителей высшего духовенства РПЦ. 9 июня 1906 г. экзархом стал архиеп. Владимирский сщмч. Никон (Софийский). Автокефалисты встретили это назначение враждебно: 2 священника послали экзарху письмо с угрозами, имеретинское духовенство направило телеграмму протеста, тифлисское духовенство бойкотировало проезд сщмч. Никона. Новый экзарх придерживался принципа взвешенной церковной политики и решения насущных проблем Экзархата. Он занимался социальными проблемами, восстановлением груз. церквей и монастырей; относительно Церкви в Закавказье считал целесообразным присоединить рус. и греч. население к русским епархиям, а груз. части Экзархата, выделив Бакинскую (с Карским викариатом для армян) и Абхазо-Сухумскую епархии, предоставить известную долю самостоятельности. 12–14 окт. 1906 г. К. собрал в Тифлисе совещание, где присутствовали епископы Леонид (Окропиридзе), Гурийско-Мингрельский

Георгий (Аладашвили), Алавердский Петр (Кончопшвили) и несколько священников. Было решено, что, пока вопрос об автокефалии является актуальным, они и их последователи будут иметь с экзархом лишь административно-служебные отношения (*Мельникова*. 2009. С. 401). 17 окт. 1906 г. в Тифлисе было образовано общество автокефалистов, во главе которого встал К. (*Дурново*. 1907. С. 12–21).

Занимаясь политической деятельностью, К. не оставлял научных изысканий. Часто бывая в Москве и С.-Петербурге в 1906–1907 гг., он разыскал множество грузинских документальных материалов, выкупил у частных коллекционеров послания груз. царевичей, переписал эпитафии с надгробий похороненных на кладбище *Донской иконы Божией Матери мон-ря* представителей грузинской царской династии и дворянства. Значение этих материалов неопределимо, поскольку большинство памятников было уничтожено в советское время.

Ссылка. Сщмч. Никон принял ряд мер с целью сломить движение автокефалистов. В предварительном заключении следователя по особо важным делам Тифлисского окруж-



Еп. Ковенский Кирион
(Садзаглишвили).
Фотография. 1907 г.

ного суда И. Г. Малиновского сказано, что дождавшись, когда об удалении К. из Грузии попросят гражданские власти в лице наместника на Кавказе гр. И. И. Воронцова-Дашкова, экзарх направил в Синод отношение, в котором писал, что со словами наместника об удалении К. из Сухума, где «его пребывание



представляется особенно нежелательным ввиду вредного его влияния на коренное абхазское население в политическом отношении», он согласен. Также экзарх отметил, что К. «старается уничтожить все, что сделано в епархии русскими архиереями... Я полагаю бы необходимым переместить его в другую епархию вне экзархата именно за то, на что у заместника имеются доказательства, но отнюдь не за деятельность его в пользу автокефалии Грузинской Церкви, чтобы чрез это не сделать его мучеником за идею, столь дорогую грузинскому духовенству» (ЦГИАГ. Ф. 94. Оп. 1. Д. 85. Л. 151–151 об.; *Гамахария*. 2011. С. 12–26).

25 янв. 1907 г. К. был переведен в Ковенскую епархию. 909 чел. из паствы Сухумо-Абхазской епархии, среди к-рых были грузины, абхазы, русские и др., отправили в Синод ходатайство о восстановлении К. в епархии, они положительно характеризовали его деятельность как архиерея: «Во время богослужения Кириона II для русских обедня отслуживалась на славянском языке, для грузин — на грузинском, а в ближайшем будущем и абхазы будут иметь возможность отслушать обедню на своем родном языке. Поэтому Кириона II возлюбили всем сердцем и местные жители, и русское население» (ЦГИАГ. Ф. 1458. Д. 109. Л. 1). В янв.—мае 1907 г. в газ. «Русский стяг» вышла серия статей «Судьбы Грузинской Церкви» (в том же году изданы отдельно), авторство к-рых приписывается Дурново. В них было высказано неск. идей обустройства Церкви в Закавказье: в частности, предлагалось удалить из Грузии сцмч. Никона и на его место определить К. Опальный архиерей поддерживал связь с Грузией и продолжал руководить автокефалистами. В нояб. 1907 г. он писал свящ. И. Чиджавадзе: «Лишь бы наше общее дело увенчалось успехом, а моя собственная жизнь на этой земле не представляет никакой важности» (НЦРГ. Ф. Кириона II. Д. 123). В нач. 1908 г. К. был отправлен в Куряжский мон-рь Харьковской губ.

1 февр. 1908 г. сцмч. Никон перевел еп. Леонида (Окропиридзе) на Гурийско-Мингрельскую кафедру; из Грузии был выслан один из активистов об-ва автокефалистов свящ. И. Джаши. Однако, по данным полиции, К. и еп. Леонид тайным образом регулярно приезжали в Тифлис на

совещания автокефалистов: в февр. 1908 г. было решено любыми средствами убрать экзарха Никона; 17–18 апр. обсуждалось убийство экзарха; 18–21 мая К. также приехал на очередную встречу и жил в тифлисской квартире свящ. И. Чиджавадзе (*Мельникова*. 2009. С. 401–402). По мнению Д. Гамахари, опирающегося на сведения Тифлисского охранного отделения, К. в этот период был в Тифлисе лишь 10–18 апр. (*Гамахария*. 2006. С. 327–329, 468). В апр. экзарх, заручившись поддержкой министра внутренних дел П. А. Столыпина, послал в Синод проект переустройства груз. епархий. В Тифлисе ходили слухи, что экзарх намерен выслать из Тифлиса всех автокефалистов; обстановка накалялась.

28 мая 1908 г. сцмч. Никон был убит. Следствие показало причастность к убийству «Братства восстановления независимости (свободы) Грузинской Церкви». Кроме того, Тифлиское жандармское управление располагало сведениями о том, что у К. был личный мотив; имелась также информация, что К. накануне был в Тифлисе, но по справке харьковского губернатора М. К. Катеринича, приобщенной к материалам дела, К. находился в то время в Куряжском мон-ре. Немаловажное значение в расследовании имели показания сцмч. Иоанна Восторгова о том, что К. «уже с 1902 г. стал подговаривать монахов не молиться за Царя, организовывал сплетнические инсинуации на экзархов и, будучи в Орле, посылал оттуда в Тифлис на организацию деньги, собирая их всякими средствами» (*Мельникова*. 2009. С. 402). Причастность К. к убийству осталась недоказанной, однако он был арестован и запрещен в священнослужении (РГИА. Ф. 1579. Оп. 1. Д. 170. Л. 1–15; Д. 157. Л. 1–14; *Келенджеридзе*. 1918. С. 130; *Вардосанидзе*. 1994. С. 23; *Вардосанидзе, Анания (Джапаридзе)*. 2001. С. 112–116). В защиту К. выступил груз. писатель А. Р. Церетели. Он писал Чиджавадзе: «Все мои надежды рухнули... не щадя себя, поеду в Петербург и буду бороться до конца» (НЦРГ. Ф. А. Церетели. Д. 415). Харьковский губернатор Катеринич обратился в Синод с просьбой, когда дело будет закрыто, перевести К. в «какой-либо другой монастырь в одной из северных губерний России». Губернатор писал,

что К., посещая б-ку Харьковского ун-та, имел «вредное влияние на учащуюся молодежь из уроженцев Кавказа» (ГАРФ. Ф. 102. Оп. 1908. Д. 72. Ч. 11. Л. 13–13 об., 22). После следствия К. был уволен на покой в *Санакарский в честь Сретения Владимирской иконы Божией Матери мон-рь*, находившийся в Тамбовской губ. По сообщению начальника Харьковского охранного отд-ния № 219 от 13 янв. 1909 г., К., выезжая из Куряжского монастыря, отправил в Гори 46 пудов книг (Там же. Л. 20, 38 об.).

Груз. анархист В. А. Черкезишвили, проживавший в Великобритании, основал об-во в защиту К. По его просьбе прот. Давид Гамбадзе выполнил перевод на англ. язык материалов о К. из груз. прессы. Они были переданы амер. специалисту по международному праву Г. Невинсону. Англ. переводчица груз. лит-ры М. Уордроп и Невинсон обратились к англикан. еп. диоцеза Гибралтар Уильяму Коллинзу с тем, чтобы он информировал англичан о положении дел К. и ситуации в Грузии. По просьбе Черкезишвили председатель грузино-англ. комитета в Лондоне Моррис обратился с ходатайством о судьбе К. в Синод РПЦ, а председатель Комитета по защите прав человека в Бельгии Ж. Лоран в марте 1909 г. написал председателю Гос. думы Н. А. Хомякову и просил содействовать облегчению участи К. Хомяков связался со Столыпиным и запросил сведения об обстоятельствах дела (Письмо № 869 от 16 марта 1909 г. // ГАРФ. Ф. 102. Оп. 1908. Д. 72. Ч. 11. Л. 40–42; То же // *Мельникова, Олевская*. 2011. С. 55–56). Столыпин ответил, что против К. «никаких мер административного воздействия принимаемо не было и никакого производства о высылке его куда-либо в административном порядке не имеется» (Письмо № 64113 от 17 марта 1909 г. // ГАРФ. Ф. 102. Оп. 1908. Д. 72. Ч. 11. Л. 43). Обер-прокурор Синода С. М. Лукьянов внес в Совет министров предложение о восстановлении К. пенсии в размере 1 тыс. р., утвержденной 26 авг. 1908 г. и отмененной 9 дек. того же года. В июле 1909 г. Синод запросил Мин-во юстиции, «к каким результатам пришло предварительное следствие, производившееся в Тифлисе по делу об убийстве экзарха Грузии архиепископа Никона» (ГАРФ. Ф. 102.





Оп. 1908. Д. 72. Ч. 11. Л. 45–46). На основании полученных удовлетворительных сведений Синод восстановил К. пенсию, надзор был ослаблен, К. периодически мог покидать Санаксарский мон-рь: в частности, в февр. 1910 г. он приезжал в С.-Петербург «на лечение» (ГАРФ. Ф. 102. Оп. 1910. Д. 20. Ч. 79. Л. 22; Особый журнал Совета министров. 26 янв. 1910 г. // ГАРФ. Ф. 102. Оп. 1908. Д. 72. Ч. 11. Л. 45–46; НЦРГ. Ф. Кириона II. Д. 1492. Л. 20; *Джанашвили*. 1917. С. 3; *Мельникова, Олевская*. 2011. С. 51–53). Однако груз. общественность и сочувствующие К. на Западе активисты не были удовлетворены его положением. В 1910 г. груз. историк М. А. Тамарашвили издал в Риме на франц. языке «Историю Грузинской Церкви». На фронтисписе своего сочинения он поместил фотографию К. с подписью, что это борющийся за автокефалию ГПЦ архиерей, который «находится в заточении в одном из монастырей российской глубинки» (*Бубулашвили*. 2000. С. 41).

В 1912 г. К. был переведен в Свято-Владимирский мон-рь в Херсоне; в 1914 г. он отправил на имя императора ходатайство об освобождении его от надзора и о выдаче разрешения выехать в Грузию. Была удовлетворена 1-я часть прошения. К. был восстановлен в архиерейском сане и 10 янв. 1915 г. занял кафедру Витебской епархии.

Патриаршее служение. 12 марта 1917 г. в груз. кафедральном соборе *Светицховели* в древней столице Грузии Мцхете было провозглашено восстановление автокефалии ГПЦ



Католикос-патриарх всей Грузии
Кирион III (Садзаглишвили).
Фотография. 1917 г.

на родину К. и об избрании его архипастырем Грузии. Временное правительство предложило К. одно из самых престижных мест в иерархии РПЦ — кафедру митрополита Петроградского и Ладожского, однако К. отказался. 12 июля 1917 г. он был уволен по собственному желанию от управления Витебской епархией и вернулся в Грузию. 8 сент. того же года на I Поместном Соборе ГПЦ большинством голосов К. был избран католикосом-патриархом всей Грузии, его интронизация состоялась 1 окт. Своей первоочередной задачей на посту главы Церкви он видел необходимость признания ГПЦ вост. и европ. автокефальными Церквями. К. отправил обращения главам Восточных Поместных Церквей (*Светицховели*. 1917. № 4; *Джвари вазиса* (Крест виноградной лозы). 1987. № 1. С. 1–11), арм. католикосу-патриарху (*Светицховели*. 1917. № 4; *Джвари вазиса*. 1987. № 1. С. 12),

I Поместный Собор
Грузинской Православной
Церкви.
Фотография.
7–17 сент. 1917 г.

папе Римскому (*Джвари вазиса*. № 1. С. 11). РПЦ отложила рассмотрение этого вопроса до созыва

Поместного Собора. 29 дек. 1917 г. патриарх Московский и всея России *Тихон*, не возражая в принципе против восстановления автокефалии ГПЦ, но сожалея о неканоничности ее отделения, обратился к К., митр.

Леониду (*Окропиридзе*) и епископам Георгию (*Аладашвили*) и Пирру (*Окропиридзе*) с предложением подчиниться требованию церковных правил и явиться на Собор для обсуждения ситуации. Но призыв не был услышан, отношения между РПЦ и ГПЦ не были урегулированы до 1943 г. (подробнее см. в ст. *Грузинская Православная Церковь*).

К. продолжал научную деятельность и после избрания архипастырем ГПЦ, он занимался подготовкой к изданию своих сочинений. По сообщениям современников, К. собирался писать мемуары. Отправляясь на отдых в мон-рь *Марткопи* 26 июня 1918 г., он сказал свящ. Тарасию Канделаки: «Я обязан приступить к работе над воспоминаниями о ближайшем прошлом нашей Церкви. Будущие поколения должны знать обо всем, что не в силах уберечь и сохранить наша история» (*Бубулашвили*. 2000. С. 41–42). На следующее утро он был найден мертвым. Похоронен в Тбилисском Сиони. Канонизирован ГПЦ как священномученик 17 окт. 2002 г.

Труды. Наследие К. хранится в Национальном центре рукописей Грузии (см. в ст. *Институт рукописей Корнелия Кекелидзе*) (эпистолярное наследие) и Центральном Гос. историческом архиве Грузии (научные труды). Его творческая деятельность многообразна: с ранних лет он писал стихи и повести, публиковал исследования в области филологии. Большое влияние на него, как и на мног. его современников, оказало творчество прав. *Илии Чавчавадзе*. Большая часть научного наследия К. была написана им в России. Он часто писал на рус. языке, стремясь ознакомить Россию и Европу с богатым историческим прошлым Грузии; цель оправдала себя — научное наследие К. стало широко известно в России и за ее пределами. К. внес значительный вклад в формирование картографии как науки.

Еще в годы учебы в КДА К. сформировал свои научные интересы в области этнографии, истории ГПЦ и грузинской церковной лит-ры. В 80–90-х гг. XIX в. К. под разными псевдонимами (*Садзагелов-Иверский*, *Ивериели*, *Е. К.*, *Цхумели* и др.) публиковал в периодике статьи на русском и грузинском языках о грузинских храмах и монастырях. Сотрудничал в журналах и газетах «Иверия», «Мцкемси» (Пастырь),



(подробнее см. в ст. *Грузинский Экзархат Русской Православной Церкви*). Экзарх *Платон* (*Рождественский*) был объявлен лишенным звания, груз. духовенство и миряне выступили с требованием о возвращении





«Кавказ», «Весь Кавказ», «Моамбе» (Бюллетень), «Новое обозрение», «Цнобис пурцели» (Информационный листок), «Тифлисский листок», «Кавказское обозрение», «Херсонские епархиальные ведомости», «Полоцкие епархиальные ведомости», «Закавказская речь», публиковал статьи в «Трудах Московского археологического общества», «Духовном вестнике Грузинского Экзархата» и др.

Он внес весомый вклад в изучение исторических памятников Лиахвского ущелья, его труды приобрели значение первоисточника. В нач. XIX в. Никозская епархия (см. в ст. *Никозско-Цхинвальская епархия*), в юрисдикции к-рой находились эти территории, была упрямлена; храмы и мон-ри быстро пришли в запустение и были разграблены северокавказскими племенами. К. с особым усердием изучал руины, мн. памятники известны только благодаря его описанию. Неск. сочинений К. посвятил храму V в. *Никози* (ДВГЭ. 1896. № 20. С. 5–12); также писал о тбилисском храме V–VI вв. *Метехи* (Мцкемси. 1891. № 16–19; 1892. № 3–4, 22–24 (отд. отд.: Кутаис, 1891)), церкви *Цроми* в честь Вознесения Господня (ДВГЭ. 1896. № 11. С. 14–24), мцхетском мон-ре *Самтавро*, мцхетском кафедральном соборе Светицховели (ДВГЭ. 1901. № 9. С. 13–19; *Весь Кавказ*. Тифлис, 1903. № 1. Ч. 2. Отд. 2. С. 61–62), монастырском комплексе *Ананури* (МАК. 1898. Вып. 7. С. 69–80), мон-рях Дзвели-Шуамта (ДВГЭ. 1901. № 6/7. С. 1–8), *Шимогвие* (Там же. № 8. С. 1–6), *Ахтала* (2005), *Зарэма*, *Сапара* и др. Помимо христ. памятников К. тщательно изучал и руины светских строений в Шида-Картли и Квемо-Картли: крепостей, военных сооружений. К. спас ряд эпиграфических памятников, к-рые во время поездок по Картли он тщательно фиксировал и опубликовал с комментариями. В дек. 1911 г. К. написал небольшой очерк «Грузинский кафедрал VI в. в Таврическом Херсонесе» (Сагвтисметквело крбули (Богословский сборник). Тбилиси, 1981. № 12. С. 197–198), посвященный обнаруженным во время археологических раскопок в Херсонесе остаткам христ. церкви, имеющей черты груз. архитектуры. К. лично изучил детали, сфотографировал материалы, ознакомился с письменными источниками и составил план местности. В этом же очерке он при-

вел греч. надпись, найденную на месте раскопок, к-рая подтвердила сообщение груз. летописей о том, что в VIII в. еп. Готский прп. *Иоанн* был хиротонисан в Мцхете.

Особое значение К. придавал изучению источников. Он называл ар-



Г. И. Садзаглишвили,
инспектор Одесской ДС.
Фотография. 1881 г.

хив «правдивым летописцем истории», устами к-рого «глаголет истина, а глазами взирают на нас наши предки». Он проявил себя как кропотливый источниковед: его труды основаны на богатом документальном



Еп. Алавердский Кирион
(Садзаглишвили).
Фотография. 1898 г.

материале, собранном К. в архивах и мон-рях Москвы, С.-Петербурга, Тифлиса, Каменца-Подольска, Киева, Херсона, Орла, Ковно и др. (*Бубулашвили*. 2005. С. 20). В 1902–1903 гг.

в газ. «Иверия» он опубликовал 10 «исторических известий» о различных груз. деятелях (царях Георгии V Блистательном, Баграте III, Баграте IV, царице Тамаре) и событиях груз. истории.

К. принадлежит ряд исследованных обнаруженных им рукописей: в 1891 г. в ж. «Мцкемси» он поместил статью о Метехском Четвероевангелии 1049 г., к-рое было снабжено интересными колофонами (№ 18. С. 9–10), об этом памятнике К. писал также в «Духовном вестнике Грузинского Экзархата» (1892. № 10. С. 13–18). С именем К. связано и обнаружение одного из списков Посланий ап. Павла и т. н. Коридетского Четвероевангелия на греч. языке. Рукопись привлекла внимание зарубежных ученых. Нем. исследователь Г. Берман, работавший в то время в Тифлисе, послал ее проф. К. Грегори в Лейпцигский ун-т. Там она была опубликована в переводе на немецкий язык. Позже при содействии К. рукопись передали на хранение в Церковный музей (в наст. время в НЦРГ) (*Церетели* Г. Коридетская рукопись и ее византийский источник. Тифлис, 1937 (на груз. яз.)). Отдельное сочинение (1916) К. посвятил груз. переводам Лествицы (груз. «Клемакс») прп. Иоанна Лествичника.

К. профессионально интересовался легендами, сказками, народными песнями и т. д. Он организовал группу, куда вошли Г. Диасамидзе, Г. Кипшидзе и Д. Каричашвили; эти ученые ездили по Грузии и собирали фольклорный материал. Большое значение К. придавал изучению груз. музыки и духовных песнопений, он называл музыку «летописцем художественной истории народа, представляющей собой зеркало, в котором отражается жизнь, пройденная народом».

К. стремился сохранить родной язык и называл его «благословенным Богом священным храмом». По его мнению, «право на жизнь и деятельность на поприще истории имеет только тот народ, который постоянно защищает свой язык, нравы и обычай» (ЦГИАГ. Ф. 1458. Д. 77. Л. 4). Во время службы в разных районах Грузии К. собрал богатый лексический материал; в посл. его использовал прав. *Евфимий Такашвили* во 2-м т. сб. «Дзвели Сакартвело» (Древняя Грузия).

Как исследователь церковной истории, К. особо интересовался





Католикос-патриарх всей Грузии
Кирион III (Садзаглишвили).
Фотография. 1917 г.

изучением вопросов истории ГПЦ в XIX в., этому он посвятил монографию «Краткий очерк истории Грузинской Церкви и Экзархата в XIX в.» (1901), к-рая не утратила своей актуальности и по сей день, поскольку остается единственной обобщающей работой этого периода. Вызывают интерес труды К. о значении ГПЦ для Православия, об истории противостояния в Грузии Православия и ислама, о роли груз. монашества в истории ГПЦ, о груз. общинах в св. местах Востока, о присоединении Грузии к России, а также об истории Тифлисской ДС, Горийского ДУ, Осетинской духовной комиссии. Актуальностью выделяются статьи К., посвященные Абхазии. Особо следует отметить сочинения К. об истории армян и об Армянской Апостольской Церкви в Грузии и России.

Наиболее примечательным и известным среди трудов К. является его объемное, изданное на рус. языке соч. «Культурная роль Иверии в истории Руси» (1910), написанное в ссылке. Посредством изучения и сличения рус. и груз. источников автор пришел к заключению, что рус. летописцам были известны груз. источники. Труд имел большой резонанс: акад. А. А. Шахматов и польск. ученый проф. И. Козловский поставили в РАН вопрос о необходимости изучить и исследовать груз. источники и взгляды К. Интересен также труд, посвященный жизни отцов Киево-Печерской лавры (не изд.), в котором К. сравнивал Киево-Печерский патерик с аналогичным произведением, созданным в стенах мон-ря Шиионгвие (ЦГИАГ. Ф. 1458. Д. 17. Л. 9).

К. — автор ряда историко-публицистических статей, написанных в форме диалога и рассчитанных на широкий круг читателей: к их числу относятся очерки, посвященные груз. царям и политическим деятелям Баграту III, Георгию V Блистательному, Липариту Багваши и др. Особого внимания заслуживают составленные К. жизнеописания деятелей и святых ГПЦ — вмиц. Шушаник (1887), св. равноап. *Нины* (Мцкемси. Тифлис, 1888. № 16, 18; 1889. № 1, 4–6), царя св. *Мириана* (Там же. 1889. № 23–24; 1890. № 1–2), прп. *Георгия Святогорца* (Иверия. 1895. № 105. С. 1–2), царицы св. *Тамары* (Там же. № 116. С. 1–2), прп. *Антония Марткопского* (1899), мч. *Або Тбилисского* (1899), царя св. *Давида IV Строителя* (ДВГЭ. 1898. № 5. С. 16–22; Цнобис пурцели. Тифлис, 1899. № 789. С. 2–3; № 790. С. 3; № 791. С. 3–4 (отд. отт.: Тифлис, 1899)), прп. Давида Гареджийского (1901), *Петра Ивера* (Кавказ. 1901. № 280), прп. *Стефана Хирсского* (2001) и др. К. писал о роли иудеев в распространении мессианских идей в Др. Грузии и о перенесении ими в Мцхету *хитона Господня* (Мцкемси. Тифлис, 1888. № 1–3), об одном из гвоздей Креста Христова (Там же. 1892. № 1. С. 13–14; № 3/4. С. 21–22), о *Камне благодати* (1899), о кресте св. *Нины* (1912) и др. Речи, проповеди и поучения К., посвященные церковным праздникам, публиковались в газетах «Цнобис пурцели» (1898), «Иверия» (1904), в ж. «Светицховели» (1917, 1918), в Богословском сборнике (ГПЦ) (1985), в ж. «Джвари вазиса» (1988), в ж. «Сахалхо ганатлеба» (Народное образование) (1989), в «Сахалхо газети» (Народная газета) (1998), в ж. «Сапатриаркос уцкебани» (Вестник Патриархии) (2009) и др.

Отдельного внимания заслуживает рецензия К. на сочинение Тамарашвили «История католичества среди грузин» (Тифлис, 1902), получившая восторженные отклики грузинской общественности. Критически рассмотрев исследование и отметив уникальность обнаруженных автором документальных материалов, значительным образом обогативших грузинскую историографию, К. не поддержал некоторых выводов, сделанных автором, в частности о том, что после схизмы (в 1054) ГПЦ не отделилась от Римско-католической Церкви. Для подтверж-

дения своего мнения Тамарашвили цитировал несколько грузинских источников XIII–XIV вв., в которых ГПЦ упоминалась вслед за Римско-католической Церковью. К. трактовал эти сведения как отражение ситуации до раскола Церквей.

К. активно сотрудничал с иностранными учеными. Итал. ученый свящ. Аурелиано Пальмеро, используя исторические источники и памятники груз. лит-ры, к-рыми снабжал его К., издал ряд исследований по истории ГПЦ в итал. ж. «Виссарин».



Католикос-патриарх всей Грузии
Кирион III (Садзаглишвили).
Фотография. 1917–1918 гг.

При содействии К. он также намеревался работать над груз. переводом Библии.

Во 2-й пол. XX — нач. XXI в. интерес к научным трудам К. значительно возрос, его сочинения публиковались в периодических изданиях «Джвари вазиса», в Богословском сборнике (ГПЦ), «Литератури дзиебани», «Сапатриаркос уцкебани», «Историули мемквидребана» (Исторические исследования), «Калмасоба», «Артануджи», «Сахалхо газети», «Сахалхо ганатлеба» и др. Среди неопубликованных сочинений К. заслуживает внимания монография, посвященная архиеп. Астраханскому и Кавказскому *Гаю* (Такаову), в основе к-рой лежат материалы из российских архивов; исследование о храме Пресв. Богородицы в Вале.

Соч.: Осетинские легенды // Мцкемси (Пастыр). Тифлис, 1885. № 21. С. 10–12 (на груз. яз.); К вопросу о груз. церк. историографии // Там же: Приб. к груз. изд. Тифлис, 1886. № 20, 21; 1887. № 2; Характер Грузинской (Иверской) Церкви и ее значение для Православия // Там же. 1886. № 3; Краткий очерк груз. церк. истории // Там же 1887. № 9–11;



Трагедия-мистерия «Шушаника» из истории Грузии и Армении VI в.: Крит. эскиз // Кавк. обозр. Тифлис, 1887. № 21; Исторический очерк Оконской чудотворной иконы Божией Матери // Мцкемси: Приб. к груз. изд. 1890. № 12–15; Древнегруз. храмы и их ист. значение // Там же. 1891. № 19; Перевод священно-богослужбных книг на груз. язык и значение его для Церкви Грузинской // Там же. 1892. № 2–4; Двенадцативековая религиозная борьба правосл. Грузии с исламом // ДВГЭ. 1893. № 10. С. 17–23; № 11. С. 21–23; № 12. С. 2–10; № 19. С. 13–17; № 22. С. 8–14; № 23. С. 21–24 (отд. отт.: Тифлис, 1899); О груз. пении // Новое обозр. Тифлис, 1894. № 3601; Последний эпизод из вековой борьбы правосл. Грузии с мусульманами-шиитами // Мцкемси: Приб. к груз. изд. 1895. № 23–24; 1896. № 1–6; Речь о заслугах груз. монашества и мон-рей для Церкви и общества // ДВГЭ. 1895. № 12. С. 15–23; № 13. С. 44–21 (отд. отт.: Тифлис, 1899); Обзорение Карталинских церквей Высокопреосвященнейшим Владимиром, экзархом Грузии, с ист.-археол. замечаниями // Там же. 1897. № 12. С. 12–19; № 13. С. 18–26; № 15. С. 8–12; № 16. С. 23–26; № 17. С. 14–22; № 18. С. 14–23; Святой Або, мученик Тифлиский. Тифлис, 1899, 1998 (на рус. и груз. языках); Жизнь и подвиги св. Антония Столпника, чудотворца Марткопского. Тифлис, 1899, 1998 (на рус. и груз. языках); Св. Давид III Возобновитель, царь Грузии (1089–1125). Тифлис, 1899, 1998 (на рус. и груз. языках); Повествование о чудотворном благодатном камне Давидо-Гареджийской пустыни. Тифлис, 1899; Назревший вопрос: Ко дню 100-летия присоединения Грузии к России, 1801–1901 г. Тифлис, 1900; Давид Гараджели и его лавра. Тифлис, 1901; Краткий очерк истории Грузинской Церкви и Экзархата за XIX ст. Тифлис, 1901; Церковно-полит. сношения Грузии с единоверной Россией // ДВГЭ. 1901. № 17/18. С. 11–26; Ананурская Атечга // Весь Кавказ. Тифлис, 1903. № 1. Ч. 2. Отд. 2. С. 62–64; Колонизация армян в юго-зап. России. Каменец-Подольск, 1903; Народные обычаи и их значение: По поводу вопроса о деканозах // Весь Кавказ. Тифлис, 1903. № 1. Ч. 2. Отд. 3. С. 38–50; Новый вариант творения А. С. Грибоедова // Там же. С. 5–7; Состояние христианства в Абхазии в первой четверти XIX столетия и попытка организации в ней миссионерского дела в 1831–1834 г. // Там же. Отд. 2. С. 58–61; Характерная система и ее влияние на церковно-поземельные отношения в древней Грузии // Там же. Отд. 6. С. 7–15; Замечательная Карловацкая плащаница 1756 г. // Херсонские Ев. 1904. № 10. Приб. С. 277–282; Армяно-татарское столкновение перед судом истории. СПб., 1905; Иверийцы как пилигримы и основатели обителей в святых местах Востока. Тифлис, 1905 (То же // История Грузинской Церкви XX–XXI вв. Тбилиси, 2008. Т. 2. С. 249–254); Казбегский миссионер, иером. кн. Виссарион Павленишвили. СПб., 1905; О паломничестве грузин в святые места // Кавк. край. 1905. № 12; Церк.-ист. очерк основания в Херсоне викариатства и его жизнедеятельность: По поводу его 50-летия, 1853–1903 г. Од., 1905; Абхазия: Церковно-ист. эскиз. СПб., 1906 (То же // Гамахария Д. Святой священномученик Кирион II (Садзаглишвили) и Абхазия. Тбилиси, 2006. С. 423–428); Принятие арм. архиеп. Миною православия в 1740 г. // Отголоски. Тифлис, 1906. № 12; Четыре доклада в пользу Груз. Церк.

автокефалии // Журналы и протоколы заседаний Предсоборного Присутствия. СПб., 1907. Т. 3. С. 43–58; Культурная роль Иверии в истории Руси. Тифлис, 1910. Тбилиси, 2010; Крест св. Нины в связи с вопросом о значении креста в древности. Х., 1912. (Крест в мире языческим и христианским; 1); Материалы для груз. словаря // Такашвили. Древняя Грузия. 1913. Т. 2. Ч. 3. С. 1–27; Материалы для истории Армяно-Григорянской Церкви в России // Закавказская речь. 1914. № 17; Грузинские фемы в Византии: Халдия и Иверия. Полоцк, 1916; Клемас св. Иоанна на груз. языке: Крит. обзор. Полоцк, 1916; Обилие церк. древностей в России и настоятельная необходимость открытия кафедр археологии в семинариях // Он же. Санакарские этюды. Витебск, 1916; Страдная эпоха (XVIII в.) рус. монашества и его поборник Федор Ушаков // Там же; Преподобный Стефан и основанный им Хирсский мон-рь / Сост., пер. на рус. яз.: М. Чабашвили. Тбилиси, 1998, 2001 (на груз. и рус. языках); Об автокефалии Груз. Апостольской Православной Церкви: По арх. мат-лам 1906 г. / Сост.: Л. Хундадзе, Т. Гогочашвили. Тбилиси, 2005 (на груз. яз.); О христианской, свободной, независимой Грузии / Сост.: Л. Хундадзе, И. Абуладзе. Тбилиси, 2005 (на груз. яз.); Ахтальский мон-рь [Ахтальский во имя Успения Пресв. Богородицы мон-рь и окружающие его святыни] / Сост.: Э. Бубулашвили, З. Схиртладзе. Тбилиси, 2005; Письма, статьи / Сост.: Н. Букиа, Н. Мегрелаури. Тбилиси, 2006 (на груз. яз.); Католикос-патриархи всей Грузии в 1917–1927 гг.: Письма / Сост., предисл.: Л. Гигинеишвили. Тбилиси, 2010 (на груз. яз.); Ист.: Натроев А. Наречение и посвящение во еп. Алавердского настоятеля Квабачевского мон-ря // ДВГЭ. 1898. № 17. С. 7–14; он же. Биографические сведения о Преосвященном Кирионе, еп. Алавердском // Там же. С. 14–18; Дурново Н. Судьбы Грузинской Церкви: По вопросу о груз. церк. автокефалии. М., 1907; Кляшвили Д. На дороге моей жизни. Тбилиси, 1968 (на груз. яз.); Лит.: История Груз. иерархии с присовокуплением обращения в христианство Осетии и др. горских народов, по 1-е января 1825 г. М., 1826. С. 85; Джанашивили М. Его Святейшество Кирион, Блаженнейший и Светлейший католикос-патриарх всей Грузии. Тифлис, 1917 (на груз. яз.); Келенджеридзе М. Правда об автокефалии Грузинской Церкви. Кустанай, 1918 (на груз. яз.); Абрамишвили Э. Частный архивный фонд Кириона: Обзор // Мравалтави (Многоглав). Тбилиси, 1971. Вып. 1. С. 356–380 (на груз. яз.); Вадосанидзе С. Кирион II, Святейший и Блаженнейший католикос-патриарх всей Грузии (1917–1918). Озургети, 1994 (на груз. яз.); Бубулашвили Э. Восстановление автокефалии Грузинской Церкви и декларация независимости Грузии // Христианство в Грузии: Сб. Тбилиси, 2000. С. 40–62 (на груз. яз.); он же. Введение // Ахтальский мон-рь / Сост.: Э. Бубулашвили, З. Схиртладзе. Тбилиси, 2005. С. 5–30; Вадосанидзе С., Анания (Джапаридзе), еп. Грузинская Православная Автокефальная Церковь, 1917–1952. Тбилиси, 2001 (на груз. яз.); Кокрашвили Х. Национально-общественное и ист. мнение о католикосе-патриархе всей Грузии Кирионе II: Дис. Тбилиси, 2001 (на груз. яз.); Гамахария Д. Святой священномученик Кирион II (Садзаглишвили) и Абхазия. Тбилиси, 2006 (на груз. яз.); он же. Неизвестные документы сцмч. Кириона II

по материалам Тбилисской охранки // Центр истории и археологии Горийского ун-та: Сб. трудов. Тбилиси, 2011. № 2. С. 12–26 (на груз. яз.); Хижий М. Л. Православие и идеология правого радикализма в нач. XX ст. в России: Дис. СПб., 2006; Кикнадзе В. Жизнь и деятельность католикоса-патриарха Кириона II // Он же. Проблематика народа и человека в трудах груз. религ. деятелей XIX в. Тбилиси, 2009. С. 69–161 (на груз. яз.); Мельникова И. Е. К истории восстановления автокефалии Грузинской Церкви 12 марта 1917 г. // ЕЖБК. 2009. Т. 1. С. 398–404; она же. Некоторые малоизвестные обстоятельства из жизнеописания еп. Кириона (Садзаглишвили) // Там же. 2010. Т. 1. С. 415–417; она же. Некоторые сведения о начале духовного служения Католикоса-Патриарха Кириона (Садзаглишвили) // Там же. 2012. Т. 1. С. 58–65; Бурдули Г. Еп. Кирион в Отчетах заседаний Предсоборного присутствия Русской Церкви, 1906 г. Тбилиси, 2010 (на груз. яз.); Алибегашвили К. Святейший и Блаженнейший католикос-патриарх всей Грузии Кирион II: Библиография. Тбилиси, 2011 (на груз. яз.); Мельникова И. Е., Олевская В. В. Из истории пребывания еп. Кириона (Садзаглишвили) на локо в период 1908–1910 гг. // Вестн. ПСТГУ. Сер. 2: История. История РПЦ. 2011. Вып. 6(43). С. 50–57; Тигинашвили Г. Святейший и Блаженнейший Кирион II и груз. общество. Тбилиси, 2011 (на груз. яз.).

Н. Т.-М.

КИРИОН, ВАССИАН, АГАФОН И МОИСЕЙ (нач. III в.?), мученики Александрийские (пам. зап. 14 февр.).

Свящ. К., чтец В., изгнатель бесов А. и М., преданные сожжению за исповедание христ. веры, упомянуты в Римском Мартирологе в одной из многочисленных групп Александрийских мучеников. Это же сказание есть под тем же числом в Мартирологе блж. Иеронима с той разницей, что В. без упоминания о служении чтеца назван Вассионом. Большая группа Александрийских мучеников упомянута в Мученичестве Павла (пам. зап. 18 янв.) (ВНЛ, N 6584); их имена весьма похожи на имена тех мучеников, которые приведены под 14 февр. вместе с К., В., А. и М. Так, в Мученичестве Павла указаны мученики Вастан (В.?), Орион (К.?) и др. Вероятно, и составитель Римского Мартиролога, и составитель Мученичества Павла имели в качестве источника несохранившиеся мученичества с перечислением большого количества имен пострадавших в Александрии христиан. В каком из дошедших до нас сказаний имена более достоверны, определить трудно.

Ист.: ActaSS. Febr. Vol. 2. Col. 750–751; MartRom. P. 62–63; MartHieron. P. 92–96. Лит.: Delehaye H. Les Martyrs d'Égypt // AnBoll. 1922. Vol. 40. P. 48–51; Lucchesi G. Cigione, Bassiano, Agatone e Mosè // BiblSS. Vol. 3. Col. 1341–1342.



Библиографические источники (периодические и продолжающиеся издания, энциклопедии и справочники, обзорные монографии, публикации памятников и т. п.)^{*}

ААЭ	Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археографическою экспедициею АН. СПб., 1836. 4 т.	БСб	Богословский сборник / ПСТБИ. М., 1997–2005. № 1–13
АДСВ	Античная древность и средние века. Свердловск; Екатеринбург, 1960–[2011]. Вып. 1–[40]	БТ	Богословские труды. М., 1960–[2013]. Сб. 1–[45]
АЕ	Археографический ежегодник [за 1957–2010]. М., 1957–[2013]	<i>Бухарев И.</i> Иконы	<i>Бухарев И.</i> Чудотворные иконы Пресвятой Богородицы. М., 1901, 2002 ^п
АИ	Акты исторические, собранные и изданные Археографическою комиссиею. СПб., 1841–1842. 5 т.	ВВ	Византийский временник. СПб.; Пг.; Л., 1894–1928. 25 т.; М., 1947–[2013]. Т. 1(26)–[72(97)]
АиО	Альфа и омега: УЗ Общества для распространения Свящ. Писания в России. М., 1994–.	ВЕ	Вестник Европы. Пг., 1866–1918
Акты свт. Тихона	Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея Руси, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти, 1917–1943 / Сост.: М. Е. Губонин. М., 1994	<i>Верюжский.</i> Вологодские святые	<i>Верюжский И., свящ.</i> Исторические сказания о жизни святых, подвизавшихся в Вологодской епархии. Вологда, 1880. М., 1994 ^р
<i>Амфилохий.</i> Кондакарий	<i>Амфилохий (Сергиевский), архим.</i> Кондакарий в греческом подлиннике XII–XIII в. М., 1879	Вестн. РХД	Вестник Русского христианского движения. П., 1974–. (1925–1974 – см. ВРСХД)
<i>Антонова, Мнева.</i> Каталог	<i>Антонова В. И., Мнева Н. Е.</i> Каталог древнерусской живописи XIV – нач. XVII в.: Опыт ист.-худож. классификации. М., 1963. 2 т.	ВИ	Вопросы истории. М., 1945–.
АРГ, 1505–1526	Акты Русского государства, 1505–1526 / РАН. Ин-т рос. истории и др.; изд. подгот.: С. Б. Веселовский и др. М., 1975	ВиР	Вера и разум. Х., 1884–1917
АрхПр	Археографски прилози. Београд, 1979–.	ВКТСМ	Вкладная книга Троице-Сергиева монастыря. М., 1987
АрхЮЗР	Архив Юго-Западной России, издаваемый Временною комиссиею для разбора древних актов. К., 1859–1911. 8 ч. в 35 т.	<i>Владимир (Филантропов).</i> Описание	<i>Владимир (Филантропов), архим.</i> Систематическое описание рукописей Московской Синодальной (Патриаршей) библиотеки. М., 1894. Ч. 1: Рукописи греческие
АССЕМ	Акты Суздальского Спасо-Евфимьева монастыря, 1506–1608 гг. / РГАДА. М., 1998. (Акты рус. мон-рей)	ВМУ: Ист.	Вестник Московского университета. Сер.: история. М., 1960–.
АСЭИ	Акты социально-экономической истории Северо-Восточной Руси кон. XIV – нач. XVI в. / Отв. ред.: Б. Д. Греков. М., 1952–1964. 3 т.	ВМУ: Филос.	Вестник Московского университета. Сер.: философия. М., 1966–.
АФЗХ	Акты феодального землевладения и хозяйства, XIV–XVI вв. / Подгот.: Л. В. Черепнин. М., 1951–1961. 6 вып.	ВМЧ	Великие Минеи-Чети, собранные Всероссийским митрополитом Макарием / Изд. Археогр. комиссиею. СПб.; М.; Freiburg, 1868–1916, 1997–1998. (Памятники славяно-рус. письменности)
АЮБДР	Акты, относящиеся до юридического быта Древней России / Ред.: Н. Калачов. СПб., 1857. Т. 1; 1864. Т. 2; 1884. Т. 3		Сентябрь, дни 1–13. СПб., 1868; Сентябрь, дни 14–24. СПб., 1869; Сентябрь, дни 25–30. СПб., 1883; Октябрь, дни 1–3. СПб., 1870; Октябрь, дни 4–18. СПб., 1874; Октябрь, дни 19–31. СПб., 1880; Ноябрь, дни 1–12. СПб., 1897; Ноябрь, дни 13–15. СПб., 1899; Ноябрь, день 16. М., 1910; Ноябрь, дни 16–17. М., 1911; Ноябрь, дни 18–22. М., 1914; Ноябрь, дни 23–25. М., 1916 (1917); Декабрь, дни 1–5. М., 1901; Декабрь, дни 6–17. М., 1904; Декабрь, дни 18–23. М., 1907; Декабрь, день 24. М., 1910; Декабрь, дни 25–31. М., 1912; Декабрь, день 31. М., 1914. (Вып. 14, тетр. 1 не до конца); Январь, дни 1–6. М., 1910; Январь, дни 6–11. М., 1914; Март, дни 1–11. Freiburg, 1997; Март, дни 12–25. Freiburg, 1998; Апрель, дни 1–8. М., 1910; Апрель, дни 8–21. М., 1912; Апрель, дни 22–30. М., 1916
<i>Барсуков.</i> Источники агиографии	<i>Барсуков Н. П.</i> Источники русской агиографии. СПб., 1882. Лрз., 1970 ^р	<i>Вургафт, Ушаков.</i> Старообрядчество	<i>Вургафт С. Г., Ушаков И. А.</i> Старообрядчество: Лица, предметы, события и символы: Опыт энцикл. словаря. М., 1996
БВ	Богословский вестник. Серг. П., 1892–1918, 1993–.	ВФ	Вопросы философии. М., 1947–.
БЛДР	Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1997–[2013]. Т. 1–[17]	ВЦИ	Вестник церковной истории / ЦНЦ «ПЭ». М., 2006–.
Богоматерь Владимирская: Сб.	Богоматерь Владимирская: Сб. мат-лов: Кат. выст. / ГТГ, ГММК. М., 1995	<i>Габидзашвили.</i> Переводные памятники	<i>Габидзашвили Э.</i> Переводные памятники древнегрузинской литературы: Библиогр. справ. Тбилиси, 2004–[2012]. Т. 1–[6] (на груз. яз.). 2004. Т.: Агиография; 2006. Т. 2: Аскетика и мистика; 2009. Т. 3: Гомилетика; 2009. Т. 4: Библиология. Экзегетика. Апокрифы; 2011.
<i>Болотов.</i> Лекции	<i>Болотов В. В.</i> Лекции по истории Древней Церкви / Посмертн. изд. под ред. проф. А. Бриллиантова. СПб., 1907–1917. М., 1994 ^р . Т. 1: Введение в церковную историю; Т. 2: История Церкви в период до Константина Великого; Т. 3: История Церкви в период Вселенских Соборов. [Ч.] 1: Церковь и государство; [Ч.] 2: Церковный строй; Т. 4: История Церкви в период Вселенских Соборов. [Ч.] 3: История богословской мысли		
<i>Большаков.</i> Подлинник иконописный	Подлинник иконописный / Изд.: С. Т. Большаков; ред.: А. И. Успенский. М., 1903, 1998 ^р		

^{*} Надстрочные знаки после цифры в выходных данных означают: ², ⁶ – номер издания; ^п – переиздание (без номера, перенабор); ^р – репринт. В сведениях об изданиях, продолжающих выходить, ставится – после даты начала издания. Полные версии данных таблиц см. в т. 5, 10, 15, 25, 30; аббревиатуры учреждений – в т. 30; рукописные фонды – в т. 32.

Словарь ГПЦ	Т. 5: Литургика. Гимнография; 2012. Т. 6: Каноника. Догматика. Полемика Энциклопедический словарь Грузинской Православной Церкви / Сост.: Э. Габидзашвили, М. Мамацшвили, А. Гамбашидзе. Тбилиси, 2007 (на груз. яз.)	ЕжБК	Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета: Мат.-лы. М., 1996–.
ГДА	Годишник на Духовната Академия св. Климент Охридски. София, 1951–1990. Год. 1(27)–30(56)	Ерминия ДФ	Ерминия, или Наставление в живописном искусстве, составленное иеромонахом и живописцем Дионисием Фурноаграфитом, 1701–1733 / Пер.: еп. Порфирий [Успенский] // ТКДА. 1867. № 7; 1868. № 2, 3, 6, 12. Отд. отт.: К., 1868. М., 1993 ^р
ГДРЛ	Герменевтика древнерусской литературы: Сб. ст. / ИМЛИ. М., 1989–[2010]. Сб. 1–[14]	ЖЗЛ	Жизнь замечательных людей: Сер. М., 1933–.
ГлСПЦ	Гласник Православне Цркве у Краљевини Србији. Београд, 1900–1914; Гласник: Служебни лист Српске правосл. патријаршије. 1920–1939; Гласник: Служебни лист Српске правосл. цркве. 1939–.	ЖМП	Журнал Московской Патриархии. М., 1931–1935, 1943–.
<i>Голубинский.</i>	<i>Голубинский Е. Е.</i>	ЖПодв	Жизнеописания отечественных подвижников благочестия XVIII и XIX веков. М., 1906–1912, 1994–2000 ^р . 14 т.
История РЦ	История Русской Церкви. М., 1900–1911. 2 т.; 1997–1998 ^р . 4 т.	ЖСв	Жития святых, на русском языке изложенные по руководству Четьих Миней свт. Димитрия Ростовского: С доп., объяснит. примеч. и изобр. святых. Сент.–авг. М., 1903–1911 ² . Кн. доп. 1–2: Жития русских святых. Сент.–дек. М., 1908. Янв.–апр. М., 1916, 1991–1994 ^р . 12 кн., 2 кн. доп.
Канонизация святых	История канонизации святых в Русской Церкви. М., 1903 ² , 1998 ^р	За Христа пострадавшие	За Христа пострадавшие: Гонения на Русскую Православную Церковь, 1917–1956. М., 1997–. Кн. 1–.
<i>Горский, Невоструев.</i>	<i>Горский А. В., прот., Невоструев К. И.</i> Описание славянских рукописей Московской Синодальной б-ки. М., 1855–1917. 3 отд. в 6 т.	<i>Зверинский</i>	<i>Зверинский В. В.</i> Материалы для историко-топографического исследования о православных монастырях в Российской империи: С библиогр. указ. СПб., 1890–1897. 3 т.; 2005 ^р
Описание	Гласник Српског Ученог друштва. Београд, 1847–1892. 25 т.	ЗИАН	Записки Имп. Академии наук. СПб., 1862–1895
ГСУД	Государственная Третьяковская галерея: Кат. собр. М., 1995. Т. 1: Древнерусское искусство X – нач. XV в. / Ред.: Я. В. Брук	ЗИНУ	Записки Имп. Новороссийского ун-та. Од., 1867–1913. 113 т.
ГТГ: Кат. собр.	Духовная беседа. СПб., 1858–1876	ЗЛУ	Зборник Матице Српске за ликовне уметности. Нови Сад, 1965–. Кн. 1–.
ДБ	Духовный вестник Грузинского Экзархата. Тифлис, 1891–1906	ЗРВИ	Зборник радова Византолошког ин-та. Београд, 1952–.
ДВГЭ	Деяния Вселенских Соборов: В 4 т. Каз., 1908–1912. СПб., 1996–1997 ^р	ИАИ	Известия на Археологическия ин-т. София, 1927–.
ДВС	Древнейшие государства Восточной Европы: [Ежег.]. М., 1991–. (до 1990 – ДГСССР)	ИБ ОВЦС МП	Информационный бюллетень Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата. М., 1968–.
ДГВЕ	Духовные и договорные грамоты великих и удельных князей XIV–XVI вв. / Подгот.: Л. В. Черепнин. М., 1950	ИЗ	Исторические записки. М., 1937–.
ДДГ	<i>Денисов Л. И.</i> Православные монастыри Российской империи: полный список всех 1105 ныне действующих в 75 губерниях и областях России. М., 1908	ИзвОЛЯ	Известия АН СССР. Отд. лит-ры и языка. М., 1940–1991 (с 1992 – Известия АН: [Журнал РАН], сер.: лит-ра и яз.)
<i>Денисов</i>	Духовна культура. София, 1920/1921–.	ИИАН	Известия Имп. Академии наук. СПб., 1894–1917
ДК	<i>Дмитриевский А. А.</i> Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока. Т. 1: Тълкѣ. К., 1895; Т. 2: Вѣхѣлѣ. 1901; Т. 3: Тълкѣ. П., 1917	ИИБИ	Известия на Ин-та за българска история. София, 1951–[1957]. Кн. 1–[7] (далее: ИИИ)
<i>Дмитриевский.</i>	Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. Серг. П., 1993 ^р	ИИИ	Известия на Института за история. София, 1960–.
Описание	Древняя российская вивлиофика. СПб., 1773–1775. 10 ч.; 1788–1791 ² . 20 ч.; переизд.: Мышкин, 1894–1906. Т. 1–5. Продолж.: СПб., 1786–1801; переизд.: Мышкин, 1894–1906. Т. 6–7	ИКРЗ	История и культура Ростовской земли. Ростов, 1991–[2009]
Достопамятные сказания	Древняя Русь: Вопр. медиэвистики / РАЕН. М., 2000–.	<i>Иоанн (Снычѣв).</i>	<i>Иоанн (Снычѣв), архиеп.</i> Церковные расколы в Русской Церкви 20-х и 30-х гг. XX ст. – григорианский, ярославский, носифлянский, викторианский и другие, их особенности и история. Сортавала, 1993
ДРВ	Древнерусское искусство: Сб. М.; СПб., 1963–[2012]	Церк. расколы	Известия Императорской Академии наук по Отделению русского языка и словесности. СПб., 1852–1863. 14 т.; Известия Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. СПб.; Пг., 1896–1916. 21 т.; Известия Отделения русского языка и словесности Российской Академии наук. Пг.; Л., 1917–1927. Т. 22–32; Известия по русскому языку и словесности. Л., 1928–1930. Т. 1–3
ДРВМ	Духовные светочи России: Портреты, иконы, автографы выдающихся деятелей РПЦ кон. XVII – нач. XX в. / ЦМиАР, МДАиС, Фонд «Отечество». М., 1999	ИОРИЯС	<i>Иосиф (Левитский), архим.</i> Подробное оглавление Великих Четьих-Миней Всероссийского митр. Макария, хранящихся в Московской Патриаршей библиотеке. М., 1892
ДРИ	Душеполезное чтение. М., 1860–1917		
Духовные светочи России	<i>Евгений (Болховитинов), митр.</i> Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина Греко-Российской Церкви. СПб., 1827. М., 1995 ^р		
ДЧ	<i>Евсеева Л. М.</i> Афонская книга образцов XV в.: О методе работы и моделях средневекового художника. М., 1998		
<i>Евгений.</i> Словарь			
<i>Евсеева.</i> Афонская книга			

ИП	Исторически преглед. София, 1945–1967	<i>Макарий</i> . История РЦ	<i>Макарий (Булгаков)</i> , митр. История Русской Церкви. СПб., 1864–1886. 12 т. М., 1994–1998 ^р . 7 кн.
ИРИ	История российской иерархии / Сост.: архим. Амвросий (Орнатский). СПб., 1807–1815. 6 т. в 7 кн.	<i>Мануил</i> . Русские иерархи, 992–1892	<i>Мануил (Лемешевский)</i> , митр. Русские православные иерархи, 992–1892 / Науч. ред.: Г. Г. Гуличкина. М., 2002–2004. 3 т. Т. 1: Аарон (Еропкин) – Иоаким, еп. Туровский. 2002; Т. 2: Иоанн (Авалиани) – Симеон, еп. Туровский. 2003; Т. 3: Симон (Лагов) – Ювеналий (Карюков). 2004
ИФЖ	Ratna-Banasirakan Handes – Историко-филологический журнал АН Армянской ССР. Ереван, 1958–.	Русские иерархи, 1893–1965	Русские православные иерархи периода с 1893 по 1965 г. Erlangen, 1979–1988. 6 т.
ИХМ	Искусство христианского мира: Сб. ст. / ПСТБИ. М., 1997–[2012]. Вып. 1–[12]	<i>Маркелов</i> . Святые Др. Руси	<i>Маркелов Г. В.</i> Святые Древней Руси. СПб., 1998. Т. 1: Святые Древней Руси в прорисках и переводах с икон XV–XIX вв.: Атлас; Т. 2: Свод описаний; [Т. 3]: Прориси и переводы с икон из собрания Пушкинского Дома
<i>Кекелидзе</i> . Литургические груз. памятники	<i>Кекелидзе К. С.</i> , прот. Литургические грузинские памятники в отечественных книгохранилищах и их научное значение. Тифлис, 1908	<i>Мижовић</i> . Менолог	<i>Мижовић П.</i> Менолог: Историјско-уметничка истраживања. Београд, 1973
<i>Ключевский</i> . Древнерусские жития	<i>Ключевский В. О.</i> Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871, 1988 ^р	Миня (МП)	[Миня Службная («месячная»):] Миня: [В 12 т.]. М.: Моск. Патриархия, 1978–1989. Т. 1: Сентябрь. 1978; Т. 2: Октябрь. 1980; Т. 3: Ч. 1: Ноябрь. 1980; Ч. 2: Ноябрь. 1981; Т. 4: Ч. 1: Декабрь. 1982; Ч. 2: Декабрь. 1982; Т. 5: Ч. 1: Январь. 1983; Ч. 2: Январь. 1983; Т. 6: Февраль. 1981; Т. 7: Ч. 1: Март. 1984; Ч. 2: Март. 1984; Т. 8: Ч. 1: Апрель. 1985; Ч. 2: Апрель. 1985; Т. 9: Ч. 1: Май. 1987; Ч. 2: Май. 1987; Ч. 3: Май. 1987; Т. 10: Ч. 1: Июнь. 1986; Ч. 2: Июнь. 1986; Т. 11: Ч. 1: Июль. 1988; Ч. 2: Июль. 1988; Ч. 3: Июль. 1988; Т. 12: Ч. 1: Август. 1989; Ч. 2: Август. 1989; Ч. 3: Август. 1989. Гражд. шрифт
КМЕ	Кирило-Методиевска енциклопедия / Гл. ред.: П. Динев. София, 1985–2003. 4 т.	<i>Миркович</i> . Типикон	Типик архиеп. Никодима. Кн. 2 / Српско-словенски текст разрешио Ј. Мирковић. Београд, 2007
КМС	Кирило-Методиевски студии. София, 1984–.	<i>Муравьев</i> . ЖСВРЦ	<i>Муравьев А. Н.</i> Жития святых российской Церкви, также иверских и славянских и местно чтимых подвижников благочестия. СПб., 1855–1858, 1859–1867 [?] . 12 вып.
Книга Паломник	Книга Паломник: Сказание мест святых во Цареграде <i>Антония</i> , архиеп. Новгородского, в 1200 г. // ППС. 1899. Т. 17. Вып. 3. (Вып. 51)	МЦВ	Московский церковный вестник. М., 1989–.
Книга правил	Книга правил святых апостол, святых Соборов Вселенских и Поместных и святых Отец. М., 1892, 1993 ^р (на ц.-слав. яз.)	НИС	Новгородский исторический сборник / ГАИМК. Л., 1936–1961. Вып. 1–10; 1981–[2013]. Вып. 1(11)–[13(23)]
<i>Кочетков</i> . Словарь иконописцев	Словарь русских иконописцев XI–XVII вв. / Ред.-сост.: И. А. Кочетков. М., 2003, 2009 [?]	НПЛ	Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов / Ред., предисл.: А. Н. Насонов. М.; Л., 1950, 2000 ^р
КСИА	Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях Института археологии АН СССР. М., 1960–1969. Т. 81–120; Краткие сообщения / Ин-т археологии АН СССР. 1970–. Т. 121–.	ОДДС	Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего правительствующего Синода. СПб., 1868–1915. 22 т.
<i>Кулаковский</i> . История	<i>Кулаковский Ю. А.</i> История Византии. СПб., 1996 [?] . 3 т.	Описание о российских святых	Книга, глаголемая Описание о российских святых / Публ. и доп.: М. В. Толстой. М., 1887, 1995 ^р
КЦ	Картлис Цховреба / Ред.: С. Г. Каухчишвили. Тбилиси, 1955. Т. 1; 1959. Т. 2; 1975. Т. 4 (на груз. яз.)	<i>Павел Алептский</i> . Путешествие	<i>Павел Алептский</i> , архидиак. Путешествие Антиохийского Патр. Макария в Россию в пол. XVII в., описанное его сыном / Пер. с араб.: Г. Муркос // ЧОИДР. 1896. Вып. 1; 1897. Вып. 2; 1898. Вып. 3–4; 1900. Вып. 5; То же. М., 2005
КЦДР	Книжные центры Древней Руси. Л., 1991. [Вып.]: Иосифо-Волоколамский монастырь как центр книжности; СПб., 1991. [Вып.]: XI–XVI вв.: Разные аспекты исследования; 1994. [Вып.]: XVII в.; 2001. [Вып.]: Севернорусские монастыри; [Вып.]: Соловецкий монастырь; 2004. [Вып.]: Книжники и рукописи Соловецкого монастыря; 2008. [Вып.]: Кирилло-Белозерский монастырь; 2010. [Вып.]: Книжное наследие Соловецкого монастыря; 2014. [Вып.]: Книжники и рукописи Кирилло-Белозерского монастыря	ПБЭ	Православная богословская энциклопедия, или Богословский энциклопедический словарь / Ред.: А. П. Лопухин, Н. Н. Глубоковский. СПб., 1900–1911. Т. 1–12: А–Константинополь
<i>Левитин, Шавров</i> . Очерки смуты	<i>Краснов-Левитин А., Шавров В.</i> Очерки по истории русской церковной смуты. Zollikon, 1978. М., 1996 ^р	ПВЛ	Повесть временных лет. М.; Л., 1950. Ч. 1: Текст и перевод / Подгот. текста, пер.: Д. С. Лихачёв, Б. А. Романов; Ч. 2: Прил. СПб., 1996 [?] . М., 1997 [?]
Ленингр. мартиролог	Ленинградский мартиролог, 1937–1938: Кн. памяти жертв полит. репрессий. СПб., 1995–[2010]. Т. 1: Авг.–сент. 1937 г. 1995; Т. 2: Окт. 1937 г. 1996; Т. 3: Нояб. 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; Т. 9: Март–апр. 1938 г. 2008; Т. 10: Май–сент. 1938 г. 2009; Т. 11: 1938 г. 2010	ППП	Памятники грузинского права: Тексты / Сост. и ред.: И. Долидзе; АН Груз. ССР. Тбилиси, 1963. Т. 1: Сб. судебников Вахтаган VI; 1965. Т. 2: Светские законодательные памятники
<i>Леонид (Кавелин)</i> . Св. Русь	<i>Леонид (Кавелин)</i> , архим. Святая Русь, или Сведения о всех подвижниках благочестия на Руси / ОЛДП. СПб., 1891		
Летописи Тихонравова	Летописи русской литературы и древности, издаваемые Н. Тихонравовым. М., 1859–1863. Т. 1–5		
<i>Лопарёв</i> . Каталог алекс. патриархов	<i>Лопарёв Хр.</i> [Каталог патриархов Александрийской Церкви] // <i>Порфирий (Успенский)</i> , еп. Александрийская Патриархия: Сб. мат-лов, исслед. и записок. СПб., 1898. Т. 1. С. I–СХХVII		
МАК	Материалы по археологии Кавказа. М., 1888–1914. 14 вып.		

	(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.)		
ПДГАЛ	Памятники древнегрузинской агиографической литературы / Сост.: И. Абуладзе (Т. 1–3), Э. Габидзашвили (Т. 4–6). Тбилиси, 1963. Т. 1; 1967. Т. 2; 1971. Т. 3; 1968. Т. 4; 1989. Т. 5; 1980. Т. 6 (на груз. яз.)		
ПДП; ПДПИ	Памятники древней письменности [и искусства]. СПб., 1878–1925. 190 вып.		
ПДРКП	Памятники древнерусского канонического права / Ред.: А. С. Павлов. СПб., 1908 ² . Ч. 1: Памятники XI–XV вв. (РИБ; Т. 6)		
Пентковский. Типикон	<i>Пентковский А. М.</i> Типикон Патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси / МДА, Ин-т рус. яз. РАН. М., 2001		
ПКМГ	Писцовые книги Московского государства. СПб., 1872–1895. Ч. 1: Писцовые книги XVI в. Отд. 1–2. 1872–1877		
ПКНО	Памятники культуры. Новые открытия. М., 1975–[2008]		
ПЛДР	Памятники литературы Древней Руси. М., 1978–1994. 12 вып.		
ПО	Православное обозрение. М., 1860–1891		
Польский	<i>Польский М., прот.</i> Новые мученики российские. Джорд., 1949–1957. М., 1993 ^р . 2 ч.		
Порфирий (Успенский). Алекс. Патриархия	<i>Порфирий (Успенский), еп.</i> Александрийская Патриархия: Сб. мат-лов, исслед. и записок. СПб., 1898. Т. 1		
Поселянин Е. Богоматерь	Богоматерь: Полн. иллюстр. описание Ее земной жизни и посвящ. Ее имени чудотворных икон / Ред.: Е. Поселянин. СПб., 1909. К., 1994 ^р . М., [1997] ^р		
ППБЭС	Полный православный богословский энциклопедический словарь. СПб., [6 г.]. М., 1992 ^р . 2 т.		
ППС	Православный палестинский сборник. СПб.; Пг., 1881–1916. Вып. 1–62; Палестинский сборник. М.; Л., 1954–1993. Вып. 1(63)–32(95); Православный палестинский сборник. СПб., 1998–. Вып. 96(33)–.		
Правила ВС с толк.	Правила Святых Вселенских Соборов с толкованиями / ОЛДП. М., 1877, 2000 ^р		
ПРАМИ	Памятники русской архитектуры и монументального искусства: Мат-лы и исслед. / ВНИИ искусствознания. М., 1980–[2005]. Вып. 1–[7]		
ПрибЦВед	Прибавления к Церковным ведомостям. СПб., 1888–1918		
ПРП	Памятники русского права / Ред., предисл.: С. В. Юшков. М., 1952–1963. 8 вып.		
ПрТСО	Прибавления к Творениям святых отцов в русском переводе. М., 1844–1891		
ПС	Православный собеседник. Каз., 1855–1916, 2000–.		
ПСРЛ	Полное собрание русских летописей. СПб., 1846–1921. Т. 1–24. М.; Л.; СПб., 1949–1994. Т. 25–39. М., 1994–2007. Т. 40–43. Т. 1: Лаврентьевская и Троицкая летописи. СПб., 1846; Лаврентьевская летопись и Суздальская летопись по Академическому списку. Л., 1928 ² . Вып. 1; 1927. Вып. 2. М., 1962, 1997 ³ . Вып. [1–2]; Т. 2: Ипатьевская и Густынская летописи. СПб., 1843; Ипатьевская летопись. СПб., 1908 ² . М., 1962, 1997–1998 ^р ; Т. 3: Новгородские летописи. СПб., 1841. Новгородская 1-я летопись старшего и младшего изводов. М., 2000 ^р ; Т. 4: Новгородские и Псковские летописи. СПб., 1848. Вып. 1–3: Новгородская четвертая ле-		
			топись. Пг.; Л., 1915–1929 ² ; Т. 4. Ч. 1: Новгородская четвертая летопись. М., 2000 ^р ; Т. 5: Псковские и Софийские летописи. СПб., 1851; Т. 5. Вып. 1: Псковские летописи. М., 2003 ^р ; Т. 5. Вып. 2: Псковские летописи. М., 2000 ^р ; Т. 6: Софийские летописи. СПб., 1853; Т. 6. Вып. 1: Софийская 1-я летопись старшего извода. М., 2000 ^р ; Софийская 2-я летопись. М., 2001 ^р ; Т. 7–8: Летопись по Воскресенскому списку. СПб., 1856–1859; Т. 8: Летопись по Воскресенскому списку. М., 2001 ^р ; Т. 9–12: Летописный сборник, именуемый Патриаршею, или Никоновскою, летописью. СПб., 1862–1901, 2000 ^р ; Патриаршая, или Никоновская, летопись. М., 1965; Т. 13: То же. Доп. к Никоновской летописи. Так называемая Царственная книга. СПб., 1906. М., 1965, 2000 ^р ; Т. 14. [Ч.] 1: «Повесть о честном житии царя и великого князя Федора Ивановича всея Руси». [Ч.] 2: «Новый летописец». СПб., 1910. М., 1965; Т. 15: Летописный сборник, именуемый Тверскою летописью. СПб., 1863. М., 1965; Т. 15. Вып. 1: Рогожский летописец. Пг., 1922 ² . М., 1965. Рогожский летописец. Тверской сборник. М., 2000 ^р ; Т. 16: Летописный сборник, именуемый летописью Авраамки. СПб., 1889. М., 2000 ^р ; Т. 17: Западнорусские летописи. СПб., 1907. М., 2008 ^р ; Т. 18: Симеоновская летопись. СПб., 1913. М., 2007 ^р ; Т. 19: История о Казанском царстве (Казанский летописец). СПб., 1903. М., 2000 ^р ; Т. 20: Львовская летопись. СПб., 1910–1912. 2 ч. 2005 ^р ; Т. 21: Книга Степенная царского родословия. СПб., 1908–1913. 2 ч.; Т. 22: Русский хронограф. Ч. 1: Хронограф ред. 1512 г. СПб., 1911; Ч. 2: Хронограф западнорусской редакции. Пг., 1914. М., 2005 ^р ; Т. 23: Ермолинская летопись. СПб., 1910. М., 2004 ^р ; Т. 24: Типографская летопись. Пг., 1921. М., 2000 ^р ; Т. 25: Московский летописный свод конца XV в. М.; Л., 1949. М., 2004 ^р ; Т. 26: Вологодско-Пермская летопись. М.; Л., 1959. М., 2006 ^р ; Т. 27: Никаноровская летопись. Сокращенные летописные своды конца XV в. М.; Л., 1962. М., 2007 ^р ; Т. 28: Летописный свод 1497 г. Летописный свод 1518 г. (Уваровская летопись). М.; Л., 1963; Т. 29: Летописец начала царства царя и великого князя Ивана Васильевича. Александро-Невская летопись. М., 1965, 2009 ^р ; Т. 30: Владимирский летописец. Новгородская 2-я (Архивная) летопись. М.; Л., 1965; Т. 31: Летописцы последней четверти XVII в. М.; Л., 1968; Т. 32: Хроники: Литовская, Жмойтская и Быховца. Летописи: Баркулабовская, Аверки и Панцирного. М.; Л., 1975; Т. 33: Холмогорская летопись. Двинский летописец. М., 1977; Т. 34: Постниковский, Пискаревский, Московский и Бельский летописцы. М., 1978; Т. 35: Летописи белорусско-литовские. М., 1980; Т. 36: Сибирские летописи. Ч. 1: Группа Есиповской летописи. М., 1987; Т. 37: Устюжские и вологодские летописи XVI–XVIII вв. М., 1982; Т. 38: Радзивилловская летопись. Л., 1989; Т. 39: Софийская 1-я летопись по списку И. Н. Царского. М., 1994; Т. 40: Густынская летопись. СПб., 2003; Т. 41: Летописец Переславы Суздальского (Летописец русских царей). М., 1995; Т. 42: Новгородская Карамзинская летопись. СПб., 2002; Т. 43: Новгородская летопись по списку П. П. Дубровского. М., 2004. См. также: НПЛ, ПВЛ

ПЭ	Православная энциклопедия / Моск. Патриархия, ЦНЦ «ПЭ». М., 2000–[2013]. Т.: РПЦ, 1–[33]		
РА	Русский архив. М., 1863–1917	Собор, 1918. Деяния	Священный Собор Православной Российской Церкви [1917–1918 гг.]. Деяния. М.; Пг., 1918. М., 1994–2000 ^р
Райт. Очерк	<i>Райт В.</i> Краткий очерк сирийской литературы / Пер.: П. К. Коковцев. СПб., 1902	Сов. Арх.	Советская археология. М., 1951–1992. № 1 (далее: Российская археология)
РБС	Русский биографический словарь. СПб.; М., 1896–1913. 25 т. М., 1992–2003 ^р . [С доп. т.]	Совещание, 1948.	Деяния Совещания Глав и представителей Автокефальных Православных Церквей в связи с празднованием 500-летия автокефалии РПЦ. [М., 8–18 июля 1948 г.]. М., 1949. 2 т.
РВ	Русский вестник. М., 1808–1824. СПб., 1841–1844. М., 1856–1906	Деяния	<i>Соловьёв С. М.</i> История России с древнейших времен. М., 1851–1879. 29 т.; 1959–1966 ^н . 15 т.; 1988–1999 ^н . 18 кн.
РИБ	Русская историческая библиотека, издаваемая Археографическою комиссиею. СПб.; Л., 1872–1927. 39 т.	<i>Соловьёв.</i> История	<i>Соловьёв С. М.</i> История России с древнейших времен. М., 1851–1879. 29 т.; 1959–1966 ^н . 15 т.; 1988–1999 ^н . 18 кн.
РиХВ	Россия и христианский Восток. М., 1997–[2004]. Т. 1–[2/3]	Српски јерарси	<i>Сава, еп. Шумадијски.</i> Српски јерарси. Крагујевац, 1996
<i>Ровинский.</i>	<i>Ровинский Д. А.</i>	ССЛ	Советское славяноведение. М., 1965–1992 (с № 2 за 1992 – Славяноведение)
Народные картинки	Русские народные картинки. СПб., 1881. 4 кн.	<i>Стојановић.</i> Записи	<i>Стојановић Љ.</i> Стари српски записи и натписи. Београд, 1902–1905, 1982–1984 ^р . 3 кн.
Словарь гравированных портретов	Подробный словарь русских гравированных портретов. СПб., 1886. Т. 1; 1887. Т. 2; 1888. Т. 3; 1889. Т. 4	<i>Строев.</i> Списки иерархов	<i>Строев П. М.</i> Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской Церкви. СПб., 1877. Köln; W., 1990 ^г
Словарь гравированных портретов	Подробный словарь русских гравированных портретов. СПб., 1886. Т. 1; 1887. Т. 2; 1888. Т. 3; 1889. Т. 4	СЭ	Советская этнография. М.; Л., 1931–1991 (с 1992 – Этнографическое обозрение)
<i>Родосский.</i> Словарь студентов СПбДА	<i>Родосский А. С.</i> Биографический словарь студентов первых XXVIII курсов СПбДА, 1814–1869 гг. СПб., 1907	<i>Такашвили.</i>	<i>Такашвили Е. С., сост.</i>
Россия в Св. земле	Россия в Св. земле: Док-ты и мат-лы / Под ред. Н. Н. Лисового. М., 2000. 2 т.	Древности	Древности Грузии. Тифлис, 1899. Т. 1; 1909. Т. 2; 1910. Т. 3 (на груз. яз.)
РС	Русская старина. СПб.; Пг., 1870–1918	Древняя Грузия	Древняя Грузия. Тифлис, 1909. Т. 1; 1913. Т. 2; 1913/1914. Т. 3; 1914/1915. Т. 4 (на груз. яз.)
СБНУНК	Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1889–.	<i>Тамарашвили.</i> Католичество	<i>Тамарашвили М., свящ.</i> История католичества среди грузин. Тифлис, 1902 (на груз. яз.)
СБОДИ	Сборник Общества древнерусского искусства при Московском Публичном музее на ... год. М., 1866, 1873. 2 вып.	Типикон	Типикон, сиесть Устав. СПб., 1992. 2 [т.]. Ц.-слав. шрифт
СБОРЯС	Сборник статей, читанных в Отделе русского языка и словесности АН. СПб.; Пг.; Л., 1867–1928. 101 т.	ТКДА	Труды Киевской Духовной Академии. К., 1860–1917, 1999–. [с 1999 – на укр. яз.]
СГД	Собрание государственных грамот и договоров, хранящихся в государственной Коллегии иностранных дел. СПб.; М., 1813–1894. 5 т.	ТОДРЛ	Труды Отдела древнерусской литературы / Ин-т рус. яз. и лит-ры (ПД). Л.; СПб., 1934–[2014]. Т. 1–[62]
СДХА	Сочинения древних христианских апологетов / Введ., пер. с древнегреч., лат. и примеч.: прот. П. Преображенский; доп., сост., общ. ред.: А. Г. Дунаев. СПб., 1999	Триодь Постная	Триодь Постная. М.: Моск. Патриархия, 1992 ^р . 2 ч. Ц.-слав. шрифт
<i>Сергий (Спасский).</i> Месяцеслов	<i>Сергий (Спасский), архиеп.</i> Полный Месяцеслов Востока. Владимир, 1901 ² . М., 1997 ^р . 3 т.	ТСОРП	Творения святых Отцов в русском переводе. М., 1843–1891
СИППО	Сообщения Императорского Православного Палестинского общества. СПб., 1891–1917	<i>Фартусов.</i> Руководство к писанию икон	<i>Фартусов В. Д.</i> Руководство к писанию икон святых угодников Божиих в порядке дней года: Опыт пособия для иконописцев. М., 1910, 2002 ^р
СИСПРЦ	Словарь исторический о святых, прославленных в Российской Церкви, и о некоторых подвижниках благочестия, местночтимых / Сост.: Д. А. Эристов, М. Л. Яковлев. СПб., 1862. М., 1990 ^р	<i>Филарет (Гумилевский).</i>	<i>Филарет (Гумилевский), архиеп.</i>
СККДР	Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1987. Вып. 1 (XI – 1-я пол. XIV в.); 1988–1989. Вып. 2. Ч. 1–2 (2-я пол. XIV–XVI в.). СПб., 1992. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 1; 1993. Ч. 2; 1998. Ч. 3; 2004. Ч. 4	Обзор	Обзор русской духовной литературы. СПб., 1856–1861, 1884 ² . 2 кн.
СКСРК, XI–XIII	Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР: XI–XIII вв. М., 1984	РСв	Русские святые, чтимые всею Церковью или местно. Чернигов, 1861–1865. 12 кн.; 1865 ² . 3 кн. СПб., 1882 ³ . 3 кн.; 2008 ^н
<i>Скурат.</i> ИППЦ	<i>Скурат К. Е.</i> История Поместных Церквей. М., 1994. 2 т.	Учение	Историческое учение об отцах Церкви. СПб., 1882 ² . 3 ч. М., 1996 ^р
<i>Слијетчевић.</i> Историја	<i>Слијетчевић Ђ.</i> Историја Српске Православне Цркве: В 3 књ. Београд, 1991	<i>Филарет Московский, свт.</i> Собр. мнений	<i>Филарет Московский, свт.</i> Собрание мнений и отзывов... по учебным и церковно-государственным вопросам / Ред.: архиеп. Савва (Тихомиров). М., 1883–1888. Т. 1–5
<i>Смолиц.</i> История РЦ	<i>Смолиц И. К.</i> История Русской Церкви, 1700–1917. М., 1996–1997. (История РЦ; Кн. 8. 2 ч.)	<i>Филимонов.</i> Иконописный подлинник	Иконописный подлинник сводной редакции XVIII в. / Ред.: Г. Д. Филимонов. М., 1874
<i>Снесорева.</i> Земная жизнь Пресв. Богородицы	<i>Снесорева С.</i> Земная жизнь Пресвятой Богородицы и описание святых чудотворных Ее икон, чтимых Православною Церковью, на основании Свящ. Писания и церковных преданий, с изображением в тексте праздников и	<i>Флоровский.</i>	<i>Флоровский Г., прот.</i>
		Вост. отцы IV в.	Восточные отцы IV в. П., 1931. М., 1992 ²
		Вост. отцы V–VIII вв.	Восточные отцы V–VIII вв. П., 1931. М., 1992 ²
		ФН	Философские науки / МГУ. М., 1958–.
		ХВ	Христианский Восток. СПб., 1912–1922. Н. с. СПб.; М., 1999–.
		ХЧ	Христианское чтение / СПбДА. СПб., 1821–1917, 1991–.

ЦВ	Церковный вестник. СПб., 1875–1917. М., 1996–2001		Oct. T. 1–6. Antverpiae, 1869; Novembris. Antverpiae, 1887. T. 1; 1894. T. 2. Pars 1. Brux., 1925. T. 4; 1931. T. 2. Pars 2; Indices ad ActaSS. Ian.–Oct. P., 1869– 1870
ЦВед	Церковные ведомости. СПб., 1888–1918		
ЦИВ	Церковно-исторический вестник / Об-во любителей церк. истории. М., 1998–[2010]. № 1–[16/17]	AfLW	Archiv für Liturgiewissenschaft. Regensburg; Freiburg (Schweiz), 1950–. Bd. 1–.
ЦиВр	Церковь и время / ОБЦС МП. М., 1991–. № 1–.	AFP	Archivum Fratrum Praedicatorum. R., 1931–[2012]. Vol. 1–[80]
ЦОВ	Церковно-общественный вестник. СПб., 1874–1886	AG	Anthologia Graeca: griechischdeutsch: In 4 Bde / Ed. H. Beckby. Münch., 1965–1968 ²
Цытин.	Цытин В. А., прот.	AHC	Annuaire historiae conciliorum: Intern. Zschr. für Konziliengeschichtsforschung. Paderborn, 1969–.
История РЦ	История Русской Церкви, 1917–1997. М., 1997. (История РЦ; Кн. 9)	AHDLMA	Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge. P., 1926–[2010]. T. 1–[77]
Церковное право	Церковное право: Учеб. пособие. М., 1996	AHG	Analecta Hymnica Graeca e codicibus eruta Italiae inferioris / Ed. I. Schirò. R., 1966–1983. 13 t.
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))	AHMA	Analecta hymnica medii aevi. Lpz., 1886–1922, 1965 ^r . 55 vol.; Analecta hymnica: Reg. / Hrsg. M. Lütolf. Bern; Münch., 1978
ЧОЛДП	Чтения в Обществе любителей духовного просвещения. М., 1863–1917	AJTh	American Journal of Theology. Chicago, 1897–1920. Vol. 1–24
Ягич. Служебные Миней	Ягич И. В. Служебные Миней за сентябрь, октябрь и ноябрь в церковнославянском переводе по русским рукописям 1095–1096 гг. СПб., 1886	Albert. Magn.	Albertus Magnus.
AAS	Acta Apostolicae Sedis. Vat., 1909–.	De praedicab.	De praedicabilis [= Super Porphyrium De V universalibus] // Opera omnia. P., 1890. T. 1. P. 1–148; крит. изд.: Opera omnia: [Editio Coloniensis]. Münster, 2004. T. 1. Pars 1A
AAWG	Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen: Philol.-hist. Kl. N. F. Gött., 1897–1931. Bd. 1–25; 3. F. 1932–1935. Bd. 1–12; 1935–1940. Bd. 14–26	In Sent.	Super IV libros Sententiarum // Opera omnia. P., 1893–1894. T. 25–30
ABAW	Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften: Philol.-hist. Kl.: Ser. Münch., 1833–1906/1909. Bd. 1–24; 1911–[1965]	Sum. th.	Summa de mirabili scientia dei // Opera omnia. P., 1894–1895. T. 31–33
ABD	The Anchor Bible Dictionary: In 6 vol. / Ed. D. N. Freedman. N. Y. etc., 1992	Amalar. Lib. offic.	Amalarius episcopus. Liber officialis // Amalarii episcopi Opera liturgica omnia / Ed. J. M. Hanssens. Vat., 1948. T. 2. (ST; 139)
ACO	Acta Conciliorum Oecumenicorum / Ed. E. Schwartz, contin. J. Straub. Strassburg; B.; Lpz., 1914–1974. 4 vol. (17 pt.)	AnBoll	Analecta Bollandiana. Brux., 1882–.
ACO II	Acta Conciliorum Oecumenicorum. Ser. 2 / Ed. R. Riedinger. B.; N. Y., 1984–. Vol. 1–.	Andrieu. Ordines	Andrieu M. Les ordines romani du haut Moyen-Âge. Louvain, 1931–1961. 5 vol. 1931. Vol. 1: Les manuscrits; 1948. Vol. 2: Ordines I–XIII; 1951. Vol. 3: Ordines XIV–XXXIV; 1956. Vol. 4: Ordines XXXV–XLIX; 1961. Vol. 5: Ordo L. (SSL. EtDoc; 11, 23, 24, 28, 29)
Acta Barnab.	Acta Barnabae // ActaAA. T. 2/2. P. 291–302	AnGreg	Analecta Gregoriana: Ser. R., 1930–.
ActaSS	Acta Sanctorum quotquot toto orbe coluntur, vel a catholicis scriptoribus celebrantur / Ex Latinis et Graecis aliarumque gentium antiquis monumentis collegit, digessit, notis illustr. Ioannes Bollandus etc. Antw., 1643–1894. P., 1863–1870 ³ . Brux., 1925–1930	ANRW	Aufstieg und Niedergang der römischen Welt / Hrsg. H. Temporini. B., 1972–.
	Ianuarii. Antverpiae, 1643. 2 t. P., 1863 ³ ; Februarii. Antverpiae, 1658. 3 t. P., 1863 ³ ; Martii. Antverpiae, 1668. 3 t. P., 1863 ³ ; Aprilii. Antverpiae, 1675. 3 t. P., 1863 ³ ; Maii. Antverpiae, 1675. T. 1–3; 1685. T. 4–5; 1688. T. 6–7. P., 1864 ³ ; Iunii. Antverpiae, 1695. T. 1; 1698. T. 2; 1701. T. 3; 1707. T. 4; 1709. T. 5; 1714–1717. T. 6; 1717. T. 7. P., 1865 ³ ; Iulii. Antverpiae, 1719. T. 1; 1721. T. 2; 1723. T. 3; 1725. T. 4; 1727. T. 5; 1729. T. 6; 1731. T. 7. P., 1866 ³ ; Augusti. Antverpiae, 1733. T. 1; 1735. T. 2; 1737. T. 3; 1739. T. 4; 1741. T. 5; 1743. T. 6. P., 1867 ³ ; Septembris. Antverpiae, 1746. T. 1; 1748. T. 2; 1750. T. 3; 1753. T. 4; 1755. T. 5; 1757. T. 6; 1760. T. 7; 1762. T. 8. P., 1868 ³ ; Octobris. Antverpiae, 1765. T. 1; 1768. T. 2; 1770. T. 3; 1780. T. 4; 1786. T. 5; 1794. T. 6; 1845. T. 7; 1853. T. 8; 1858. T. 9; 1861. T. 10; 1864. T. 11; 1867. T. 12; 1883. T. 13. P., 1869–1870 ³ (T. 1–11); Supplementum ad ActaSS	Aphr. Demonstr.	Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes. P., 1894–1907. T. 1–2. (PS; 1/1–2)
		Apophthegmata Patrum	Apophthegmata Patrum // PG. 65. Col. 71–442
		Arist.	Aristoteles.
		Categ.	Categorii et liber de interpretatione. Oxf., 1949 (рус. пер.: Аристотель. Категории // Соч.: В 4 т. М., 1978. Т. 2. С. 51–91)
		Met.	Metaphysica / Ed. W. D. Ross. Oxf., 1924, 1953 ² , 1970 ^r . 2 vol. (рус. пер.: Аристотель. Метафизика // Соч.: В 4 т. М., 1975. Т. 1. С. 65–367)
		Rhet.	Rhetorica / Ed. W. D. Ross. Oxf., 1959, 1964 ^r (рус. пер.: Аристотель. Риторика / Пер.: Н. Платонова. СПб., 1894, 2007)
		Top.	Topica / Ed. W. D. Ross. Oxf., 1958, 2004 ^r (рус. пер.: Аристотель. Топика // Соч.: В 4 т. М., 1978. Т. 2. С. 347–531)
		Arnob. Adv. nat.	Arnobius. Adversus nationes // PL. 5. Col. 713–1289
		Arnob. Jun. Conflict.	Arnobius Junior. Conflictus cum Serapione // Opera minora / Ed. K.-D. Daur. Turnhout, 1992. P. 43–173. (CCSL; 25a); Idem // PL. 53. Col. 239–322

<i>Arranz</i> . Typicon	<i>Arranz M.</i> Le typicon du monastère du Saint-Sauveur à Messine: Codex Messinensis gr. 115. A. D. 1131. R., 1969. (OCA; 185)	BNJ	Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher. Athens; B., 1920–[1985]. Vol. 1–[22]
<i>Assemani</i> . BO	<i>Assemani J. S.</i> Bibliotheca Orientalis. R., 1719–1728. 4 t.	BOR	Biserica Ortodoxă Română. Bucur., 1874–. Vol. 1–.
<i>Athanas. Alex.</i>	<i>Athanasius Alexandrinus.</i>	BSGRT	Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. Lpz., 1869–. [Bd. 1]–.
Apol. contr. ar.	Apologia (secunda) contra arianos // PG. 25. Col. 247–410 (рус. пер.: <i>Афанасий, свт.</i> Слово защитительное против ариан // Творения. Серг. П., 1902–1903 ² . М., 1994 ^{р.} Ч. 1. С. 287–398)	Bsl	Byzantinoslavica. Praha, 1929–.
Ep. ad Epict.	Epistula ad Epictetum // PG. 25. Col. 1049–1070 (рус. пер.: <i>Афанасий, свт.</i> Послание к Эпиктету, еп. Коринфскому, против еретиков // Творения. Серг. П., 1902–1903 ² . М., 1994 ^{р.} Ч. 3. С. 290–302)	BSOAS	Bulletin of the School of Oriental and African Studies. L., 1917–[2014]. Vol. 1–[76]
Or. contr. arian.	Orationes tres contra arianos: [Adversus arianos] // PG. 26. Col. 11–468 (рус. пер.: <i>Афанасий, свт.</i> На ариан, слова 1–3 // Творения. Серг. П., 1902–1903 ² . М., 1994 ^{р.} Ч. 2. С. 176–455)	Byz	Byzantion. Brux.; P., 1924–. Vol. 1–.
<i>Aug.</i>	<i>Augustinus Hipponensis.</i>	BZ	Byzantinische Zeitschrift. Lpz., 1892–1943. Münch., 1944–1991. Lpz., 1992–1997. Münch.; Lpz., 1998–. Bd. 1–.
De civ. Dei	De civitate Dei, lib. I–XXII // PL. 41. Col. 13–801 (рус. пер.: <i>Августин, блж.</i> О Граде Божием // Творения. Ч. 3 (кн. 1–7); Ч. 4 (кн. 8–13); Ч. 5 (кн. 14–17); Ч. 6 (кн. 18–22). К., 1906–1910 ² . М., 1994 ^{р.} Т. 1–4)	CAG	Commentaria in Aristotelem Graeca / Ed. consilio et auct. Acad. Litterarum Regiae Borussiae. B., 1882–1909. 23 vol.
Ep.	Epistolae // PL. 33	Cah. Arch.	Cahiers Archéologiques. P., 1945–.
BACr	Bollettino di archeologia cristiana. R., 1863–1894	<i>Cassiod.</i> De inst. div. lit.	<i>Cassiodorus.</i> De institutione divinarum litterarum // PL. 70. Col. 1105–1150
BAR	The Biblical Archaeology Review / The Bibl. Archaeol. Soc. Wash., 1974–.	CC	Corpus Christianorum / Hrsg. von der Abtei St. Peter in Steenbrugge (Belgien). Turnhout, 1953–. Continuatio Medievalis. 1966–; Ser. Apocryphorum. 1983–; Ser. Graeca. 1977–; Ser. Hagiographies. 1994–; Ser. Latina. 1953–.
<i>Bardenhewer.</i> Geschichte	<i>Bardenhewer O.</i> Geschichte der altkirchlichen Literatur. Freiburg i. Br., 1913–1932 ² . Darmstadt, 1962 ^{р.} 5 Bde	CCCM	<i>Georgius Cedrenius.</i> Compendium historiarum // <i>Georgius Cedrenus [et] Ioannis Scylitzae</i> ope / Suppletus et emendatus I. Bekker. Bonn, 1838–1839. 2 vol. (CSHB)
<i>Barhadb.</i> Hist. eccl.	<i>Barhadbešabba 'Arbaia.</i> Histoire ecclésiastique. Part. 1 / Éd. F. Nau // PO. P., 1932. T. 23. Fasc. 2 [cap. 1–18]; Part. 2 // PO. P., 1913. T. 9. Fasc. 5 [cap. 19–32]	CCSA	Chronicon Edessenum: Chronicon anonymum de ultimis regibus Persarum / Ed. I. Guidi. P., 1903. (CSCO. Syr. Ser. 3; T. 4. Pars 1)
<i>Basil. Magn.</i> De Spirit. Sanct.	<i>Basilii Caesariensis Cappadociae (Magnus).</i> Liber de Spiritu Sancto // PG. 32. Col. 67–218; <i>Basilie de Césarée.</i> Sur le Saint-Esprit / Éd. B. Pruche. P., 1968 ² . P. 250–530. (SC; 17 bis) (рус. пер.: <i>Василий Великий, свт.</i> О Святом Духе, к св. Амфилохию, еп. Иконийскому // Творения. М., 1991 ^{р.} Ч. 3. С. 231–356)	CCSG	Chronica minora / Ed. Th. Mommsen. B., 1892–1898. 3 t. (MGH. AA; 9, 11, 13)
<i>Baumstark.</i> Geschichte	<i>Baumstark A.</i> Geschichte der syrischen Literatur. Bonn, 1922	CCSH	Chronicon Paschale / Rec. L. Dindorf. Bonn, 1832. 2 vol.; Idem // PG. 92. Col. 69–1028
BBOM	Birmingham Byzantine and Ottoman monographs: Ser. Brookfield; Aldershot, 1996–.	CCSL	Codex iuris canonici (1983) // AAS. 1983. Vol. 75. Pt. 2 (рус. пер.: Кодекс канонического права / Пер. с лат.: А. Н. Коваль; науч. ред.: С. Тимашов. М., 2007)
BCHell	Bulletin de Correspondance Hellénique. Athènes, 1877–[2011]. T. 1–[135]	<i>Cicero.</i> Acad. I	<i>Marcus Tullius Cicero.</i> Academica posteriora / Ed. O. Plasberg // <i>M. Tulli Ciceronis</i> Scripta quae manserunt omnia. Lpz., 1922. Fasc. 42. P. 1–20 (рус. пер.: <i>Марк Туллий Цицерон.</i> Учение академиков / Пер.: Н. А. Федоров. М., 2004. С. 52–81)
<i>Beck.</i> Kirche und theol. Literatur	<i>Beck H.-G.</i> Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. Münch., 1959, 1977 ²	Acad. II	Academica priora sive Lucullus / Ed. O. Plasberg. // Ibid. P. 26–102 (рус. пер.: <i>Марк Туллий Цицерон.</i> Учение академиков / Пер.: Н. А. Федоров. М., 2004. С. 82–208)
<i>Bedjan.</i> Acta	Acta Martyrum et Sanctorum / Ed. P. Bedjan. P.; Lpz., 1890. T. 1; 1891. T. 2; 1892. T. 3; 1894. T. 4; 1895. T. 5; 1896. T. 6; 1897. T. 7	De fin. bon. et mal.	De finibus bonorum et malorum / Ed. Th. Schiche // <i>M. Tulli Ciceronis</i> Scripta quae manserunt omnia. Lpz., 1915. Stuttg., 1976 ^{р.} Fasc. 43
BG	Bibliotheca Graeca / Ed. J. A. Fabricius et G. C. Harles. Hamburg, 1790–1809. 12 vol.	De offic.	De officiis / Ed. C. Atzert // <i>M. Tullii Ciceronis</i> Scripta quae manserunt omnia. Lpz., 1963. Fasc. 48
BHG	Bibliotheca hagiographica graeca / Ed. Fr. Halckin. Brux., 1957 ³ . Vol. 1–3. (SH; 8a); Auctarium. Brux., 1969. (SH; 47); Novum auctarium. Brux., 1984. (SH; 65)	Tusc. disp.	Tusculanae disputationes. P., 1960 (рус. пер.: <i>Цицерон Марк Туллий.</i> Тускуланские беседы / Пер.: М. Л. Гаспаров // Избр. соч. М., 1975. С. 205–357)
BHL	Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis. Brux., 1898. T. 1; 1901. T. 2; 1992 ^{р.} (SH; 6); 1911. Suppl.	CIL	Corpus inscriptionum Latinarum / Hrsg. v. d. Berliner Akad. B., 1862–.
BHO	Bibliotheca hagiographica orientalis / Ed. Socii Bollandiani. Brux., 1910, 1970. (SH; 10)	CJ	Codex Justinianus / Ed. P. Krueger. B., 1954 ¹¹ . Hildesheim, 1989 ^{р.} (CJC; 2)
BibISS	Bibliotheca sanctorum. R., 1961–1970. 12 vol.; 1987. Append.	CJC	Corpus juris civilis / Ed. fratres Kriegelii. Lpz., 1880 ¹⁶ . 3 t.
BLE	Bulletin de littérature ecclésiastique: Bull. theol., scientifique et littéraire / Inst. catholique de Toulouse. Toulouse, 1899–1936, 1937–. T. 1–.		

<i>Clem. Alex. Paed.</i>	<i>Clemens Alexandrinus. Clément d'Alexandrie. Le pédagogue / Éd. H.-I. Marrou, M. Harl, C. Mondésert, C. Matray. P., 1960, 1965, 1970. 3 t. (SC; 70, 108, 158) [с франц. пер.]; Idem // PG. 8. Col. 247–684 (рус. пер.: Климент Александрийский. Педагог / Пер.: Н. И. Корсунский. Ярославль, 1892; Др. изд. / Пер.: Н. И. Корсунский; ред. и доп.: свящ. Г. Чистяков. М., 1996^а)</i>	Iber. Subst. Syr. CSEL	Scriptores Iberici. 1950–; Subsidia. 1950–; Scriptores Syri. 1903–. Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum. W., 1866. Vol. 1–.
Protrept.	<i>Cohortatio ad gentes = Λβουζ προτρετικός // PG. 8. Col. 49–246 (рус. пер.: Климент Александрийский. Увещание к язычникам. СПб., 1998)</i>	CSHB	Corpus scriptorum historiae Byzantinae. Bonn, 1826–1897. 50 t.
Strom.	<i>Stromata I–VIII // PG. 8. Col. 685–930; Idem // Clemens Alexandrinus [Opera omnia] / Hrsg. O. Stählin e. a. Lpz., 1906, 1985⁴. Bd. 2: Stromata, Buch I–VI; 1909, 1970². Bd. 3: Stromata, Buch VII–VII (рус. пер.: Климент Александрийский. Строматы. Кн. I–VII / Пер., коммент.: Е. В. Афонасин. СПб., 2003. Т. 1–3)</i>	CTh	Codex Theodosianus cum perpetuis commentariis Jacobi Gothofredi. 1655 / Ed. J. Ritter. Mantuae, 1740; Idem / Ed. T. Mommsen e. a. B., 1905. 2 t.
<i>Clem. Rom. Ep. I ad Cor.</i>	<i>Clemens Romanus. Epistula I ad Corinthios // Clément de Rome. Épître aux Corinthiens / Ed. A. Jaubert. P., 1971. P. 98–204. (SC; 167) (рус. пер.: Климент Римский, свт. Первое послание к Коринфянам // ПМА. 1994. С. 119–148; 2003. С. 135–172)</i>	CVatII. SC	Concilium Vaticanum II. Sacrosanctum Concilium (рус. пер.: Конституция о Священной Литургии // Документы II Ватиканского собора. [М.], 1998 ² . С. 15–51)
Hom.	<i>Nomiliae / Hrsg. B. Rehm // Die Pseudoklementinen. Tl. 1. B., 1969. (GCS)</i>	<i>Cyr. Alex. Ad Theodos.</i>	<i>Cyrillus Alexandrinus. Epistula ad Theodosium imperatorem (fragmenta) // Richard M., ed. Opera minora. Turnhout, 1977. Vol. 2. P. 274–275. N 49</i>
<i>Coelestin. Ep.</i>	<i>Coelestinus I, papa. Epistolae et decreta, 1–25 // PL. 50. Col. 417–558</i>	Adv. anthrop.	Adversus anthropomorphitas // PG. 76. Col. 1066–1132
Ep. 9	<i>Epistola [9:] Ad Cyrillum // ACO. T. 1. Vol. 2. P. 5–6; Idem // PL. 50. Col. 469–4868 (рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 166–172)</i>	Adv. Nest.	Adversus Nestorium // PG. 76. Col. 9–248; Idem (= Contra Nestorium) // ACO. T. 1. Vol. 1(6). P. 13–106
Ep. 13	<i>Epistola [13:] Ad Nestorium // ACO. T. 1. Vol. 2. P. 7–12; Idem // PL. 50. Col. 453–458 (рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 160–162)</i>	Anath.	[Anathematismi doudecim contra Nestorium] // ACO. T. 1. Vol. 1(1). P. 40–42 (рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 197–199)
<i>Const. Porphy. De adm. imp.</i>	<i>Constantinus Porphyrogenitus. De administrando imperio / Ed. Gy. Moravcsik, R. J. H. Jenkins. Wash., 1967 (рус. пер.: Константин Багрянородный. Об управлении империей / Текст, пер., коммент. под ред. Г. Г. Литаврина и А. П. Новосельцева. М., 1991)</i>	Apol. ad Theodos.	Apologeticus ad Theodosium imperatorem // ACO. T. 1. Vol. 1(3). P. 75–90 (рус. пер.: Кирилл Александрийский, свт. Защитительная речь к имп. Феодосию // ДВС. Т. 1. С. 499–512)
CoptE	<i>The Coptic Encyclopedia / Ed. A. S. Atiya. Cairo, 1991. 8 vol.</i>	Apol. contr. Orient.	Apoloogia XII capitulorum contra Orientales // ACO. T. 1. Vol. 1(7). P. 33–65 (рус. пер.: Кирилл Александрийский, свт. Защищение двенадцати глав против восточных епископов // ДВС. Т. 1. С. 415–445)
CPG	<i>Clavis Patrum Graecorum / Ed. M. Gérard. Turnhout, 1974–2003. 7 vol. Vol. 1: Patres Anteniceni. 1983; Vol. 2: Ab Athanasio ad Chrysostomum. 1974; Vol. 3: A Cyrillo Alexandrino ad Iohannem Damascenum. 1979; Vol. 3A: A Cyrillo Alexandrino ad Iohannem Damascenum. Add. vol. 3. 2003; Vol. 4: Concilia. Catenae. 1980; Vol. 5: Indices. Initia. Concordantiae 1987; [Suppl. = CPGS] / Cura et stud. M. Gérard, J. Noret. 1998</i>	Apol. contr. Theodoret.	Apoloogia XII capitulorum contra Theodoretum // ACO. T. 1. Vol. 1(6). P. 110–146 (рус. пер.: Кирилл Александрийский, свт. К Евлогтию, против опровержения 12 глав, составленного Феодоритом // ДВС. Т. 1. С. 445–473)
CPGS	<i>Clavis Patrum Graecorum. Supplementum / Cura et stud. M. Gérard, J. Noret; adiuvantibus F. Glorie, J. Desmet. Turnhout, 1998</i>	Contr. Jul.	Contra Julianum Imperatorem: [Liber I–X] // PG. 76. Col. 504–1064; Idem: [Liber I–III] // SC. 322
CPL	<i>Dehkers E., Gaar A. Clavis Patrum Latinorum. Steenbrugis, 1951. Brugis, 1961². (Sacris erudiri; 3)</i>	De adorat.	De adoratione et cultu in Spiritu et Veritate // PG. 68. Col. 133–1126 (рус. пер.: Кирилл Александрийский, свт. О поклонении и служении в Духе и истине // Творения. М., 2000. Кн. 1. С. 123–732)
CQ	<i>Classical Quarterly. Oxf., 1950–. Vol. 1–.</i>	De dogm. sol.	De dogmatum solutione // Pusey Ph. E., ed. Cyrilli archiepiscopi Alexandrini In D. Iohannis Euangelium, Oxf., 1872. Vol. 3. P. 547–566
CSCO	<i>Corpus scriptorum christianorum orientalium / Ed. consilio Universitatis Catholicae Americae et Universitatis Catholicae Lovaniensis. R. et al., 1903–. Louvain, 1913–.</i>	De incarn. Domini	De incarnatione Domini: [Spuria] // PG. 75. Col. 1420–1477 = Theodoretus Cyrrensis. De theologia Sanctae Trinitatis et de oeconomia: Liber II
Aethiop.	<i>Scriptores Aethiopici. 1903–;</i>	De incarn. Unigen.	De incarnatione Unigeniti // PG. 75. Col. 1189–1253; Idem // SC. 97. P. 188–301 (рус. пер.: Кирилл Александрийский, свт. О воплощении Единородного // БВ. 2006. № 5/6. С. 85–150)
Arab.	<i>Scriptores Arabici. 1903–;</i>	De s. Trin.	De sancta Trinitate dialogi VII // PG. 75. Col. 657–1124; Idem // SC; 231, 237, 246
Armen.	<i>Scriptores Armeniaci. 1953–;</i>	Ep.	Epistolae: [1–88] // PG. 77. Col. 9–390
Copt.	<i>Scriptores Coptici. 1906–;</i>	Ep. 1	[Ep. 1:] Ad monachos Aegypti // ACO. T. 1. Vol. 1(1). P. 10–23 (рус. пер.: Кирилл Александрийский, свт. Послание к египетским монахам // БВ. 2010. № 11/12. С. 80–99)

Ep. 2	[Ep. 2:] Ad Nestorium [1] // ACO. T. 1. Vol. 1(1). P. 23–25 (рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 142–143)		
Ep. 4	[Ep. 4:] Ad Nestorium [2] // ACO. T. 1. Vol. 1(1). P. 25–28 (рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 144–147)	Ep. 49	[Ep. 49:] Ad Maximianum // ACO. T. 1. Vol. 1(4). P. 34 (рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 555–556)
Ep. 8	[Ep. 8:] Ad vituperatores // ACO. T. 1. Vol. 1(1). P. 109 (рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 150–151)	Ep. 50	[Ep. 50:] Ad Valerianum episcopum Iconii // ACO. T. 1. Vol. 1(3). P. 90–101 (рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 556–565)
Ep. 9	[Ep. 9:] Ad quendam Nestorii studiosum // ACO. T. 1. Vol. 1(1). P. 108–109 (рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 151–152)	Ep. 55	[Ep. 55:] De symbolo // ACO. T. 1. Vol. 1(4). P. 49–61 (рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 569–581)
Ep. 10	[Ep. 10:] Ad apocrisianos Constantinopoli constitutos // ACO. T. 1. Vol. 1(1). P. 110–112 (рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 152–155)	Ep. 59	[Ep. 59:] Ad Aristolaum tribunum // ACO. T. 1. Vol. 4. P. 206
Ep. 11	[Ep. 11:] Ad Caelestinum papam // ACO. T. 1. Vol. 1(5). P. 10–12 (рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 157–160)	Ep. 62	[Ep. 62:] Ad Ioannem Antiochenum // ACO. T. 1. Vol. 4. P. 228–229
Ep. 11a	[Ep. 11a:] Commonitorium ad Posidonium diaconum // ACO. T. 1. Vol. 1(7). P. 171–172	Ep. 71	[Ep. 71:] Ad Theodosium [II] imperatorem [de ratione paschali] // ACO. T. 1. Vol. 4. P. 210–211
Ep. 13	[Ep. 13:] Ad Ioannem Antiochenum // ACO. T. 1. Vol. 1(1). P. 92–93 (рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 181–182)	Ep. 72	[Ep. 72:] Ad Proclum Constantinopolitanum // <i>Schwartz E.</i> Codex Vaticanus gr. 1431: Eine antichalkedonische Sammlung aus der Zeit Kaiser Zenos. Münch., 1927. S. 17–19
Ep. 14	[Ep. 14:] Ad Acacium Beroeensem // ACO. T. 1. Vol. 1(1). P. 98–99 (рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 182–184)	Ep. 81	[Ep. 81:] Ad monachos in Phua constitutos // ACO. T. 3. P. 201–202 (рус. пер.: ДВС. Т. 3. С. 525–526)
Ep. 16	[Ep. 16:] Ad Juvenalem Hierosolymitanum // ACO. T. 1. Vol. 1(1). P. 96–98 (рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 186–187)	Ep. 83	[Ep. 83:] Ad Calosyrium // <i>Pusey Ph. E., ed.</i> Cyrilli archiepiscopi Alexandrini In D. Johannis Euangelium. Oxf., 1872. Vol. 3. P. 603–607
Ep. 17	[Ep. 17:] Ad Nestorium [3], una cum synodo Alexandrina // ACO. T. 1. Vol. 1(1). P. 33–42 (рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 191–199)	Ep. 89	[Ep. 89:] Ad Ioannem Antiochenum // ACO. T. 1. Vol. 1(7). P. 153
Ep. 18	[Ep. 18:] Ad clerum populumque Constantinopolitanum // ACO. T. 1. Vol. 1(1). P. 113–114 (рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 199–200)	Exp. in Ps.	Expositio in Psalmos // PG. 69. Col. 717–1273
Ep. 19	[Ep. 19:] Ad monachos Constantinopolitanos // ACO. T. 1. Vol. 1(5). P. 12–13 (рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 200–201)	Expl. XII cap.	Explanatio XII capitulorum // ACO. T. 1. Vol. 1(5). P. 15–25 (рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 406–414)
Ep. 23	[Ep. 23:] Ad episcopos Constantinopoli consistentes et Dalmatium archimandritam // ACO. T. 1. Vol. 1(2). P. 66–68	Glaph. in Deut.	Glaphyra in Deuteronomium // PG. 69. Col. 643–678
Ep. 27	[Ep. 27:] Ad clerum populumque Constantinopolitanum // ACO. T. 1. Vol. 1(3). P. 45–46 (рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 382–383)	Glaph. in Exod.	Glaphyra in Exodum // PG. 69. Col. 386–538
Ep. 33	[Ep. 33:] Ad Acacium Beroeensem // ACO. T. 1. Vol. 1(7). P. 147–150	Glaph. in Gen.	Glaphyra in Genesim // PG. 69. Col. 9–386
Ep. 34	[Ep. 34:] Ad Rabbulam Edessenum // ACO. T. 1. Vol. 4. P. 140	Glaph. in Lev.	Glaphyra in Leviticum // PG. 69. Col. 539–590
Ep. 39	[Ep. 39:] Ad Ioannem Antiochenum, de pace // ACO. T. 1. Vol. 1(4). P. 15–20	Glaph. in Num.	Glaphyra in Numeros // PG. 69. Col. 589–642
Ep. 40	[Ep. 40:] Ad Acacium Melitenum // ACO. T. 1. Vol. 1(4). P. 20–31 (рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 543–551)	Glaph. in Pent.	Glaphyra in Pentateuchum // PG. 69. Col. 13–678 (рус. пер.: <i>Кирилл Александрийский, свт. Глафира</i> , или Искусные объяснения избр. мест из [Пятикнижия] // Творения. М., 1886. Ч. 4 [Быт]; 1887. Ч. 5. С. 5–176 [Исх]; С. 177–324 [Лев, Числ, Втор]
Ep. 41	[Ep. 41:] Ad Acacium Scythopolitanum // ACO. T. 1. Vol. 1(4). P. 40–48	Hom. div.	Homiliae diversae: [1–22] // PG. 77. Col. 981–1117
Ep. 44	[Ep. 44:] Commonitorium ad Eulogium presbyterum // ACO. T. 1. Vol. 1(4). P. 35–37 (рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 551–553)	Hom. div. 4	Homilia [4]: De Maria Deipara in Nestorium // ACO. T. 1. Vol. 1(2). P. 102–104 (рус. пер.: <i>Кирилл Александрийский, свт. Беседа против Нестория</i> // ДВС. Т. 1. С. 279–281)
Ep. 45	[Ep. 45:] Ad Successum episcopum Diocæsariæ [1] // ACO. T. 1. Vol. 1(6). P. 151–157 (рус. пер.: <i>Кирилл Александрийский, свт. Памятная записка к блаженнейшему Суккенсу, еп. Диокесарии, Исаврийской епархии</i> / Пер.: иером. Феодор (Юлаев) // БВ. 2010. № 10. С. 17–24)	Hom. div. 7	Homilia [7], Ephesi dicta // ACO. Vol. 1(2). P. 100–102 (рус. пер.: <i>Кирилл Александрийский, свт. Беседа... сказанная в Ефесе</i> // ДВС. Т. 1. С. 340–342)
Ep. 46	[Ep. 46:] Ad Successum episcopum Diocæsariæ [2] // ACO. T. 1. Vol. 1(6). P. 157–162 (рус. пер.: <i>Кирилл Александрийский, свт. Иная памятная записка, написанная в ответ на вопросы к нам о том же, к тому же Сук-</i>	Hom. div. 14	Homilia [14]: De exitu animi et de secundo adventum // PG. 77. Col. 1071–1090 (рус. пер.: <i>Кирилл Александрийский, свт. Слово о исходе души. М., 1909¹²</i>)
		Hom. pasch.	Homiliae [sive Epistulae] paschales: [1–30] // PG. 77. Col. 401–981; Idem [1–17] // SC. 372, 392, 434 (рус. пер.: <i>Миролюбов А. Проповеди св. Кирилла Александрийского. К., 1889. С. 108–231 [сокр. излож. и пер. фрагментов]</i>)
		In Abac.	Commentarius in Habacuc prophetam // PG. 71. Col. 844–944; Idem // <i>Pusey Ph. E., ed.</i> Cyrilli archiepiscopi Alexandrini In XII prophetas. Oxf., 1868. Vol. 2. P. 68–166 (рус. пер.: Творения. 1893. Ч. 10. С. 240–326)

In 1 Cor.	In epistulam 1 ad Corinthios: [Fragmenta] // PG. 74. Col. 855–916; Idem // <i>Pusey Ph. E., ed.</i> Cyrilli archiepiscopi Alexandrini In D. Johannis Euangelium. Oxf., 1872. Vol. 3. P. 249–319	In Rom.	In epistulam ad Romanos: [Fragmenta] // PG. 74. Col. 773–856; Idem // <i>Pusey Ph. E., ed.</i> Cyrilli archiepiscopi Alexandrini In D. Johannis Euangelium. Oxf., 1872. Vol. 3. P. 173–248
In 2 Cor.	In epistulam 2 ad Corinthios: [Fragmenta] // PG. 74. Col. 916–952; Idem // <i>Pusey Ph. E., ed.</i> Cyrilli archiepiscopi Alexandrini In D. Johannis Euangelium. Oxf., 1872. Vol. 3. P. 320–361	In Soph.	Commentarius in Sophoniam prophetam // PG. 71. Col. 944–1021; Idem // <i>Pusey Ph. E., ed.</i> Cyrilli archiepiscopi Alexandrini In XII prophetas. Oxf., 1868. Vol. 2. P. 167–240 (рус. пер.: <i>Кирилл Александрийский, свт.</i> Творения. М., 1893. Ч. 10. С. 327–402)
In Hebr.	In epistulam ad Hebraeos: [Fragmenta] // <i>Pusey Ph. E., ed.</i> Cyrilli archiepiscopi Alexandrini In D. Joannis Evangelium. Oxf., 1872. Brux., 1965'. Vol. 3. P. 362–423	In Zach.	Commentarius in Zachariam prophetam // PG. 72. Col. 9–276; Idem // <i>Pusey Ph. E., ed.</i> Cyrilli archiepiscopi Alexandrini In XII prophetas. Oxf., 1868. Vol. 2. P. 282–544 (рус. пер.: <i>Кирилл Александрийский, свт.</i> Творения. М., 1897. Ч. 11. С. 1–232)
In Ioan.	Expositio sive Commentarius in Ioannis Evangelium // PG. 73. Col. 9–1056; 74. Col. 9–756; Idem // <i>Pusey Ph. E., ed.</i> Cyrilli archiepiscopi Alexandrini In D. Johannis Euangelium. Oxf., 1872. 3 vol. (рус. пер.: <i>Кирилл Александрийский, свт.</i> Толкование на Евангелие от Иоанна // Творения. М., 2001. Кн. 2. С. 431–793; 2002. Кн. 3. С. 4–907)	Or. ad Arc.	Oratio ad Arcadium et Marinam augustas de fide // ACO. T. 1. Vol. 1(5). P. 62–118; Idem // PG. 76. Col. 1201–1336
In Is.	Commentarius in Isaiam prophetam // PG. 70. Col. 9–1449 (рус. пер.: <i>Кирилл Александрийский, свт.</i> Творения. М., 1887. Ч. 6; 1889. Ч. 7; 1890. Ч. 8)	Or. ad Pulch.	Oratio ad Pulcheriam et Eudociam augustas de fide // ACO. T. 1. Vol. 1(5). P. 26–62; PG. 76. Col. 1336–1420 (рус. пер.: <i>Кирилл Александрийский, свт.</i> О правой вере к царицам / Пер.: иером. Феодор (Юлаев) // БВ. 2009. № 8/9. С. 68–141)
In Joel.	Commentarius in Joelem Prophetam // PG. 71. Col. 327–408; Idem // <i>Pusey Ph. E., ed.</i> Cyrilli archiepiscopi Alexandrini In XII prophetas. Oxf., 1868. Vol. 1. P. 287–365 (рус. пер.: <i>Кирилл Александрийский, свт.</i> Творения. М., 1893. Ч. 9. С. 326–395)	Or. ad Theodos.	Oratio ad Theodosium imperatorem de recta fide // ACO. T. 1. Vol. 1(1). P. 42–72; Idem // PG. 76. Col. 1133–1200
In Jon.	Commentarius in Jonam Prophetam // PG. 71. Col. 597–637; Idem // <i>Pusey Ph. E., ed.</i> Cyrilli archiepiscopi Alexandrini In XII prophetas. Oxf., 1868. Vol. 1. P. 560–598 (рус. пер.: <i>Кирилл Александрийский, свт.</i> Творения. М., 1893. Ч. 10. С. 19–56)	Quod Virg. Deip.	Quod Virgo sit Deipara // PG. 76. Col. 256–292; Idem (= Contra eos qui Theotocon nolunt confiteri) // ACO. T. 1. Vol. 1(7). P. 19–32 (рус. пер.: <i>Кирилл Александрийский, свт.</i> Слово против тех, которые не хотят исповедовать Св. Деву Богородицей / Пер.: свящ. В. Дмитриев. Серг. П., 1916. С. 3–24)
In Luc.	Explanatio in Lucae Evangelium // PG. 72. Col. 475–950; Idem // Lukas-Kommentare aus der griechischen Kirche: Aus Katenenhandschriften gesammelt / Hrsg. J. Reuss. B., 1984. S. 54–278	Quod unus	Quod unus sit Christus // PG. 75. Col. 1254–1362
In Mal.	In Malachiam prophetam Commentarius // PG. 72. Col. 275–364; Idem // <i>Pusey Ph. E., ed.</i> Cyrilli archiepiscopi Alexandrini In XII prophetas. Oxf., 1868. Vol. 2. P. 545–626 (рус. пер.: <i>Кирилл Александрийский, свт.</i> Творения. М., 1897. Ч. 11. С. 233–336)	Resp. ad Tib.	Responsiones ad Tiberium diaconum // <i>Pusey Ph. E., ed.</i> Cyrilli archiepiscopi Alexandrini In D. Johannis Euangelium. Oxf., 1872. Vol. 3. P. 567–602; Idem: [Versio syriaca] // <i>Ebied R. Y., Wickham L. R., ed.</i> The Letter of Cyril of Alexandria to Tiberius the Deacon: Syriac Version // Le Muséon. 1970. Vol. 83. P. 447–482
In Matth.	Commentarii in Matthaeum: [Fragmenta] // PG. 72. Col. 365–474; Idem // Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche: Aus Katenenhandschriften gesammelt / Hrsg. J. Reuss. B., 1957. S. 153–269. (TU; 61)	Scholia	Scholia de incarnatione Unigeniti // ACO. T. 1. Vol. 5(1). P. 184–231; PG. 75. Col. 1369–1412
In Mich.	Commentarius in Michaeam prophetam // PG. 71. Col. 640–776; Idem // <i>Pusey Ph. E., ed.</i> Cyrilli archiepiscopi Alexandrini In XII prophetas. Oxf., 1868. Vol. 1. P. 599–740 (рус. пер.: <i>Кирилл Александрийский, свт.</i> Творения. М., 1897. Ч. 10. С. 57–178)	Thesaurus	Thesaurus de Sancta consubstantiali Trinitate // PG. 75. Col. 9–656
In Nahum.	Commentarius in Nahum prophetam // PG. 71. Col. 776–844; Idem // <i>Pusey Ph. E., ed.</i> Cyrilli archiepiscopi Alexandrini In XII prophetas. Oxf., 1868. Vol. 2. P. 1–67 (рус. пер.: <i>Кирилл Александрийский, свт.</i> Творения. М., 1897. Ч. 10. С. 179–239)	<i>Cyr. Hieros.</i> Catech.	<i>Cyrillus Hierosolymitanus.</i> Catecheses [illuminandorum] // PG. 33. Col. 331–1060 (рус. пер.: <i>Кирилл Иерусалимский, свт.</i> Поучения огласительные // <i>Он же.</i> Поучения огласительные и тайноводственные. М., 1991. С. 13–292; То же // ТСОП. 1855. Т. 25. С. 7–350)
In Os.	Commentarius in Oseam prophetam // PG. 71. Col. 9–328; Idem // <i>Pusey Ph. E., ed.</i> Cyrilli archiepiscopi Alexandrini In XII prophetas. Oxf., 1868. Vol. 1. P. 1–286 (рус. пер.: <i>Кирилл Александрийский, свт.</i> Творения. 1892. Т. 9)	Ep. ad Const. imp.	Epistola ad Const. imp. // PG. 33. Col. 1165–1178 (рус. пер.: <i>Кирилл Иерусалимский, свт.</i> Послание к царю Константину о явившемся на небесах знамении креста // <i>Он же.</i> Поучения огласительные и тайноводственные. М., 1991. С. 353–357; То же // ТСОП. 1855. Т. 25. С. 394–398)
		Hom. in paralyt.	Homilia in paralyticum juxta piscinam jacentem // PG. 33. Col. 1131–1154 (рус. пер.: <i>Кирилл Иерусалимский, свт.</i> Беседа о расслабленном при купели (Ин 5. 2–16) // <i>Он же.</i> Поучения огласительные и тайноводственные. М., 1991. С. 341–352)

Mystag.	Catecheses [illuminandorum et] mystagogicae quinque // PG. 33. Col. 1065–1128 (рус. пер.: <i>Кирилл Иерусалимский, свт.</i> Поучения тайноводственные // <i>Он же.</i> Поучения огласительные и тайноводственные. М., 1991. С. 293–366; То же // ТСОП. 1855. Т. 25. С. 351–380)	<i>Delehaye.</i> Origines Brux., 1933 ²
Procatech.	Procatechesis // PG. 33. Col. 331–366; Idem // <i>Cyriilli Hierosolymorum archiepiscopi Opera quae supersunt omnia</i> / Ed. W. C. Reischl, J. Rupp. Münch., 1848. Hildesheim, 1967 ¹ . Vol. 1. P. 1–26	DHGE Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique / Éd. A. Baudrillard e. a. P., 1912–. T. 1–.
<i>Cyr. Scyth.</i> Vita Charit.	<i>Cyriillus Scythopolitanus.</i> Vita Charitonis / Éd. G. Garitte // Bull. de l'Inst. historique Belge de Rome. R.; Brux., 1940/1941. Vol. 21. P. 5–50 (рус. пер.: <i>Кирилл Скифопольский.</i> Житие прп. Харитона Исповетника // Палестинский патерик. СПб., 1895. Вып. 10)	<i>Diekamp.</i> Doctr. patr. Doctrina partum de incarnatione Verbi: Ein griechisches Florilegium aus der Wende des 7. und 8. Jh. / Hrsg. F. Diekamp. Münster, 1907
Vita Cyriac.	Vita Cyriaci // Kyrillos von Skythopolis / Hrsg. E. Schwartz. Lpz., 1939. S. 222–235. (TU; Bd. 49. H. 2) (рус. пер.: <i>Кирилл Скифопольский.</i> Житие Кириака Отшельника // Палестинский патерик. СПб., 1891. Вып. 7)	<i>Diog. Laert.</i> <i>Diogenes Laertius.</i> Vitae philosophorum / Ed. H. S. Long. Oxf., 1964, 1966 ¹ . 2 vol. (рус. пер.: <i>Диоген Лаэртский.</i> О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1995)
Vita Euthym.	Vita Euthymii // Kyrillos von Skythopolis / Hrsg. E. Schwartz. Lpz., 1939. S. 5–85 (рус. пер.: <i>Кирилл Скифопольский.</i> Житие [прп.] Евфимия Великого // Палестинский патерик. СПб., 1893. Вып. 2)	DOP Dumbarton Oaks Papers. Camb. (Mass.); Wash., 1941–.
Vita Gerasimi [Spuria]	Vita Gerasimi // <i>Papadopulos-Kerameus A., ed.</i> 'Ανάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας. St.-Pb., 1897. Vol. 4. P. 175–184. Brux., 1963 ¹ (рус. пер.: <i>Кирилл Скифопольский.</i> Житие и подвиги иже во святых отца нашего и богоносца Герасима Иорданского // Палестинский патерик. СПб., 1895. Вып. 6)	DOS Dumbarton Oaks Studies / Harvard Univ. L.; Camb. (Mass.); Wash., 1950–. Vol. 1–.
Vita Ioan. Hesych.	Vita Ioannis Hesychastae // Kyrillos von Skythopolis / Hrsg. E. Schwartz. Lpz., 1939. S. 201–222. (TU; Bd. 49. H. 2) (рус. пер.: <i>Кирилл Скифопольский, свт.</i> Житие св. Иоанна, епископа и Молчальника // Палестинский патерик. СПб., 1893. Вып. 3)	DSAMDH Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire. P., 1937–1994. 16 t.
Vita Sabae	Vita Sabae // Kyrillos von Skythopolis / Hrsg. E. Schwartz. Lpz., 1939. S. 85–200 (рус. пер.: <i>Кирилл Скифопольский.</i> Житие Саввы Освященного // Палестинский патерик / ТСЛ. Серр. П., 1996. С. 174–271)	DTC Dictionnaire de théologie catholique / Éd. A. Vacant, E. Mangenot, cont. E. Amann. P., 1903–1950. 15 t.
Vita Theod.	Vita Theodosii // Kyrillos von Skythopolis / Hrsg. E. Schwartz. Lpz., 1939. S. 235–241. (TU; Bd. 49. H. 2) (рус. пер.: <i>Кирилл Скифопольский.</i> Житие иже во святых отца нашего аввы Феодосия Киновиарха // Палестинский патерик. СПб., 1895. Вып. 8)	<i>Duval.</i> Littératures <i>Duval R.</i> Anciennes littératures chrétiennes. P., 1907 ³ . T. 2: La littérature syriaque
Vita Theogn.	Vita Theognii // Kyrillos von Skythopolis / Hrsg. E. Schwartz. Lpz., 1939. S. 241–243. (TU; Bd. 49. H. 2) (рус. пер.: <i>Павла Элладского и Кирилла Скифопольского, писателей IV ст.,</i> Жития св. Феогния, еп. Виталийского / Пер.: А. А. Пападопуло-Керамевс, Г. С. Дестунис // ППС. 1891. Т. 11. Вып. 2(32))	EEC Encyclopedia of the Early Church. Camb., 1992. 2 vol.
DACL	Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie / Éd. F. Cabrol, H. Leclercq. P., 1924–.	<i>Eger.</i> Itiner. Itinerarium Egeriae / E. Franceschini, R. Weber. Turnhout; P., 1953. (CCSL); <i>Egérie.</i> Journal de voyage. P., 1948. (SC; 21); Idem / Ed. P. Maraval. P., 1982, 1997. (SC; 296) (рус. пер.: К источнику воды живой: Письма паломницы IV в.: [Паломничество Эгерии] / Пер. с лат.: Н. С. Маркова-Помазанская // Подвижники благочестия Синайской горы. М., 1994 ⁿ)
<i>Damas.</i> Ep.	<i>Damasus I, papa.</i> Epistulae // PL. 13. Col. 347–373	EGreg Études grégorienne. Solesmes, 1954–. Vol. 1–.
<i>Damasc.</i> Vita Isidori	<i>Damascius.</i> Vitae Isidori reliquiae / Ed. C. Zintzen. Hildesheim, 1967	<i>Ehrhard.</i> Überlieferung <i>Ehrhard A.</i> Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche. Lpz., 1952
<i>Darrouzès.</i> Notitiae	<i>Darrouzès J.</i> Notitiae episcopatum Ecclesiae Constantinopolitanae. P., 1981	EI The Encyclopaedia of Islam. New ed. Leiden etc., 1960–2000. 10 vol.
DCB	A Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines / Ed. W. Smith and H. Wace. L., 1877–1887. 4 t.	EIran Encyclopaedia Iranica / Ed. E. Yarshater. L.; Boston, 1985–. Vol. 1–.
		<i>Elias.</i> In Categ. <i>Elias.</i> Eliae (olim Davidis) in Aristotelis Categoriae Commentarium / Ed. A. Busse // CAG. Vol. 18. Pars 1. P. 107–255
		EncAeth Encyclopaedia Aethiopia / Ed. S. Uhlig, Baye Yimam. Wiesbaden, 2003–. Vol. 1–.
		EO Échos d'Orient: Revue d'histoire, de géographie et de liturgie orientale. P., 1897–1940/1942
		<i>Ephraem Syr.</i> <i>Ephraem Syrus.</i>
		Carm. Nisib. Carmina Nisibena / Ed., transl. E. Beck. Louvain, 1961–1963. (CSCO; 218–219, 240–241. Syr.; 92–93, 102–103)
		De azymis Hymnen de azymis / Ed., transl. E. Beck // <i>Heiligen Ephraem des Syrers.</i> Paschalhymnen. Louvain, 1964. (CSCO; 148–149. Syr.; 108–109)
		De fide Hymnen de fide / Ed., transl. E. Beck. Louvain, 1965. (CSCO; 155. Syr.; 73–74)
		<i>Epiphr.</i> <i>Epiphanius Constantiensis in Cypro episcopus.</i>
		Adv. haer. Adversus haereses // PG. 41. Col. 173–1199; 42. Col. 9–774; Panarion = Κατὰ αἱρέσεων / Ed. W. Dindorf. Bonn, 1852–1862. 5 t.; Idem / Hrsg. K. Holl. B., 1915–1933. 4 Bde; (GCS) (рус. пер.: <i>Епифаний Кипрский, свт.</i> На 80 ересей Панарий, или Ковчег // Творения. М., 1863. Ч. 1. С. 21–384; продолж.: Об ересях // Там же. 1864–1882. Ч. 2–5)
		[Panarion]
		Ancor. Ancoratus // PG. 43. Col. 11–236 (рус. пер.: <i>Епифаний Кипрский, свт.</i> Слово якорное // Творения. М., 1884. Ч. 6. С. 5–212)
		De fide. Expositio fidei // PG. 42. Col. 773–832 (рус. пер.: <i>Епифаний Кипрский, свт.</i> Краткое ис-

- тинное слово о вере Вселенской и апостольской Церкви // Творения. М., 1882. Ч. 5. С. 310–358)
- EThL** Ephemerides theologicae Lovanienses. Louvain, 1924–. Vol. 1–.
- Eucher. Lugd.** *Eucherius Lugdunensis*. Epistola ad Valerianum de contemptu mundi et saecularis philosophiae // PL. 50. Col. 711–726
- Instruct.** Instructionum ad Salonium libri II // Opera omnia / Ed. C. Wotke. W., 1894. P. 65–161; Idem // *Eucherii Lugdunensis Opera* / Ed. C. Mandolfo. Turnhout, 2004. P. 77–216. (CCSL; 66)
- Euseb.** *Eusebius Caesariensis*. Chronicon libri duo / Hrsg. A. Schoene. B., 1866–1875. Zürich, 1999³. T. 2; Idem // PG. 19. Col. 99–598
- De mart. Palaest.** De martyribus Palaestinae recensio prolixior // *Eusèbe de Césarée*. Histoire ecclésiastique / Éd. G. Bardy. P., 1968². T. 3. P. 128–167. (SC; 55)
- Demonstr.** Demonstratio evangelica, lib. I–X // PG. 22. Col. 13–792
- Hist. eccl.** Historia ecclesiastica, lib. I–X // PG. 20. Col. 45–906 (рус. пер.: *Евсевий Памфил*. Церковная история. М., 1993)
- Праер. evang.** Праергatio evangelica // PG. 21. Col. 21–1408
- Eutych. Annales** *Eutychii Patriarchae Alexandrini Annales*. Beryti; P., 1906–1909. (CSCO; 50–51. Arab. ser. 3; 6–7); Idem // PG. 111. Col. 907–1154
- Evagr. Schol. Hist. eccl.** *Evagrius Scholasticus*. Historia ecclesiastica, lib. I–VI // PG. 86. Pars 2. Col. 2415–2886 (рус. пер.: *Евагрий Схоластик*. Церковная история. М., 1997²; То же. Кн. I–II / Пер.: И. В. Кривушин. СПб., 1999)
- Facund. Pro defens. cap.** *Facundus Herimianensis episcopus*. Libri duodecim pro defensione trium capitulorum // PL. 87. Col. 527–853; Idem. P., 2002–2006. 5 vol. (SC; 471, 478, 479, 484, 499)
- Fedalto. Hierarchia** Hierarchia Ecclesiastica Orientalis: Series episcoporum ecclesiarum christianarum orientalium / Ed. G. Fedalto. Padova, 1988. 2 vol.
- Flav. CP. Ep. ad Theodos.** *Flavianus Constantinopolitanus*. Ep. ad Theodosium imperatorem // ACO. T. 2. Vol. 1(1). P. 35–36 (рус. пер.: *Флавиан, еп. Константинопольский*. Послание к имп. Феodosию // ДВС. Т. 2. С. 17)
- Fliche, Martin. HE** Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours / Sur la dir. de A. Fliche et V. Martin. P., 1935–[1964]. Vol. 1–[21]
- Garitte. Calendrier Palestino-Georgien GCS** *Garitte G.* Le calendrier Palestino-Géorgien du Sinaiticus 34 (X^e siècle). Brux., 1958. (SH; 30)
Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jh. Lpz.; B., 1897–1989. 60 Bde
- GEDSH** Gorgias encyclopedic dictionary of the Syriac Heritage. Piscataway, 2011
- Gennad. Massil. De vir. illustr.** *Gennadius Massiliensis*. De viris illustribus // *Hieronymus*. De viris illustribus liber; accedit *Gennadii Catalogus virorum inlustrium* / Hrsg. W. Herding. Lipsiae, 1924; Idem / Ed. E. C. Richardson. Lpz., 1896. (TU; 14)
- Georg. Mon. Chron.** *Georgius Monachus*. Chronicon // PG. 110. Col. 10–1327; Idem. Chronicon, lib. I–IV / Ed. C. de Boor. Lpz., 1904. Stuttg., 1978². 2 vol. (рус. пер.: *Мамвеевко В. А., Шеголева Л. И.* Временник Георгия Монаха: (Хроника Георгия Амартола): Рус. текст, коммент., указ. М., 2000)
- Georg. Pachym. Hist.** *Georgios Pachymeros*. Historia / Ed. A. Failler. P., 1984–2000. 5 vol. (рус. пер.: *Георгий Пахимер*. История о Михаиле и Андронике Палеологах. СПб., 1862. Рязань, 2004)
- Georg. Sync. Chron.** *Georgius Syncellus*. Ecloga chronographica. Lpz., 1984. (BSGRT)
- German. Ep.** *Pseudo-Germanus Parisiensis*. Epistulae // Expositio Antiquae Liturgiae Gallicanae / Ed. E. C. Ratcliff. L., 1971. (HBS; 98) (рус. пер. 1-го послания // СДЛ. Ч. 5. С. 35–43)
- GGPh** Grundriss der Geschichte der Philosophie: Völlig neu bearb. Ausg. / Hrsg. H. Holzhey e. a. Basel, 1983–[2013]. [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; 2004². Bd. 3: Ältere Akademie, Aristoteles, Peripatos; 1994. Bd. 4. Hbd. 1–2: Die hellenistische Philosophie; [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.
- GOTR** Greek Orthodox Theological Review. Brookline (Mass.), 1954–.
- Graf. Geschichte** *Graf G.* Geschichte der christlichen arabischen Literatur. R., 1944. Bd. 1; 1947. Bd. 2; 1949. Bd. 3; 1951. Bd. 4; 1953. Bd. 5. (ST; 118, 133, 146, 147, 172)
- GRBS** Greek, Roman and Byzantine Studies. Durham, 1958–1981. 22 vol.; продолж.: Greek and Byzantine Studies. San Antonio (Tex.), 1982–.
- Greg. bar Hebr. Chron. eccl.** *Gregorius bar Hebraeus*. Chronicon ecclesiasticum / Ed. J. B. Abbeloos, T. J. Lamy. Louvain, 1872–1877. 3 vol.
- Greg. Magn. Reg. epist.** *Gregorius I Papa (Magnus)*. Registri epistolarum, lib. I–XIV // PL. 77. Col. 441–1320
- Greg. Nazianz. Carmina** *Gregorius Nazianzenus*. Carmina // PG. 37. Col. 397–1600 (рус. пер.: *Григорий Богослов, свт.* Стихотворения // Собр. творений. Минск; М., 2000. Т. 2. С. 24–498)
- Greg. Turon. Hist. Franc.** *Gregorius Turonensis*. Historia Francorum // PL. 71. Col. 159–704 (рус. пер.: *Григорий Турский*. История франков. М., 1987)
- Vit. Patr.** Vitae Patrum // PL. 71. Col. 1009–1096 (рус. пер.: *Григорий Турский, свт.* Житие отцов, или Книга о жизни некоторых святых // *Он же*. Vita Patrum: Житие отцов. М., 2005. С. 181–326)
- Grumel. Chronologie HAmS** *Grumel V.* La Chronologie. P., 1958
Handes amsoreay: baroyakan, usumnakan, aruest-gitakan. W., 1887–.
- Hefele, Leclercq. Hist. des Conciles** *Hefele Ch. J.* Histoire des Conciles d'après les documents originaux / Trad. H. Leclercq. P., 1907–1952. 11 t.
- Herod. Hist.** *Herodotus*. Historiae. Oxonii, 1912. Vol. 1–2 (рус. пер.: *Геродот*. История, в 9 кн. / Пер.: Г. А. Стратановский. Л., 1972. (Памятники ист. мысли))
- Hieron. Chron.** *Hieronymus Stridonensis*. Chronicon // PL. 27. Col. 675–702 (рус. пер.: *Иероним Стридонский, блж.* Хроника // Творения. К., 1910². Ч. 5. С. 363–376)
- Contr. Vigil.** Contra Vigilantium // PL. 23. Col. 337–352 (рус. пер.: *Иероним Стридонский, блж.* Против Вигилиянция // Творения. К., 1903². Ч. 4. С. 293–315)



De vir. illustr.	De viris illustribus // PL. 23. Col. 597–722; De viris illustribus liber; accedit <i>Genadii Catalogus virorum inlustrium</i> / Hrsg. W. Herding. Lipsiae, 1924 (рус. пер.: <i>Иероним Стридонский, свт.</i> Книга о знаменитых мужах // Творения. К., 1910 ² . Ч. 5. С. 258–314)	1588; 96. Col. 9–544; Idem // <i>Holl K. Sacra parallela</i> . Lpz., 1897. (ТУ; 16) [Выдержки из Свящ. Писания и творений св. отцов]
Ер.	Epistulae // PL. 22; Idem / Ed. I. Hilberg // CSEL. 54–56 (рус. пер.: <i>Иероним Стридонский, блж.</i> [Письма] // Творения. К., 1893 ² , 1894 ² , 1903 ² . Ч. 1–3)	<i>Ioan. Malal. Chron.</i> <i>Ioannis Malalae. Chronographia</i> / Ed. L. Dindorf. Bonn, 1831. (CSHB)
Hipp. In Dan.	<i>Hippolitus Romanus. Commentarium in Daniele</i> // <i>Hippolyte. Commentaire sur Daniel</i> / Éd. M. Lefèvre. P., 1947. P. 70–386. (SC; 14) (рус. пер.: <i>Ипполит Римский, свт.</i> Толкования на кн. прор. Даниила // Творения. Каз., 1899. Серг. П., 1997 ^р . Вып. 1. С. 1–170)	<i>Ioan. Maxent. Libel. fid.</i> <i>Ioannes Tomitanus Maxentius. Libellus fidei</i> // <i>Ioannes Tomitanus Maxentius. Opuscula. Capitula sancti Augustini</i> / Ed. F. Glorie. Turnhout, 1978. P. 5–25
Hist. Nestor.	Histoire Nestorienne: Chronique de Séert. Part 1(1) / Éd. A. Scher, J. Périer // PO. 1908. T. 4. Fasc. 3; Part. 1(2) / Éd. A. Scher // PO. 1910. T. 5. Fasc. 2; Part. 2(1) / Éd. A. Scher // PO. 1911. T. 7. Fasc. 2; Part. 2(2) / Éd. A. Scher, R. Griveau // PO. 1919. T. 13. Fasc. 4	<i>Ioan. Mosch. Prat. spirit.</i> <i>Ioannes Moschus. Pratum spirituale</i> // PG. 87. Col. 2843–3116
Hist. Patr. Alex.	History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria / Ed. and transl. B. T. A. Evetts. P., 1907. Pt. 1–2. (PO; T. 1. Fasc. 2, 4); 1910. Pt. 3. (PO; T. 5; Fasc. 1); 1915. Pt. 4. (PO; T. 10. Fasc. 5)	<i>Ioan. Nic. Chron.</i> <i>Ioannes Niciensis (Nikiou). Chronique de Jean, évêque de Nikiou</i> / Texte éthiopien publié et traduit par H. Zotenberg. P., 1883; англ. пер.: <i>The Chronicle of John, Bishop of Nikiu</i> / Transl. R. H. Charles. L., 1916
Horat. Epist.	<i>Q. Horatius Flaccus. Epistulae</i> // <i>Q. Horatii Flacci Opera</i> / Ed. D. R. Shackleton Bailey. Lpz., 1995 ³ . P. 251–309 (рус. пер.: <i>Гораций. Послания</i> // Собр. сочинений. СПб., 1993. С. 289–342)	<i>Isid. Pel. Ep.</i> <i>Isidorus Pelusiota. Epistolae, lib. I–V</i> // PG. 78. Col. 177–1646 (рус. пер.: <i>Исидор Пелусиот, прп.</i> Письма. Кн. 1–5 // Творения. М., 1859–1860. Ч. 1–5; Письма: В 2 т. М., 2000–2001)
IKZ	Internationale Kirchliche Zeitschrift. Bern, 1911–.	<i>Jaffé. RPR</i> <i>Jaffé Ph. Regesta Pontificum Romanorum ab condita Ecclesia ad annum post Christum natum 1198. B., 1851; Idem / Hrsg. v. P. Ewald. Lipsiae, 1885–1888². 2 t.</i>
Ioan. Caes. Apol. Consil. Chalced.	<i>Ioannes Caesariensis. Apologia Consilii Chalcedonensis</i> // PG. 86. Col. 2944–2960; Idem // <i>Johannis Caesariensis Presbyteri et Grammatici Opera quae supersunt</i> / Ed. M. Richard, M. Aubineau. Turnhout, 1977. P. 2–46. (CCSG; 1) [сир. фрагм. в лат. пер.]; P. 49–58 [греч. фрагм.]	JAMS <i>Journal of the American Musicological Society. Richmond, 1948–. Vol. 1–.</i>
Ioan. Cassian. Collat.	<i>Collationes</i> // PL. 49. Col. 477–1328 (рус. пер.: <i>Иоанн Кассиан Римлянин, прп.</i> Собеседования египетских подвижников // Писания. М., 1892, 1993 ^р . С. 167–634)	<i>Janin. Églises et monastères</i> <i>Janin R. Les églises et les monastères [de Constantinople byzantine]. P., 1969². (Géographie ecclésiastique de l'empire Byzantin; 3)</i>
De incarn. Chr.	De incarnatione Christi // PL. 50. Col. 9–271	JbLW <i>Jahrbuch für Liturgiewissenschaft. Münster, 1921–1941. 20 Bde (далее AfLW)</i>
De poenit.	De poenitentia homiliae // PG. 49. Col. 277–350 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> О покаянии // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004 ^р . Т. 2. Кн. 1. С. 308–391)	JEcclH <i>Journal of Ecclesiastical History. L., 1950–. Vol. 1–.</i>
In 1 Cor.	Homiliae in Epistolam primam ad Corinthios // PG. 61. Col. 11–382 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> Толкование на 1-е Послание к коринфянам // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004 ^р . Т. 10. Кн. 1. С. 8–458)	JECS <i>Journal of Early Christian Studies. Baltimore, 1993–. Vol. 1–.</i>
In Ioan.	Homiliae in Ioannem // PG. 59. Col. 23–582 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> Беседы на Евангелие от Иоанна // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004 ^р . Т. 8. Кн. 1–2)	JÖB <i>Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik. W.; Graz; Köln, 1968–.</i>
In Matth.	Homiliae in Mattheum, 1–90 // PG. 57. Col. 13–472; 58. Col. 625–632 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> Беседы на евангелиста Матфея // Творения: В 12 т. СПб., 1898–1906. М., 1991–2004 ^р . Т. 7. Кн. 1–2. С. 5–889)	JThSt <i>Journal of Theological Studies. Oxf., 1899/1900–1949. 50 vol.; N. S. 1950–. Vol. 1–.</i>
Ioan. Damasc. De fide orth.	<i>Ioannes Damascenus. Expositio fidei orthodoxa</i> // PG. 94. Col. 781–1228 (рус. пер.: <i>Иоанн Дамаскин, прп.</i> Точное изложение православной веры / Пер. с греч.: А. Бронзов. СПб., 1894. М.; Р.-н/Д., 1992 ^р)	<i>Julian. Apost. Contr. Galil.</i> <i>Julianus Apostata (Julianus, imp). Contra Galilaeos // Juliani imperatoris Librorum contra Christianos quae supersunt</i> / Hrsg. C. J. Neumann. Lpz., 1880. S. 163–233 (рус. пер.: <i>Юлиан. Против христиан</i> // <i>Ранович А. Б.</i> Первоисточники по истории раннего христианства. М., 1990. С. 399–434)
Sacra parall.	<i>Sacra parallela (fragm.)</i> // PG. 46. Col. 1109–1112; Idem (fragm.) [Sp.] // PG. 95. Col. 1070–	<i>Jungmann. Missarum Sollemnia</i> <i>Jungmann J.-A. Missarum Sollemnia: Explication génétique de la Messe romaine. P., 1951. T. 1; 1952. T. 2; 1954. T. 3</i>





<i>Lanzoni</i> . Diocesi	<i>Lanzoni F.</i> Le Diocesi d'Italia dalle origini al principio del sec. VII: Stud. crit. Faenza, 1927 ² . 2 t. (ST; 35)	MartUsuard.	Martyrologium Usuardi // ActaSS. Iun. T. 6. Antverpiae, 1714; Idem // PL. 123. Col. 599–987; 124. Col. 9–857
<i>Latyšev</i> . Menol.	Menologii anonymi byzantini saeculi X quae supersunt / Ed. B. Latyšev. Petropoli, 1911–1912. Lpz., 1970 ² . 2 t.	<i>Mar. Vict.</i> Hymn.	<i>Marius Victorinus</i> . Hymni // SC. N 68. P. 619–653
LCI	Lexikon der christlichen Ikonographie. Freiburg i. Br., 1968–1976, 1994 ² . 8 Bde	<i>Mateos</i> . Typicon	<i>Mateos J.</i> Le Typicon de la Grande Église: Ms. Saint-Croix n. 40, X ^e siècle / Introd., texte crit., trad. et not. J. Mateos. R., 1962–1963. 2 t. (OCA; 165–166)
<i>Legrand</i> . Bibl. hell. XVII ^e	<i>Legrand E.</i> Bibliographie hellénique, ou Description raisonnée des ouvrages publiés par des grecs au XVII ^e siècle. P., 1894–1896. Brux., 1963 ² . 5 t.	<i>Maximus Conf.</i>	<i>Maximus Confessor</i> .
<i>Leo Gramm.</i> Chron.	<i>Leonis Grammatici</i> Chronographia / Ed. I. Bekker. Bonn, 1842. (CSHB; 42); Idem // PG. 108. Col. 1037–1164	Disp. Pыр.	Disputatio cum Purrho // PG. 91. Col. 287–354 (рус. пер.: <i>Максим Исповедник, прп. Диспут с Пирром</i> / Пер.: Д. Е. Афиногенов // Диспут с Пирром: Прп. Максим Исповедник и христологические споры VII ст. М., 2004. С. 136–237)
<i>Leo Magn.</i> Ep.	<i>Leo Magnus</i> . Epistolae // PL. 54. Col. 593–1216	Ep.	Epistolae // PG. 91. Col. 363–650
<i>Leont. Byz.</i>	<i>Leontius Byzantinus</i> .	Opusc.	Opuscula theologica et polemica ad Marinum // PG. 91. Col. 9–286
Contr. Nestor. et Eutychn.	Contra Nestorianos et Eutychnianos // PG. 86. Col. 1267–1396	MenolGraec	Menologium Graecum Basilii Impetratoris // PG. 117. Col. 9–613
De sect.	Liber de sectis (Scholia) // PG. 86. Col. 1193–1268	MGG	Die Musik in Geschichte und Gegenwart. Kassel; N. Y., 1994–1999 ² . 9 Bde, Reg.
<i>Leont. Hieros.</i> Contr. Monophys.	<i>Leontius Hierosolymitanus</i> . Contra Monophysitas // PG. 86. Col. 1769–1901; Idem = Against The Monophysites: Testimonies of the Saints and Aporiae / Ed. and transl. P. T. R. Gray. Oxf., 2006 (рус. пер.: Против монофизитов // <i>Леонтий Иерусалимский, Феодор Абу-Курра, Леонтий Византийский</i> . Polemические сочинения. Краснодар, 2011. С. 25–164)	MGH	Monumenta Germaniae Historica inde ab a. C. 500 usque ad a. 1500: Indices v. O. Holder-Egger u. K. Zeumer / Ed. Soc. aperiendis font. rerum Germ. Medii aevi. Hannover; B., 1826–.
<i>Leont. Makhair.</i> Chronicle	<i>Leontios Makhairas</i> . Recital concerning the Sweet Land of Cyprus entitled «Chronicle» = <i>Λεόντιος Μαχαίρας. Εξήγησις τῆς γλυκείας χώρας Κύπρου</i> / Ed. R. M. Dawkins. Oxf., 1932. 2 t.	AA	Auctores antiquissimi;
<i>Le Quien</i> . OC	<i>Le Quien M.</i> Oriens Christianus. P., 1740. Graz, 1958 ² . 3 t.	Briefe	Die Briefe der deutschen Kaiserzeit;
<i>Liberat.</i> Breviar.	<i>Liberatus Carthaginensis Diaconus</i> . Breviarium causae Nestorianorum et Eutychnianorum // PL. 68. Col. 969–1050	Capit.	Capitularia regum Francorum;
<i>Liutpr. Crem.</i> Antapod.	<i>Liudprandus Cremonensis</i> . Antapodosis // <i>Liudprandi Cremonensis Opera Omnia</i> : Antapodosis. Homelia paschalis. Historia Ottonis. Relatio de legatione Constantinopolitana / Ed. P. Chiesa. Turnholti, 1998. P. 1–150. (CCCM; 156)	Conc.	Concilia;
<i>Lossky</i> . Typicon	<i>Lossky A.</i> Le Typicon byzantin: Éd. d'une version grecque (partiellement inédite); analyse de la partie liturgique: Diss. P., 1987	Const.	Constitutiones et acta publica imperatorum et regum;
LP	Liber Pontificalis / Ed. L. Duchesne. P., 1955–1957. 3 vol.	Dipl.	Diplomata;
<i>Lyd. Mag.</i>	<i>Ioannis Lydi</i> . De magistratibus populi Romani libri tres / Ed. R. Wünsch. Lpz., 1903; <i>Ioannes Lydus</i> . On Powers or the Magistracies of the Roman State / Ed. A. C. Bandy. Phil., 1983	Dipl. Kar.	Diplomata Karolinorum;
<i>Mai</i> . NPB	<i>Mai A.</i> Novae patrum bibliothecae / Ed. Card. A. Maio. R., 1852–1905. 10 vol.	Dipl. Kar. Germ.	Diplomata regum Germaniae ex stirpe Karolinorum;
<i>Mansi</i>	Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio / Ed. I. D. Mansi. Florentiae; Venetiae, 1759–1769. 31 t. Graz, 1960–1961 ² . 53 t.	Dipl. Reg. Imp.	Diplomata regum et imperatorum Germaniae;
MartHieron	Martyrologium Hieronymianum / Ed. C. de Rossi, L. Duchesne // ActaSS. Nov. T. 2. Pars 1. Brux., 1894	DtChron	Scriptores qui vernacula lingua usi sunt. Deutsche Chroniken und andere Geschichtsbücher des Mittelalters;
MartHieron. Comment.	Commentarius perpetuus in MartHieron / Ed. H. Delehaye // ActaSS. Nov. T. 2. Pars 2. Brux., 1931	DtMa	Deutsches Mittelalter. Kritische Studentexte des Reichsinstituts für ältere deutsche Geschichtskunde;
MartRom	Martyrologium Romanum scholiis historicis instructum / Ed. H. Delehaye // Propylaeum ad ActaSS. Dec. Brux., 1940	Epp.	Epistolae;
MartRom. Comment.	<i>Delehaye H. e. a.</i> Martyrologium Romanum ad formam editionis typicae, scholiis instructum // Propylaeum ad ActaSS. Dec. Brux., 1940	EpSel	Epistolae selectae;
		FontJur	Fontes iuris Germanici antiqui in usum scholarum ex Monumentis Germaniae historicis separatim editi;
		Form.	Formulae;
		Gest. Pont. Rom.	Gesta Pontificorum Romanorum, 1 (= Libri Pontificalis, pars prior / Ed. Th. Mommsen. B., 1898);
		Hilfsmittel	Hilfsmittel;
		Leg. Const.	Leges. Constitutiones et acta publica imperatorum et regum;
		Leg. Nat. Germ.	Legum Nat. Germanicarum;
		Lib.	Libelli de lite imperatorum et pontificum saec. s. XI et XII conscripti;
		Poet.	Poetae;
		QGGMA	Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters;
		SS	Scriptores;
		Scr. Lang.	Scriptores rerum Langobardicarum et Italicarum s. VI–IX;
		Scr. Mer.	Scriptores rerum Merovingicarum;
		Script. Rer. Germ.	Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum ex Monumentis Germaniae historicis separatim editi;
		Script. Rer. Germ. NS	Scriptores rerum Germanicarum. Nova series;
		Schr.	Schriften der MGH / Deut. Inst. für Erforschung des Mittelalters;





Stud. u. Texte	Studien und Texte	<i>Niceph. Callist.</i>	<i>Nicephorus Callistus.</i>
<i>Mich. Glyc. Annales</i>	<i>Michael Glycas. Annales / Rec. I. Bekker. Bonn, 1836. (CSHB; 26); Idem // PG. 158. Col. 27–624</i>	Catalog.	Patriarcharum Constantinopolitanorum Catalogum / Anselmi Bandurii monitum = Enarratio de episcopis Byzantii et de Patriarchis omnibus Constantinopolitanis // PG. 147. Col. 449–468
<i>Mich. Syr. Chron.</i>	Cronique de <i>Michel le Syrien</i> , Patriarche Jacobite d'Antioche, 1166–1199 / Éd. J.-B. Chabot. P., 1889. Brux., 1963. 4 t.	Hist. eccl.	Historia ecclesiastica, lib. I–XVIII // PG. 145. Col. 559–1332 (I–VII); 146. Col. 9–1288 (VIII–XIV); 147. Col. 9–448 (XV–XVIII)
<i>Miklosich, Müller</i>	<i>Miklosich F., Müller J. Acta et diplomata Graeca aevi sacra et profana. Vindobonae, 1860–1890. 6 vol.</i>	<i>Nicet. Chon.</i>	<i>Nicetae Choniatae</i>
<i>Min. Fel. Octavius</i>	<i>Minucii Felicis Octavius // PL. 3. Col. 239–376 (рус. пер.: Минуций Феликс. Октавий // БТ. 1981. Сб. 22. С. 139–177; То же // СДХА. С. 226–274)</i>	Hist.	Historia / Ed. J. A. Van Diäten. B., 1975. (CFHB; 11/1–2) (рус. пер.: Никита Хониат. История. СПб., 1860–1862. 2 т. (Виз. ист.: 5, 8))
MMB	Monumenta musicae byzantinae. Copenhagen, 1935–.	Thesaur.	Ex libris Thesauri orthodoxae fidei // PG. 139. Col. 1087–1444; 140. Col. 9–284
MMFH	Magnae Moraviae fontes historici / Cur. D. Bartoňková. Brno, 1966–1977. T. 1–5	<i>Niceph. Const.</i>	<i>S. Nicephorus Constantinopolitanus, Patr.</i>
MMMA	Monumenta monodica aevi. Kassel; Basel, 1956	Apol.	Apologeticus minor pro sacris imaginibus // PG. 100. Col. 833–850 (рус. пер.: Никифор, патр. Константинопольский, свт. Защитительное слово по поводу честных икон // БВ. 1900. № 8. С. 126–128; № 11. С. 129–137)
MSR	Mélanges de science religieuse. Lille, 1944	Brev. hist.	Breviarium historicum // <i>Idem. Opuscula historica / Ed. C. de Boor. Lpz., 1880. P. 1–77; Nikephoros Patriarch of Constantinople. Short History / Ed. C. Mango. Wash., 1990; Idem: Breviarium historicum de rebus gestis post imperium Mauricii // PG. 100. Col. 875–994 (рус. пер.: Никифор, патр. Константинопольский, свт. Краткая история со времени после правления Маврикия // БВ. 1903. № 12. С. 379–384; 1904. № 2. С. 385–400; № 4. С. 401–416; № 7/8. С. 417–432; № 9. С. 433–442; То же / Пер.: Е. Э. Липшиц // ВВ. 1950. Т. 3. С. 349–387)</i>
MUB	Mélanges de l'Université St. Joseph. Beyrouth, 1906–.	Chronogr.	Chronographia: Opuscula historica / Ed. C. de Boor. Lpz., 1880. P. 79–135
<i>Nasrallah.</i>	<i>Nasrallah J.</i>	Contr. Euseb.	Contra Eusebium / Ed. J. B. Pitra // Spicilegium Solesmense. P., 1852. Graz, 1962 ¹ . T. 1. P. 371–504
Chronologie, 1250–1500	Chronologie des patriarches Melchites d'Antioche de 1250 à 1500. Jérusalem, 1968	Novell. Theod.	Leges novellae ad <i>Theodosianum</i> pertinentes / Ed. P. M. Meyer. Dublin; Zürich, 1971
Chronologie, 1500–1634	Chronologie des patriarches Melchites d'Antioche de 1500 à 1634. Jérusalem, 1959	NRT	Nouvelle revue théologique / Rev. publ. de la Fac. de Théologie de la Compagnie de Jésus. Brux., 1869–1940/1945. 67 vol., 1946–. Vol. 68–.
Histoire	Histoire du mouvement littéraire dans l'église melchite du V ^e au XX ^e siècle: contribution à l'étude de la littérature arabe chrétienne. Louvain, 1979. Vol. 2. T. 1: 634–750; 1988. Vol. 2. T. 2: Première période abbaside, 750 – X ^e siècle; 1983. Vol. 3. T. 1: Reconquête Byzantine – Croisades, époques Aiyubide et Fatimide, 969–1250; 1981. Vol. 3. T. 2: Domination mameluke, 1250–1516; 1979. Vol. 4: Époque ottomane. T. 1: 1516–1724; 1989. Vol. 4. T. 2: 1724–1800	OCA	Orientalia Christiana analecta. R., 1935–. (ранее: Orientalia Christiana = OrChr)
<i>Nest.</i>	<i>Nestorius.</i>	OCP	Orientalia Christiana Periodica. R., 1935–.
Ep. 1 ad Coelestin.	Ep. [1] ad Coelestinum papam // ACO. T. 1. Vol. 2. P. 12–14 (рус. пер.: <i>Несторий, патр.</i> Послание 1-е к папе Келестину // ДВС. Т. 1. С. 163–165)	ODB	The Oxford Dictionary of Byzantium / Ed. A. P. Kazdan e. a. Wash., 1991. 3 vol.
Ep. 2 ad Coelestin.	Ep. [2] ad Coelestinum papam // ACO. T. 1. Vol. 2. P. 14–15 (рус. пер.: <i>Несторий, патр.</i> Послание 2-е к папе Келестину // ДВС. Т. 1. С. 165–166)	OLA	Orientalia Lovanensia analecta. Leuven, 1975–[2013]. Vol. 1–[226]
Ep. 3 ad Coelestin.	Ep. [3] ad Coelestinum papam // ACO. T. 1. Vol. 5. P. 182	OLP	Orientalia Lovanensia Periodica. Leuven, 1970–[2005]. Vol. 1–[31]
Ep. 1 ad Cyr. Alex.	Ep. [1] ad Cyrillum Alexandrinum // ACO. T. 1. Vol. 1(1). P. 25 (рус. пер.: <i>Несторий, патр.</i> Послание 1-е к архиеп. Александрийскому Кириллу // ДВС. Т. 1. С. 144)	OrChr	Orientalia Christiana. R., 1923–1934 (с 1935 – OCA)
Ep. 2 ad Cyr. Alex.	Ep. [2] ad Cyrillum Alexandrinum // ACO. T. 1. Vol. 1(1). P. 29–32 (рус. пер.: <i>Несторий, патр.</i> Послание 2-е к архиеп. Александрийскому Кириллу // ДВС. Т. 1. С. 147–150)	Oriens Chr.	Oriens Christianus. Lpz.; Wiesbaden, 1901–.
Ep. ad Ioan. Antioch.	Ep. ad Ioannem Antiochenum // ACO. T. 1. Vol. 4. P. 4–6	Orig.	<i>Origenes.</i>
Liber Heracl.	Le Livre d'Heraclide de Damas: [Versio syrica] / Ed. P. Bedjan. P.; Lpz., 1910; франц. пер.: Idem / Ed. F. Nau. P., 1910	In Exod. hom.	In Exodum homiliae // PG. 12. Col. 297–396
Serm.	Sermones 1–30: [Fragmenta] // Nestoriana: Die Fragmente des Nestorius / Hrsg. F. Loofs. Halle, 1905. S. 225–350	In Matth.	In Matthaum // PG. 17. Col. 829–1600
Serm. 18	Sermo 18 // ACO. T. 1. Vol. 5. P. 39–45	In Num.	In Numeros homiliae 1–28 // PG. 12. Col. 583–806
Serm. 19	Sermo 19 // ACO. T. 1. Vol. 5. P. 45–46	<i>Ortiz de Urbina. PS</i>	<i>Ortiz de Urbina I. Patrologia Syriaca. R., 1965²</i>
NGWG	Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philos.-hist. Kl. Gött., 1845–1893	<i>Păcurariu. IBOR</i>	<i>Păcurariu M. Istoria Bisericii Ortodoxă Romană. Bucur., 1980–1981, 1994². 3 vol.</i>
		<i>Pallad. Dial. de Vita Ioan. Chrysost.</i>	<i>Palladius. Dialogi de Vita Sancti Ioanni Chrysostomi / Ed. P. R. Coleman-Norton. Camb., 1928. P. 3–147 (рус. пер.: Диалог Палладия, еп. Еленопольского, с Феодором, римским диаконом, о житии блж. Иоанна, еп. Константинополь-</i>





	ского, Златоуста / Пер.: А. С. Балаховская. М., 2002)		841–844; Idem: [Fragm.] // Ibid. Col. 885–888
Patria CP	Patria Constantinopolis = Scriptores originum Constantinopolitanarum / Ed. Th. Preger. Lpz., 1901–1907. N. Y., 1975 ¹ . 2 t.	Ep. Ep. 2	Epistolae 1–17 // PG. 65. Col. 851–886 [Ep. 2:] Tomos ad Armenios // ACO. T. 4. Vol. 2. P. 187–195
Paul. Diac. Hist. Langobard.	Paulus Vinfridus Diaconus. De gestis Langobardorum, lib. I–VI // PL. 95. Col. 433–672; idem. Historia Langobardorum. Hannover, 1878. P. 12–219. (MGH. Scr. Lang.)	Ep. 3	[Ep. 3:] Ad Ioannem Antiochenum // ACO. T. 4. Vol. 1. P. 140–143 (рус. пер.: Прокл Константинопольский, еп. Послание к Иоанну, епископу Антиохийскому // ДВС. Т. 3. С. 405–407)
Pauly, Wissowa	Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft / Hrsg. A. Pauly; bearb. G. Wissowa, W. Kroll e. a. R. 1. Stuttg., 1893–1963. 24 Bde; R. 2. Stuttg.; Münch., 1903–1978. 10 Bde, 15 Supplbde	Ep. 10	[Ep. 10:] Ad Ioannem Antiochenum: [Lat. fragm.] // Pelag. Diac. In defens. trium cap. P. 24–25
Pelag. Diac. In defens. trium cap.	Pelagii diaconi ecclesiae Romanae In defensione trium capitulorum: Texte latin du manuscrit aurelianensis 73 (70) / Ed. R. Devreesse. R., 1932. (ST; 57)	Hom. 1	Homilia [1], De laudibus S. Mariae // ACO. T. 1. Vol. 1(1). P. 103–107 (рус. пер.: Прокл Константинопольский, еп. Похвала Деве Марии // ДВС. Т. 1. С. 137–142)
Philost. Hist. eccl.	Philostorgius. Kirchengeschichte: Mit dem Leben des Lucain von Antiochien und den Fragmenten eines arianischen Historiographen / Hrsg. v. J. Bidez, überarb. v. F. Winkelmann. B., 1981 ³ (рус. пер.: Сокращение Церковной истории Филосторгия, сделанное патр. Фотием. СПб., 1854; То же // Пахмер Г. История о Михаиле и Андронике Палеологах / Подгот. к изд.: А. И. Цепков. Рязань, 2004)	Procop. De aedificiis	Procopii Caesariensis. De aedificiis // Opera omnia. Lpz., 1964 ² . Vol. 4
Phot. Bibl.	Photios I, Patriarchos Constantinopolitanos. Bibliothèque / Éd. R. Henry. P., 1959. T. 1; 1960. T. 2; 1962. T. 3; 1965. T. 4; 1967. T. 5; 1971. T. 6; 1974. T. 7; 1977. T. 8	PS	Patrologia Syriaca / Ed. R. Graffin at al. P., 1894–1926. 3 t.
Pitra. Analecta Sacra	Pitra J. B. Analecta Sacra specilegio Solesmensi parata. Parisiis; Tusculi; Venetiis, 1876–1891. Farnborough, 1966–1967 ¹ . 8 vol.	Ps.-Dionys. Chron.	Chronicon anonymum Pseudo-Dionysianum vulgo dictum. P., 1927–1989. 2 vol. in 4. (CSCO)
Plat.	Plato.	Ptolem. Geogr.	Ptolemaeus Cl. Geographia / Ed. C. F. A. Nobbe, introd. A. Diller. Lpz., 1843–1845. 3 Bde. Hildesheim, 1966 ¹
Gorg.	Gorgias // Opera: In 5 vol. / Ed. J. Burnet. Oxf., 1903, 1968 ¹ . Vol. 3. 447a – 527e (рус. пер.: Платон. Горгий / Пер.: С. П. Маркиш // Собр. соч.: В 4 т. М., 1990. Т. 1. С. 477–574)	PTS	Patristische Texte und Studien. B.; N. Y., 1964–[2014]. Bd. 1–[69]
Theaet.	Theaetetus // Opera: In 5 vol. / Ed. J. Burnet. Oxf., 1900, 1967 ¹ . Vol. 1. 142a – 210d (рус. пер.: Платон. Теэтет / Пер.: Т. В. Васильева // Собр. соч.: В 4 т. М., 1993. С. 192–275)	Quasten. Patrology	Quasten J. Patrology. Utrecht; Brux., 1950–1953. 3 t.; Westminster, 1986. Vol. 4; Camb., 2006. Vol. [5]: The Eastern Fathers from the Council of Chalcedon (451) to John of Damascus († 750) / Ed. A. di Berardino; Engl. Transl. by A. Walford
Plot. Enn.	Plotinus. Enneades // Plotini Opera / Rec. A. Kirchhoff. Lipsiae, 1883–1884. 2 Bde. (BSGRT) (рус. пер.: Плотин. Эннеады / Пер.: Т. Г. Сидаш. СПб., 2004–2005. 7 кн.; То же, изм. загл.: Трактаты / Изд. подгот.: Ю. А. Шичалин. М., 2007)	RAM	Revue d'ascétique et de mystique. Toulouse, 1920–1940. Vol. 1–21; 1946–1971. Vol. 22(1)–47(188) (далее RHSp)
PLP	Prosopographisches Lexicon der Palaiologenzeit / Ed. E. Trapp. W., 1976–1996. Bd. 1–12	RB	Revue biblique. P., 1892–.
PLRE	Prosopography of the Later Roman Empire / Ed. A. Jones, J. R. Martindale, J. Morris. Camb., 1971–1992. 3 vol.	RBén	Revue bénédictine: Bull. Maredsous; [Brages], 1883–.
Plut. Adv. Colot.	Plutarchos. Adversus Colotem / Ed. R. Westman. // Plutarchi Moralia. Lpz., 1959 ² . Vol. 6. Pars 2. P. 173–215	RBK	Reallexikon zur byzantinischen Kunst / Hrsg. K. Wessel. Stuttg., 1963–[2008]. Bd. 1–[7]
PMBZ	Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit. B., 1998–2009. Abt. 1: (641–867). Vol. 1–[7]	REA	Revue des études anciennes. Bordeaux, 1899–. Vol. 1–.
PO	Patrologia Orientalis / Ed. R. Graffin, F. Nau. P., 1907–. T. 1–.	REArm	Revue des études arméniennes. P., 1920–1933. T. 1–11; N. S. 1964–. T. 1–.
Podskalsky. Griechische Theologie	Podskalsky G. Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453–1821): Die Orthodoxie im Spannungsfeld der nachreformatorischen Konfessionen des Westens. Münch., 1988	REAug	Revue des études augustiniennes. P., 1955–. (1940–1954: L'Année théologique augustiniennne)
Porphy. In Categ.	Porthyrius. In Aristotelis Categoria expositio // CAG. Vol. 4. Pars 1. P. 55–142	REB	Revue des études byzantines. P., 1943–.
Proclus CP.	Proclus Constantinopolitanus.	RechSR	Recherches de sciences religieuses = Sciences religieuses: travaux et recherches. P., 1910–. Vol. 1–.
De dogm. Incarn.	Sermo De dogmate Incarnationis, dictus in sabbato ante quadragesimam // PG. 65. Col.	REG	Revue des études grecques. P., 1891–.
		Reg. Ben.	Regula Benedicti // La règle de St. Benoît. P., 1971–1977. 7 vol. (SC; 181–186) (рус. пер.: Устав прп. Венедикта // Древние иноческие уставы. М., 1892, 1994 ¹ . С. 591–653)
		RegImp	Doelger F. Regesten der Kaiserkunden des Ost-römischen Reiches von 565–1453. Münch., 1924–1965. 5 Tl.
		RegPatr	Les registres des actes du Patriarcat de Constantinople / Éd. V. Grumel, V. Laurent, J. Darrouzès. P., 1932–1979. Vol. 1–2. Pt. 1–8
		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–[2013]. Vol. 1–[84]
		RESEE	Revue des études sudesteuropéennes. Bucur., 1963–.
		RGrég	Revue grégorienne. Solesmes, 1911–. Vol. 1–.



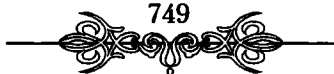


RHC, Occ	Recueil des historiens des croisades: Historiens Occidentaux. P., 1844–1895. 5 vol. in 7	StPatr	Studia patristica / Ed. F. L. Cross, E. A. Livingstone [e. a.]. Leuven, 1957–. Vol. 1–.
RHE	Revue d'histoire ecclésiastique. Louvain, 1900–.	Strabo. Geogr.	Strabonis Geographica / Ed. A. Meineke. Lpz., 1877. Graz, 1969 ^r . 3 vol. (рус. пер.: <i>Страбон. География</i> : В 17 кн. / Пер.: Г. А. Страгановский. М., 1964, 1994 ^p)
RIT	Revue internationale de théologie. Bern, 1893–1910. 18 t.	Suda	Suidae Lexicon / Hrsg. A. Adler. Lpz., 1928–1938. 5 t.
ROC	Revue de l'Orient Chrétien. P., 1896–.	SVTQ	St. Vladimir's Theological Seminary Quarterly. N. Y., 1957. Vol. 1–.
RQS	Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte. Freiburg i. Br.; R., 1897–1915. Bd. 1–29; 1922–1939. Bd. 30–47; 1953–. Bd. 48–.	SynAlex	[Synaxarium Alexandrinum] = Le Synaxaire arabe jacobite (red. copte) / Publ., trad. par R. Basset. P., 1907–1929. 6 vol. (PO)
RSBN	Rivista di studi bizantini e neoellenici / Istituto per l'Europa orientale. R., 1925–1963. Vol. 1–10; N. S. 1964–. Vol. 1–.	SynAlex (Forget)	Synaxarium Alexandrinum / Ed., trad. J. Forget. Beryt; P.; Lipsiae, 1905–1926. Louvain, 1953–1954 ^r . 2 vol. in 4. (CSCO; [47/49, 67, 78, 90]. Arab. Ser. 3; 18, 19)
RSPht	Revue des sciences philosophiques et théologiques. P., 1907–.	SynCP	Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano / Ed. H. Delehay. Brux., 1902. (Propylaeum ad ActaSS. Nov.)
RSR	Revue des sciences religieuses: Bull. d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes. Strasbourg, 1921–. Vol. 1–.	Szóvérfy. Hymnography	Szóvérfy J. S. A Guide to Byzantine Hymnography, 1978–1979. 2 vol. (Medieval Classics: Texts and Stud.; 11–12)
RThL	Revue théologique de Louvain / Univ. catholique de Louvain. 1970–. Vol. 1–.	Taft. Precommunion	Taft R. F. The Precommunion Rites. R., 2000. (A History of the Liturgy of St. John Chrysostom; Vol. 5). (OCA; 261)
Rufin. Hist. eccl.	Rufinus. Historia ecclesiastica // Opera / Ed. M. Simonetti. Turnhout, 1961. (CCSL; 20) (рус. пер.: <i>Руфин Аквилейский. Церковная история</i> / Пер.: В. М. Тюленев // <i>Тюленев В. М. Рождение лат. христианской историографии. СПб., 2005. С. 230–284</i>)	Tarchnischvili. Grand Lectionnaire	Tarchnischvili M. Le Grand Lectionnaire de l'Église de Jérusalem (V–VIII siècles). Louvain, 1959–1960. T. 1–2 [in 4 pt.]. (CSCO; 188, 189, 204, 205)
SBA	Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philos.-hist. Abt. Münh., 1929–.	Tat. Contr. Graec.	Tatianus. Oratio ad Graecos // PG. 6. Col. 803–888 (рус. пер.: <i>Татиан. Речь против эллинов</i> // СДХА. С. 10–45)
SBN	Studi Bizantini e Neoellenici. R., 1929. (Studi Bizantini; 3)	TByz	La théologie byzantine et sa tradition / Dir. de C. G. Conticello. Turnhout, 2002. T. 2. (Corpus christianorum)
SC	Sources chrétiennes. P., 1942–.	Tertull. Adv. Iud.	Tertullianus. Adversus Iudaeos, lib. I–IX // PL. 2. Col. 595–642 (рус. пер.: <i>Тертуллиан. Против Иудеев</i> // Творения / Пер.: Е. Карнеев. СПб., 1850. Ч. 4. С. 29–65)
Scyl. Hist.	Ioannis Scylitzae Synopsis historiarum. B., 1973. (CFHB; 5)	Theod. Lect. Eccl. hist.	Theodori Lectoris Excerpta ex ecclesiastica historia. Lib. I // PG. 86. Col. 165–216; Idem: Theodoros Anagnostes. Kirchengeschichte / Ed. G. C. Hansen. B., 1971. (GCS; 54)
Seneca. Ep.	L. Annaeus Seneca iunior. Epistulae morales ad Lucilium / Ed. L. D. Reynolds. Oxf., 1965. 2 vol. (рус. пер.: <i>Сенека Луций Анней. Нравственные письма к Луцилию</i> / Пер. и примеч.: С. А. Ошеров. М., 1993)	Theodoret. Curatio	Theodoretus Cyrrhensis. Graecarum affectionum curatio / Ed. P. Canivet = <i>Théodoret de Cyr. Thérapeutique des maladies helléniques</i> . P., 1958. Vol. 1. P. 100–287; Vol. 2. P. 296–446. (SC; 57)
Sever. Antioch. Contr. gramm.	Severus Antiochenus. Contra impium grammaticum / Ed. J. Lebon. P., 1929–1938. 3 vol. in 6. (CSCO; 93–94, 101–102, 111–112. Syr.: 45–46, 50–51, 58–59)	Ep.	Epistolae 1–181 // PG. 83. Col. 1173–1494; Idem: Correspondence / Ed. Y. Azéma. P., 1955–1998. 4 vol. (SC; 40, 98, 111, 429) (рус. пер.: <i>Феодорит, еп. Кирский, блж. Письма</i> . Серг. П., 1907–1908. Вып. 1: № 1–150; Вып. 2: № 151–268. (Творения; Ч. 7–8))
Philal.	Philalates: [Versio syrica] / Ed. R. Hespel // CSCO. 1952. Vol. 133–134	Hist. eccl.	Historia ecclesiastica / Ed. L. Parmentier, F. Scheidweiler. B., 1954 ² . (GCS; 44 [19]); Idem // PG. 82. Col. 881–1220 (рус. пер.: <i>Церковная история Феодорита, еп. Кирского</i> . СПб., 1852; <i>Феодорит, еп. Кирский. Церковная история</i> . М., 1993 ^p)
Sext. Adv. math.	Sextus Empiricus. Adversus mathematicos // Opera: In 3 vol. / Hrsg. H. Mutschmann, J. Mau. Lpz., 1914. Vol. 2. P. 3–429; 1961. Vol. 3. P. 1–177	Hist. rel.	Historia religiosa: (Philotheos historia) / Éd. et transl. P. Canivet, A. Leroy-Molinghen. P., 1977, 1979. 2 t. (SC; 234, 257); Idem // PG. 82. Col. 1283–1396 (рус. пер.: <i>Феодорит, еп. Кирский, блж. История боголюбцев, или Повесть о св. подвижниках</i> . СПб., 1853. М., 1996 ^p ; <i>История боголюбцев, с приб. «О божественной любви»</i> / Пер.: А. И. Сидоров. М., 1996)
SH	Subsidia hagiographica. Brux., 1971–.		
Socr. Schol. Hist. eccl.	Socrates Scholasticus. Historia ecclesiastica // PG. 67. Col. 30–842; Sokrates. Kirchengeschichte / Hrsg. v. G. Ch. Hansen, mit Beitr. v. M. Širinjan. B., 1995 (рус. пер.: <i>Сократ Схоластик. Церковная история</i> : Пер. с греч. Саратов, 1911. М., 1996 ^p)		
Sophr. Hieros. Laud. Cyr.	Sophronius Hierosolymitanus. Laudes in ss. Cyrum et Iohannem // PG. 87(3). Col. 3383–3421 (рус. пер.: <i>Софроний Иерусалимский, свт. Соборное послание</i> // ДВС. Т. 4. С. 140–167)		
Sozom. Hist. eccl.	Sozomenus. Historia ecclesiastica // PG. 67. Col. 843–1630; Kirchengeschichte / Hrsg. v. J. Bidez, eingeleit., v. G. Ch. Hansen. B., 1995 ² (рус. пер.: <i>Созомен. Церковная история</i> . СПб., 1851)		
SSReliq.	Socratis et Socraticorum reliquiae / Ed. G. Gianantoni. [Napoli], 1990. 4 vol.		
ST	Studi e testi. R., 1900–.		
StAnselm	Studia Anselmiana: Ser. R., 1933–[2013]. N 1–[159]		
StMon	Studia monastica. Barcelona, 1959–. Vol. 1–.		
Stob. Anthol.	Ioannes Stobaeus. Anthologium / Hrsg. C. Wachsmuth, O. Hense. B., 1884–1912, 1958 ^r . 5 Bde		





Pro Diod. et Theod.	Pro Diodoro et Theodoro: [Fragmenta] // ACO. T. 4. Vol. 1. P. 94–95 (рус. пер.: <i>Феоδο-рит Курский</i> . О Диодоре и Феодоре // ДВС. Т. 3. С. 360–361)	<i>Хен.</i> Anabas.	<i>Хенophon.</i> Anabasis // Opera omnia / Ed. E. C. Marchant. Oxf., 1904, 1961 ^r . Vol. 3 (рус. пер.: <i>Ксенофонт</i> . Анабасис / Пер., ст. и примеч.: И. И. Максимова. М.: Л., 1951, 1994 ^r)
<i>Theoph. Chron.</i>	<i>Theophanis Chronographia</i> / Ed. C. de Boor. Lipsiae, 1883. T. 1 (рус. пер.: Летопись византийца <i>Феофана</i> от Диоклетиана до царей Михаила и его сына <i>Феофилакта</i> / Пер.: В. И. Оболенский, Ф. А. Терновский. М., 1884)	Сυρορ.	Сυροραедια // Opera omnia / Ed. E. C. Marchant. Oxf., 1910, 1970 ^r . Vol. 4 (рус. пер.: <i>Ксенофонт</i> . Киропедия / Пер.: В. Г. Борукович, Э. Д. Фролов. Л., 1977. М., 1993)
<i>Thietmar. Mers. Chron.</i>	Die Chronik des <i>Bischofs Thietmar von Merseburg</i> und ihre Korveier Überarbeitung / Hrsg. R. Holtzmann. В., 1935. (MGH. Script. Ser. Germ. NS; 9) (рус. пер.: <i>Титмар Мерзебургский</i> . Хроника / Ред., пер. с лат.: И. В. Дьяконов. М., 2005, 2009 ²)	Mem.	Memorabilia // Opera omnia / Ed. E. C. Marchant. Oxf., 1901, 1971 ^r . Vol. 2 (рус. пер.: <i>Ксенофонт</i> . Воспоминания о Сократе / Пер.: С. И. Соболевский. М., 1993. С. 5–152)
ThQ	Theologische Quartalschrift. Gött., 1818–. Bd. 1–.	ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft. Lpz., 1847–1921. Bd. 1–75; N. F. 1922–1962. Bd. 1[76]–37[112]; 1963–. Bd. 113–.
ThSt	Theological Studies. Baltimore etc., 1941–[2014]. Vol. 1–[75]	ZfPE	Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik. Bonn, 1967–[2014]. Bd. 1–[188]
ThZ	Theologische Zeitschrift. Basel, 1945–. Jg. 1–.	ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte. Stuttg. etc., 1877–. Bd. 1–.
TIB	Tabula Imperii Byzantini. W., 1976–.	ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche. Giessen; B., 1900–. Bd. 1–.
<i>Tillemont. Mémoires</i>	<i>Le Nain de Tillemont L. S. Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles</i> . P., 1693–1712. 16 t.	<i>Zonara. Epit. hist.</i>	<i>Ioannes Zonaras. Epitome historiarum</i> / Hrsg. L. Dindorf. Lpz., 1868–1875. 6 Bde; Idem / Rec. M. Pinder. Bonn, 1897. 2 Bde. (CSHB)
TLG	Thesaurus linguae Graecae: Digital Library of Greek Literature / Univ. of California // www.tlg.uci.edu	ΑΠ	'Αρχαίον Πόντου. 'Αθήνα, 1928–.
Trad. Ap.	<i>Hippolyte de Rome. La Tradition apostolique</i> / Introd., trad. et not. par B. Botte. P., 1968 ² . (SC; 11bis); <i>Botte B. La Tradition apostolique de St. Hippolyte: Essai de Reconstitution</i> / Ed. A. Gerhards, S. Felbecker. Münster, 1989 ⁵ . (LQF; 39) (рус. пер.: «Апостольское предание» св. <i>Ипполита Римского</i> / Пер. с лат. и предисл.: свящ. П. Бубуруз // БТ. 1970. Сб. 5. С. 277–296)	'Αρχιερατικόν ΒΕΠΕΣ	'Αρχιερατικόν. 'Αθήνα, 1999
TRE	Theologische Realenzyklopädie / Hrsg. v. G. Krause, G. Müller. В.; N. Y., 1976–2004. 36 Bde	<i>Βεργώτης. Λεξικόν</i>	<i>Βεργώτης</i> Γ. Θ. Λεξικόν λειτουργικῶν καὶ τελειουργικῶν ὄρων. Θεσσαλονίκη, 1995 ³
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur. Lpz., 1883–.	<i>Βιολάκης. Τυπικόν</i>	<i>Βιολάκης</i> Γ. Τυπικόν τῆς τοῦ Χριστοῦ Μεγάλης Ἐκκλησίας ὁμοίων καθ' ὅλα. 'Αθήνα; Θεσσαλονίκη, s. a.
VChr	Vigiliae Christianae: A Review of Early Christian Life and Language. Amst., 1947–.	<i>Γεδεών. Ἐορτολόγιον</i>	<i>Γεδεών</i> Μ. Ι. Βυζαντινὸν Ἐορτολόγιον. Κωνσταντινούπολις, 1895
VetChr	Vetera christianorum: [Quaderni] / Ist. di Letteratura Cristiana Antica. Bari, 1964–.; Idem: [Ser. Monogr.]. Bari, 1966–.	Πίνακες	Πατριαρχικὰ πίνακες. Κωνσταντινούπολις, 1885–1892
<i>Vig. Thaps. Contr. Eutych.</i>	<i>Vigilius, episcopus Thapsensis. Contra Eutychetem</i> // PL. 62. Col. 95–154	ΠΠ	Γρηγόριος ὁ Παλαμῆς. Θεσσαλονίκη, 1917–.
<i>Vincent. Lirin. Common.</i>	<i>Vincentius Lirinensis. Commonitorium</i> // PL. 50. Col. 637–686 (рус. пер.: <i>Викентий Лиринский</i> , <i>прп.</i> Памятные записки / Пер. с лат.: архим. Иоанн (Новгородов). Каз., 1863. М., 1999; То же, др. загл.: Напоминания / Пер.: П. П. Пономарев. Каз., 1904; То же, др. загл.: О Священном предании Церкви. СПб., 2000. С. 14–112)	ΠΠΑΕ	Γρηγορίου τοῦ Παλαμῆ Ἄπαντα τὰ ἔργα. Θεσσαλονίκη, 1962–1986. 11 τ.
Vita S. Epiphani	Vita S. Epiphani // PG. 41. Col. 23–116	ΠΠΣ	Γρηγορίου τοῦ Παλαμῆ Συγγράμματα / Ἐπιμελεῖα Π. Κ. Χρήστου. Θεσσαλονίκη, 1962–1992. 5 τ.
Vitae prophetarum	Prophetarum vitae fabulosae / Hrsg. T. Schermann. Lpz., 1907; The Lives of the Prophets / Ed. Ch. Cutler Torrey. Phil., 1946	ΔΙΕΕΕ	Δελτίον τῆς Ἱστορικῆς καὶ Ἐθνολογικῆς Ἐταιρείας τῆς Ἑλλάδος. 'Αθήνα, 1883
<i>Vogel, Elze</i>	Le Pontifical romano-germanique du dixième siècle / Ed. C. Vogel, R. Elze. Vat., 1963. Vol. 1: Le texte (N 1-98); Vol. 2: Le texte (N 99-258); 1972. Vol. 3: Introd. générale et tables. (ST; 226, 227, 269)	Δίπτυχα	Δίπτυχα τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος: Κανονάριον ἐπετηρῆς. 'Αθήνα, 2007
<i>Walafrid Strabo. Liber de exordiis</i>	<i>Walafrid Strabo. Liber de exordiis et incrementis quarundam in observationibus ecclesiasticis rerum</i> // PL. 114. Col. 919–966; Idem: <i>Libellus de exordiis...</i> / Hrsg. A. Boretius, V. Krause. Hannoverae, 1897. S. 473–516. (MGH. Capit.; 2)	<i>Δουκάκης. ΜΣ</i>	<i>Δουκάκης</i> Κ. Μέγας Συναξαριστής: Μεγάλη Συλλογὴ πάντων τῶν Ἁγίων. 'Αθήνα, 1889–1896. 13 t.
WSt	Wiener Studien / Univ. W., 1879–.	ΔΧΑΕ	Δελτίον τῆς Χριστιανικῆς Ἀρχαιολογικῆς Ἐταιρείας. 'Αθήνα, 1929–.
		ΕΕΒΣ	Ἐπετηρὶς Ἐταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν. 'Αθήνα, 1924–.
		ΕΕΘΣΠΑ	Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς Θεολογικῆς Σκολῆς Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν. 'Αθήνα, 1935–.
		ΕΠΑΒΠΠ	Ἐγκυκλοπαιδικὸ προσωπιογραφικὸ λεξικὸ βυζαντινῆς ἱστορίας καὶ πολιτισμοῦ / Ἐπ. Α. Γ. Κ. Σαββίδης. 'Αθήνα, 1996–. Τ. 1–.
		Ἐραν.	Ὁ Ἐραμιστής. Ἀθήνα, 1963–.
		Εὐχολόγιον τὸ Μέγα	Εὐχολόγιον τὸ Μέγα / Σπουδῆ καὶ ἐπιστολὰ Ἐπιρυδόνος Ζέρβου ἱερομον. Ἀθήνα, 1992
		ΕΦ	Ἐκκλησιαστικὸς Φῶρος. Ἀλεξάνδρεια, 1908–.
		ΘΗΕ	Θρησκευτικὴ καὶ ἠθικὴ ἐγκυκλοπαιδεία. Ἀθήνα, 1962–1968. 12 τ.
		Θησαυρίσματα	Θησαυρίσματα. Περιοδικὸν τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἰνστιτούτου Βυζαντινῶν καὶ Μεταβυζαντινῶν Σπουδῶν. Βενετία, 1962–.





Καν. Απ.	[Αί διαταγαί αἱ διὰ Κλήμεντος καί] 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)	Πηδάλιον	Πηδάλιον τῆς νοητῆς νῆος τῆς μίας ἁγίας καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς τῶν ὀρθοδόξων ἐκκλησίας. Ἀθήνα, 1886
Ματθαίου. ΜΣ	Ματθαίου Β. Ὁ Μέγας Συναξαριστής. Ἀθήνα, 1956 ²	Ράλλης, Ποτλής. Σύνταγμα	Ράλλης Γ., Ποτλής Μ. Σύνταγμα τῶν θεῶν καὶ ἱερῶν κανόνων. Ἀθήνα, 1852. Τ. 1 (рус. пер.: Харбеков В. А. Номоканон Константинопольского патриарха Фотия с толкованиями Вальсамона: В 2 ч. Каз., 1899. Ч. 2)
Μεθόδιος. Ἀλεξάνδρ.	Μεθόδιος (Φούγιας), μητρ. Πισιδίας. Συγχρόνη ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας Ἀλεξανδρείας (1934–1986). Ἀθήνα, 1993	Σάθας. ΜΒ	Σάθας Κ. Ν. Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη. Βενετία, 1872–1894. 7 τ.
Μηναίων	Μηναίων. Ἀθήνα, 1970. 12 τ. (Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη Φῶς)	Στάθης.	Στάθης Γ. Θ.
Μικρὸν Εὐχολόγιον	Μικρὸν Εὐχολόγιον ἢ Ἁγιασματάριον / Ἐκδ. Ἀποστολικῆς Διακονίας. Ἀθήνα, 1962	Ἄναγραμματισμοὶ καὶ μαθήματα Χειρόγραφα	Οἱ ἀναγραμματισμοὶ καὶ τὰ μαθήματα τῆς βυζαντινῆς μελοποιίας. Ἀθήνα, 1979 Τὰ Χειρόγραφα Βυζαντινῆς Μουσικῆς: Ἅγιον Ὅρος. Ἀθήνα, 1975. Τ. 1; 1976. Τ. 2; 1993. Τ. 3
Μιτσάκης. Βυζαντινὴ ὕμνογραφία ΜΚΕ	Μιτσάκης Κ. Βυζαντινὴ ὕμνογραφία. Θεσσαλονίκη, 1971	Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἁγιολόγιον	Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης), μητρ. πρῶην Λεοντοπόλεως. Ἁγιολόγιον τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας. Ἀθήνα, 1995 ²
Νικηφ. Βλεμ. Περὶ ψυχῆς.	Νικηφόρου τοῦ Βλεμμύδου Περὶ 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	Ταμείον	Ταμείον ἀνεκδότων βυζαντινῶν ἀσματικῶν κανόνων seu Analecta Hymnica Graeca e codicibus eruta Orientis Christiani / Ε. Παπαηλιοπούλου-Φωτοπούλου. Ἀθήνα, 1996. Τ. 1: Κανόνες Μηναίων Τιμόθεος (Θεμέλης), ἀρχιεπ. Ἰορδάνου. Τὰ Μηναία ἀπὸ τοῦ ἰα' μέχρι τοῦ ιγ' αἰῶνος. Ἀλεξάνδρεια, 1931
Νικόδημος. Συναξαριστής	Νικόδημος Ἁγιορείτης. Συναξαριστῆς τῶν 12 μηνῶν. Θεσσαλονίκη, 1993–2003. Τ. 1: Σεπτέμβριος–Ὀκτώβριος, 1993 ³ ; Τ. 2: Νοέμβριος–Δεκέμβριος, 2003 ⁵ ; Τ. 3: Ἰανουάριος–Φεβρουάριος, 2002 ⁵ ; Τ. 4: Μάρτιος–Ἀπρίλιος, 1998 ⁴ ; Τ. 5: Μάιος–Ἰούνιος, 1998 ⁴ ; Τ. 6: Ἰούλιος–Αὐγούστος, 1998 ⁴	Τιμόθεος (Θεμέλης). Μηναία	Τιμόθεος (Θεμέλης), ἀρχιεπ. Ἰορδάνου. Τὰ Μηναία ἀπὸ τοῦ ἰα' μέχρι τοῦ ιγ' αἰῶνος. Ἀλεξάνδρεια, 1931
ΝΑ	Νέον Λειμωνάριον. Ἀθήνα, 1930 ⁵	Τρεμπέλας.	Τρεμπέλας Π.
ΝΜ	Νέον Μαρτυρολόγιον. Ἀθήνα, 1961 ³ , 1993 ⁴	Μικρὸν Εὐχολόγιον	Μικρὸν Εὐχολόγιον. Ἀθήνα, 1998 ² . 2 τ.
Παλαμάς. Ἱεροσ.	Παλαμάς Γρ., ἱεροδιάκ. Ἱεροσολυμιάς, ἦτοι ἐπιτομὴ ἱστορίας τῆς ἁγίας πόλεως Ἱερουσαλήμ. Ἱεροσόλυμα, 1862	Τρεῖς Λειτουργία	Αἱ τρεῖς λειτουργία κατὰ τοὺς ἐν Ἀθήνας κώδικας. Ἀθήνα, 1935, 1997 ³
Παπαδόπουλος-Κεραμεύς. Ἀνάλεκτα	Παπαδόπουλος-Κεραμεύς Α. Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας. Πετρούπολις, 1891–1897. Βρυξ., 1963 ^ρ . 5 τ.	Τριῶδιον	Τριῶδιον. Ἀθήνα, 1997
Παπαρηγόπουλος. Ἱστορία	Παπαρηγόπουλος Κ. Ἱστορία τοῦ ἑλληνικοῦ ἔθνους. Ἀθήνα, 1925 ⁵ . 6 τ.	Τραιάνος. Πηγές	Τραιάνος Σπ. [Ν.]. Οἱ πηγές τοῦ βυζαντινοῦ δικαίου: Εἰσαγωγικὸ βοήθημα. Ἀθήνα: Κομοτηνὴ, 1986, 1999 ²
Πεντηκοστάριον	Πεντηκοστάριον. Ἀθήνα, 1984	Ταμαδάκης. Βυζαντινὴ ὕμνογραφία	Ταμαδάκης Ν. Β. Ἡ Βυζαντινὴ ὕμνογραφία καὶ ποίησις. Θεσσαλονίκη, 1993 ⁴
Περαντάνης. Λεξικόν	Περαντάνης Ι. Λεξικὸν τῶν νεομαρτύρων. Ἀθήνα, 1972. Τ. 1: Α–Δ. Σ. 1–177; 1990. Τ. 2: Ε–Α. Σ. 179–316; 1994. Τ. 3: Μ–Ω. Σ. 323–500	Χατζηγιακουμῆς. Χειρόγραφα Τουρκοκρατίας	Χατζηγιακουμῆς Μ. Μουσικὰ Χειρόγραφα Τουρκοκρατίας (1453–1832). Ἀθήνα, 1975. Τ. 1
		Χρυσόστομος (Παπαδόπουλος). Ἀλεξ.	Χρυσόστομος (Παπαδόπουλος), ἀρχιεπ. Ἀθηνῶν καὶ πάσης Ἑλλάδος.
		Ἄντιοχ.	Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας Ἀλεξανδρείας. Ἀλεξάνδρεια, 1935
		Ἱεροσ.	Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας Ἀντιοχείας. Ἀλεξάνδρεια, 1951
		Νεομάρτυρες	Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας Ἱεροσολύμων. Ἱεροσόλυμα καὶ Ἀλεξάνδρεια, 1952
			Οἱ Νεομάρτυρες. Ἀθήνα, 1934 ²



Список опечаток, замеченных в томе 29

Страница	Колонка	Строка	Напечатано	Следует читать
258	Таблица 3, правый столбец	Попевка «Крымза», 2-я строка подписи	ца оу шемь ци ке ля	ца оу кшем ци ке ля

258 3-й раздел таблицы 3 (Попевка «Кимза») следует читать:

3. Кимза	3. Кимза
е и е и е и е и е и	е и е и е и е и е и
Во во-ли тво- е- и Хри-сте Б(о)-же	[Во во-ли тво- е- и Хри-сте Бо- же]

Список опечаток, замеченных в томе 32

715	1	20-я сверху	1917 г.	1817 г.
-----	---	-------------	---------	---------

Список опечаток, замеченных в томе 33

688 Из-за технического сбоя текст со с. 688 от слов «хранившейся надписи...» до библиографической отсылки «...1868. Vol. 2. P. 32–34.» повторился на с. 689

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.	Lugdunum Batavorum
Каз.	Казань	Bdpst	Budapest	Mil.	Milano
Л.	Ленинград	Brat.	Bratislava	Münch.	München
Лпц.	Лейпциг	Bruh.	Bruxelles	N. Y.	New York
М.	Москва	Bucur.	Bucureşti	Oxf.	Oxford
Н. Новг.	Нижний Новгород	Camb.	Cambridge	P.	Paris
Новосиб.	Новосибирск	Edinb.	Edinburgh	Phil.	Philadelphia
Н.-Й.	Нью-Йорк	Freiburg i. Br.	Freiburg im Breisgau	R.	Roma
Од.	Одесса	Fr./M.	Frankfurt am Main	St.-Pb.	Sankt-Petersburg
П.	Париж	Gen.	Genève	Stuttg.	Stuttgart
Пг.	Петроград	Gött.	Göttingen	Thessal.	Thessaloniki
Р.-н/Д.	Ростов-на-Дону	Hdlb.	Heidelberg	Tüb.	Tübingen
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

УСЛОВНЫЕ ОБОЗНАЧЕНИЯ
(общие для карт)

	Границы епархий	БИШКЕК	Столицы государств
	Центры епархий	КАРАКОЛ	Центры административных единиц
	Государственные границы		НАСЕЛЕННЫЕ ПУНКТЫ
	Границы административных единиц	⊗	более 1 000 000 жителей
	Границы полярных владений Российской Федерации	⊙	от 500 000 до 1 000 000 жителей
	Пути сообщения	⊖	от 100 000 до 500 000 жителей
	железные дороги магистральные	○	от 50 000 до 100 000 жителей
	автомобильные дороги главные	◦	от 10 000 до 50 000 жителей
		○	менее 10 000 жителей
Примечание.		Чайчы	Города и поселки городского типа
В данную таблицу не включены условные обозначения, помещенные в легендах карт издания		Мин-Куш	Населенные пункты сельского типа

ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ

Том XXXIV

КИПРСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ – КИРИОН, ВАССИАН, АГАФОН И МОИСЕЙ

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

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 № 30101810400000000225; БИК 044525225; ОКПО 45115798; ОКОНХ 98700

Подписано в печать 16.06.2014. Формат 60×90 1/8. Бумага мелованная. Гарнитура «Petersburg».
Печать офсетная. Усл.-печ. л. 94,0. Тираж 33 000 экз. Заказ № 6183

Полиграфические работы – ОАО «Можайский полиграфический комбинат».
143200, г. Можайск, ул. Мира, 93. Тел.: (495)745-84-28, (49638)20-685
www.оаомпк.ru, www.оаомпк.рф

ББК 86.372я2

ISBN 978-5-89572-039-4

© Православная религиозная организация Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2014

